

EUROPA Y LA INTELIGENCIA

Inteligencia y libertad

Pocas veces el destino de la inteligencia europea se ha visto tan íntimamente ligado al destino de la libertad como durante las últimas generaciones. Las críticas más agudas y más dramáticas dirigidas contra los pecados y la traición de la «inteligentzia» europea, se han centrado principalmente en sus relaciones con la cuestión de la libertad, como idea, como vivencia, como ser.

Ahora quien quiera analizar estas relaciones, tiene la ocasión de hacerlo desde la atalaya que ofrece una situación límite. La dignidad de la inteligencia europea ha sido, desde que existe Europa, su actitud ante el problema de la libertad. Mucho antes de que la Revolución francesa inscribiera en su estandarte como primer término de su lema la palabra libertad, la idea de libertad era algo consustancial con la inteligencia misma del hombre europeo. Ningún artista, ningún filósofo, ningún teólogo, ningún poeta, ningún escritor, ningún espíritu auténtico que se preciase como tal, había abdicado, a lo largo de siglos y siglos, alejados en su quehacer político y social, del principio de la libertad encarnada, ningún representante de la «inteligentzia» europea había abjurado del amor a la libertad, de la capacidad de proyectar el destino del hombre en el destino de la libertad.

La inteligencia de nuestro siglo ha cometido el grave pecado de ir olvidando esta gloriosa experiencia. Todo nació de la crítica formulada contra las experiencias del liberalismo, que fue monopolizando el principio de la libertad, convertido en privilegio discriminatorio de una clase y una ideología dominante, cuya crisis ha ido ardiendo en varias experiencias del siglo: la aparición de la democracia social, de los totalitarismos de uno y otro signo, de los genocidios, la amenaza del holocausto y la aparición de nuevas ideologías dominantes, unas desde la cumbre rígida del Poder, otras desde la cumbre no menos rígida de los dogmatismos y los sistemas animados por un

irrefrenable orgullo totalizante. Se trata de un largo proceso a través del cual sobre la inteligencia creadora del siglo se opera un fenómeno de seducciones. En nombre de estas seducciones la inteligencia se quiere integrar en el proceso de transformaciones políticas, revolucionarias, de índole específicamente ideológica. Esta integración en realidad marca una honda ruptura interior. Basta hacer, en esta hora del crepúsculo, un balance de las conexiones entre los movimientos de vanguardia y las ideologías revolucionarias o pseudorrevolucionarias del siglo, para seguir en sus propias raíces el origen de este proceso y de esta ruptura. Futurismo fascista en Italia y comunista en Rusia, encarnado respectivamente por las espectaculares experiencias de Marinetti y Maiakovski. Surrealismo adscrito a la ideología comunista, con Breton —que luego realiza la ruptura a través de su amistad con Trotsky—, Eluard, Aragon, Naville, Artaud. Tentaciones totalitarias múltiples en Alemania, con diversos signos adoptados por Brecht, Benn, Stefan George y toda la caleidoscópica aventura ideológica y política del expresionismo germano.

Perversión de la inteligencia

Antaño, en Francia, Julien Benda denunció en términos amplios la «trahison des clercs», signo patente de otro fenómeno más profundo que él mismo señala como alejandrismo de una cultura en la que denuncia igualmente como la «Francia bizantina». Pero el fenómeno en su amplitud y su dramatismo lo pone de manifiesto ahora con gran plasticidad Raymond Abellio en su segundo volumen de *Memorias* (1), al cual volveremos más tarde, al citar este diagnóstico de la decadencia de Europa, por la perversión de la inteligencia, que debemos a Georges Poulet: «Quand les civilisations déclinent, elles commencent par livrer leurs élites a toutes les perversions de l'intelligence.» ¿Y qué mayor perversión de la inteligencia que la que se realiza en el alma de los hombres de cultura de Occidente, que han dejado de amar, de comprender, de defender y de vivir la libertad? La libertad se ha convertido para muchos de ellos en el símbolo de la perversión misma. Disponiendo de todas las libertades, desprecian la lucha por la libertad de quienes viviendo en la mayor esclavitud que conocen los siglos, defienden con los máximos riesgos la libertad del hombre de disponer de su propio destino. Denuncian los males de su propia sociedad, donde las libertades esenciales, políticas y sociales,

(1) Cfr. RAYMOND ABELLIO: *Ma dernière Mémoire. II, Les Militants*, Ed. Gallimard, París, 1975, pág. 140.

no sufren menoscabo alguno, pero lo hacen en compañía de una ideología que se identifica con el despotismo más despiadado que conocen los tiempos modernos. Para nada les sirven las experiencias pasadas, de un pasado inmediato, que hace que su propio quehacer de hoy sea una monstruosa repetición de los errores de ayer constantemente denunciados. Los intelectuales de Occidente, que vieron en su día los pactos de Laval con Stalin, en 1935, el pacto de Stalin con Hitler, en 1939, que han sabido percatarse de la ligazón profunda, «desde siempre», como dice Abellio, entre fascismo europeo y comunismo ruso, se prestan ahora a la «nueva» experiencia del eurocomunismo. Lo que en los fascismos murió para siempre con ellos, a saber, «los fermentos psíquicos» nacionalistas, el comunismo ruso los ha adoptado como infección definitiva de su lógica y su «racionalidad» revolucionaria. Los intelectuales y pensadores de Occidente defienden una doctrina intelectual, destinada a convertirse cada día más en una gnosis absoluta. El drama de los intelectuales de Occidente, en sus varias etapas a partir de 1917, no sirve para nada en la actitud de los mismos intelectuales hoy. Mil veces esperanzas revolucionarias han sido frustradas y mil otras veces la misma ideología ha movilizad al servicio de los mismos mitos la clase intelectual de Occidente, en su mayoría desprovista de memoria, desprovista de imaginación, pero siempre servil ante una ideología dominante en las aulas, en los medios de comunicación, en virtud de una acción sistemática que una élite revolucionaria al servicio de la conquista del poder mantiene viva con una voluntad férrea y una disciplina a escala internacional no menos férrea.

El momento actual nos proyecta, por varias razones, por un complejo proceso de similitudes, en la situación de Europa en 1935-36. Es el momento del «Frente popular», evocado hoy con intensidad máxima a la luz del eurocomunismo y de su movilización cultural a través de la actualización de la fórmula de una hegemonía cultural integrada hace cuarenta años por Gramsci en el proceso revolucionario y en la conquista renovada del poder por parte del comunismo. «Los intelectuales revolucionarios de Occidente, escribe Abellio en la actual evocación de aquel período y concretamente su vanguardia surrealista, se habían encontrado profundamente divididos ya desde finales de los años veinte, por problemas éticos y estéticos suscitados por una revolución rusa la cual los arrinconaba por dificultades económicas, en el lugar más bajo de sus propósitos materiales. Pero estas dificultades podían ser consideradas como provisionales; incluso se podía esperar en la revolución rusa. El golpe de trueno de mayo de 1935 fulminó de un modo definitivo estas esperanzas. Y había que considerar como ridículo pero atrozmente significativo aquel «Congreso internacional de escritores para la defensa de la

cultura» organizado en París mes y medio más tarde, a mediados de junio, donde se vio a la delegación soviética insultando a André Breton y a sus amigos de un modo tan indigno, que el escritor surrealista francés René Crevel abandonó inmediatamente la sala y volvió a su casa para matarse con una bala en la cabeza» (2). Es necesario seguir la evolución de este proceso para comprender cómo la ideología comunista supo seguir una estrategia política y cultural cuya brutalidad tantas veces empleada no impidió la seducción que supo ejercer sobre la inteligencia europea, seducción que hoy alcanza su momento de plenitud o su momento crepuscular en función de la perspectiva que se adopte en cuanto al destino mismo de la cultura europea.

Un universo estetizante

En la gestación y orientación de este proceso, han contribuido varias causas y motivaciones. Ha contribuido en primer lugar la propensión de una cultura en período de cambio, de crisis y de transiciones, hacia una tendencia alejandrina, estetizante, decadente a la vez que vanguardista y elitista, de su propio contenido. Ha contribuido, en segundo término, una estrategia de una política cultural de una ideología dominante (las otras ideologías no fueron en realidad más que un proceso de mimetismo e incitaciones), que ha sabido combinar muy bien una hegemonía política con una hegemonía cultural, ambas puestas a sus servicios en una bien anclada dialéctica de los medios y los fines. Es sumamente curioso que uno de los elementos que en forma esencial une entre ellos a los tres profetas que mayor influjo han tenido en la némesis de la inteligencia en nuestro siglo, a saber, el elemento estético, ha sido en líneas generales el más ignorado. En efecto, si hay algo merecedor de una nueva interpretación, es la naturaleza estética de la obra de Marx, de Nietzsche y de Freud.

A este carácter profundamente estético se debe, sin duda, la capacidad de seducción de los tres. Los elementos estéticos se combinan en ellos con los elementos ideológicos. Marx y Freud son naturalezas artísticas. Para ambos el arte es una especie de religión. Ambos poseen una cultura artística notable, que les hace volver la mirada al arte del pasado, griego y renacentista, y considerar su decadencia como un auténtico proceso de la muerte del arte. Los elementos estéticos son predominantes en Nietzsche. Pero para

(2) R. ABELLIO, *op. cit.*, pág. 143.

el profeta de *Zarathustra*, son los elementos dionisiacos y lúdicos, el juego y la fiesta, los que le ofrecen un carácter altamente seductor. La transposición teatral de *Zarathustra* que Barrault brindaba hace algún tiempo en París ofrecía una imagen muy plástica de este carácter lúdico de la obra de Nietzsche. Pero ninguna de las tres grandes seducciones del siglo posee un carácter poético en sí, o metafísico. Es su transferencia ideológica la que ha seducido ampliamente a la inteligencia de Occidente.

Al volver ella la espalda a la inquietud metafísica ha vuelto de hecho la espalda a la libertad. Su drama, su angustiosa soledad, sus traiciones, consisten en la carencia del sentido de libertad. La ausencia del sentido de la libertad ha convertido su misma destinación humana en la más grave tentación totalitaria. Durante tres generaciones ha cambiado de rumbo, pasando de una tentación totalitaria a otra, con sucesivas, a veces degradantes adscripciones ideológicas, en apariencia de diversos signos, pero en realidad de un sentido esencial único.

La adscripción ideológica convergente en una seducción estética común ha ido apartando a gran número de intelectuales de Occidente de toda vivencia ética auténtica. Las incursiones semánticas en el terreno ético, la tensión interior que ha movido a algunos espíritus de excepción, a un Wittgenstein, a un Heidegger, a un Marcel o a un Mounier, el deseo de combinar las coordenadas estéticas con las coordenadas éticas, no han logrado modificar ni el panorama ni el diagnóstico genérico. La inmersión de las seducciones estéticas de índole ideológica en una realidad ética es imposible mientras el contenido de la libertad se aparte de las vivencias reales. La tentación técnica y la tentación estética han constituido la base del enfrentamiento último de Europa con el mundo. En las bellísimas consideraciones que Heidegger hace en su conversación con el japonés Suso Kuki, recogidas en la obra *Unterwegs zur Sprache*, se refiere a la naturaleza de este trágico enfrentamiento. La técnica ha sido adoptada, en términos europeos, fuera de Europa, como prueba del peligro y la destrucción cósmica, garantía de un «estilo planetario». Ante la estética y los conceptos, la resistencia de la anti-Europa subsiste. Igual destino ha tenido la hermenéutica, la interpretación, signo de la ciencia europea que abandona la verdad. Para concluir en cierto modo así: «La europeización del hombre y la tierra ataca y carcome en las raíces todo lo que es esencial, todas las fuentes parecen agotarse. El mundo rechaza así el horizonte de la representación europea, rechaza su esteticismo radical, así como había rechazado su metafísica».

La presencia de los tres grandes profetas de los cuales se hablaba antes en la vida intelectual del siglo ha tenido repercusiones de gran alcance y de

especial hondura. El alejandrinismo de una cultura ha ofrecido el marco óptimo para este singular proceso de seducciones que caracteriza a la inteligencia europea de este final de siglo y milenio. Por unos curiosos y contradictorios avatares, el siglo de la «deshumanización del arte» ha vivido bajo el imperio de la religión del arte. Esto solamente en el ámbito de la cultura europea, por cuanto las otras culturas ignoran incluso en sus momentos culminantes o decadentes estas actitudes psíquicas o estéticas. Quien tenga dudas en este sentido, lea este texto de Marcel Proust, sacado de su obra *Le temps retrouvé*: «Par l'art seulement, nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut avoir dans la lune. Grace a l'art au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier et autant il y a des artistes originaux, autant nous avons des mondes a notre disposition, plus differents les uns des autres que ceux qui roulent dans l'Infini.»

Ideologías dominantes

Pero el alejandrinismo estetizante no hubiera bastado por sí sólo para adscribir a la inteligencia europea en la estrategia de la ideología dominante, encaminada hacia la conquista del poder. Ha sido principalmente el juego, siempre alerta, siempre planificado, de insertar una estrategia cultural en el orden de una estrategia política el que ha situado a la inteligencia de Occidente a disposición de una ideología dominante.

El tema de las relaciones entre los intelectuales y la política, entre cultura y política, ha alcanzado proporciones dramáticas. Graves tensiones sociales e ideológicas ofrecen a este tema un grado de combustión que nadie puede ignorar, o cuya ignorancia puede conducir a una situación de la cual nadie podrá salir incólume.

Durante largo tiempo, una corriente cada vez más extensa dentro del socialismo marxista ha concedido a esta cuestión un tipo de atenciones y un esfuerzo de integraciones en una estrategia revolucionaria encaminada hacia la conquista del poder, que sus adversarios no supieron o no quisieron apreciar en lo que tenga de gravedad e importancia. Hoy la situación alcanza posiciones límites, de las cuales superficialmente se desprende sólo la tentación o la némesis totalitaria de gran parte de los intelectuales europeos. Pero esta misma visión superficial del problema ha hecho que no se sepa distinguir que esta integración intelectual en la némesis totalitaria no ha sido un

hecho casual ni una simple fatalidad histórica o una simple distorsión mental colectiva, sino algo que se ha inferido en una estrategia y un proceso revolucionario que lleva un largo tiempo de elaboración.

En el punto de arranque de este proceso y esta estrategia no está, como algunos pretenden, Lenin, cuya propensión hacia las construcciones mentales con fines políticos y con perspectivas utópicas ha sido tantas veces puesta de manifiesto. Quien protagonizó este proceso fue Antonio Gramsci, uno de los fundadores del partido comunista italiano, hombre de agudas tensiones intelectuales, de cuya actualización como nuevo intérprete del príncipe maquiavélico nos hemos ocupado otras veces. Gramsci fue un dirigente de fe y conciencia revolucionarias, creador del partido comunista italiano, leninista de formación, que supo enfrentarse en ocasiones con Lenin, que en las cárceles fascistas escribió sus famosos *Cuadernos de cárcel* y cuyas ideas sobre el comunismo específico de las sociedades industriales avanzadas, distintas de la «sociedad primordial y gelatinosa» de la Rusia leninista, constituyen hoy el núcleo de la doctrina y estrategia del *eurocomunismo*. Textos de Gramsci como los *Cuadernos* y *Los intelectuales y la organización de la cultura* adquieren una gran actualidad.

Para Gramsci, como aclaraba últimamente Aldo Rizzo en la *Nuova Antologia*, la escisión entre estructura y superestructura, entre los nexos reales de las fuerzas productivas y el complejo político cultural, llevan en una sociedad industrial avanzada a un proceso «sofisticado» de renovación, donde los intelectuales y la cultura desempeñan un importante papel. Frente a las relaciones de producción y al determinismo económico de Marx. Gramsci perfila una sociedad civil donde opera una hegemonía de los factores culturales y morales destinados, en definitiva, a sustituir en el esquema revolucionario la famosa dictadura del proletariado. Hegemonía de la cultura, los intelectuales y el consenso contra el puño de hierro del demiurgo que encarna el principio del poder tal como se quiere él integrado en la idea del nuevo «Príncipe».

El eurocomunismo maneja con gran habilidad y soltura las ideas de Gramsci. Los intelectuales de Occidente se han integrado en gran número en la nueva estrategia halagados por su protagonismo en esta nueva vuelta hegemónica de un determinismo cultural, donde esperan encarnar el papel demiúrgico de las transformaciones revolucionarias del poder.

Esta nueva seducción política que los intelectuales sienten, gracias a una especie de nuevo predominio hegemónico de la cultura en el proceso revolucionario, implica, según algunas acepciones, una modificación del pensamiento de Marx y Lenin. Los intérpretes actuales del eurocomunismo reha-

cen las etapas del pensamiento de Gramsci con el fin de llegar a una explicación del momento actual del comunismo occidental y sus relaciones con la *intelligentzia* cultural. «Gramsci nació leninista puro —escribe Aldo Rizzo—. Los consejos de fábrica eran la versión italiana de los soviets, que habían conquistado (o así parecía) a la gran Rusia. En Moscú, en 1922, tuvo en seguida una idea clara de las relaciones de fuerza dentro del movimiento comunista y se prevaleció de la ayuda del partido ruso y de la Tercera Internacional para vencer a Bordiga y sucederle a la cabeza del comunismo italiano. En el convenio secreto de Como, en 1924, comparó en sentido negativo a su adversario con Trotsky y en 1926 venció en el Congreso de Lyon bajo el lema de la 'bolchevización del partido'» (3). Luego vino el período del exilio y la cárcel, sus relaciones con Togliatti, sus primeras críticas de la «unidad y disciplina mecánicas y coactivas», su idea del «partido nuevo», hoy de moda, su «pluralismo» y su idea de la «rotación» teórica, su reivindicación de la hegemonía cultural como base del proceso revolucionario. Todo, naturalmente, al servicio de una «totale, integrale civiltà» con una «struttura di pensiero completamente autonoma e indipendente, in antagonismo con tutte le filosofie e religioni tradizionali».

Más de una vez Gramsci ha analizado el tipo de relaciones «orgánicas» entre el «partido» y los intelectuales (4). En esta configuración de conexiones, que multiplicarán un nuevo tipo de hegemonía cultural de carácter revolucionario, el intelectual aparecerá en su papel de «persuasor permanente». En el espíritu de esta nueva hegemonía se elaboran nuevos «intelectuales orgánicos», cuyo cometido consiste en la «asimilación y conquista ideológica de los intelectuales tradicionales». De esta forma, la clase intelectual llega a ser una clase dirigente en cuanto síntesis técnico-cultural, de «especialistas» y «políticos». En otro trabajo, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Gramsci vuelve a esta cuestión en 1930, en un clima dominado en Europa por la crisis de la inteligencia como clase social y política. Clima reflejado en los libros como *La trahison des clercs* (1927), de Julien Benda; *Ideologie und Utopie* (1929), de Karl Mannheim, y *Rebelión de las masas* (1930), de Ortega y Gasset (5). En un ambiente en que los intelectuales se apartan del destino de una Europa «decadente» y la «traicionan» en su evolución crítica liberal y burguesa, Gramsci se acerca a esta clase y configura

(3) Cfr. ALDO RIZZO: «L'eurocomunismo e Gramsci», en *Nuova Antologia*, Roma, febrero 1977, pág. 178.

(4) Cfr. ANTONIO GRAMSCI: *La formazione degli intellettuali*, en CARLO SALINARI y MARIO SPINELLA: *Il Pensiero di Gramsci*, Editori Riuniti, Roma, 1975, págs. 324 y sigs.

(5) Cfr. NORBERTO BOBBIO: *Politica e Cultura*, pág. 126.

su papel dentro de un proceso revolucionario capaz de conciliar, según él, la dictadura del proletariado, con la hegemonía de los factores culturales y morales distintos en todo caso del puro determinismo económico de tradición marxista y su análisis del trabajo intelectual dentro del esquema teórico de las superestructuras productivas. Se ha hablado, así, de un proceso de «sofisticación» teórica que Gramsci realizaba precisamente en función de la situación específica de la sociedad occidental decadente, en crisis, caracterizada por la «trahison des clercs». Los intelectuales en crisis dentro de su propia sociedad, encuentran una acogida orgánica en un nuevo proceso creador de una «visión del mundo» basada en el consenso a través de una hegemonía capaz de conciliar estructura y superestructura.

Política y cultura

El tema ha tenido sus variaciones más complejas. Se ha centrado en las conexiones entre política y cultura, más concretamente entre los intelectuales y la política. Se ha visto en los intelectuales una clase específica cuya función consistiría en una vocación de *síntesis*. En su famoso *Discurso del Rectorado* de 1933, Heidegger veía en el intelectual la categoría de la *autoafirmación*. Así suena el título mismo del *Discurso del Rectorado*, pronunciado por Heidegger en Friburgo el 27 de mayo de 1933: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Pero la vocación de síntesis la veía Heidegger a la manera de Platón. En su *Introducción a la metafísica* (1935), Heidegger se referiría concretamente a la esencia de la *polis*, algo más que Estado o ciudad, elemento integrador, originario, origen y destinación del hombre, al cual pertenecen «dioses, templos, sacerdotes, fiestas, juegos, poetas, pensadores, rey, consejo de ancianos, ejército, marina». No se puede recordar mejor a Platón. La *República*, de Platón, serviría para esclarecer el tan discutido y tan poco comprendido *Discurso del Rectorado*, de Heidegger (6). En este espíritu conviene evocar las palabras de Heidegger: «El esplendor y la grandeza de este comienzo que es ruptura, lo comprendemos plenamente si llevamos en nosotros la sangre fría profunda y vasta de la antigua sabiduría griega: *toda grandeza está en la tempestad.*» Es el filósofo, no el ideólogo, el que habla. El filósofo, no el clérigo en busca de un amo, es el que busca la compañía de los suyos para interrogarse sobre la política: preso-

(6) Cfr. JEAN-MICHEL PALMIER: *Les Ecrits politiques de Heidegger*, Ed. L'Herne, París, 1968, págs. 160 y sigs.

cráticos, Platón, Schopenhauer, Nietzsche. Apela a la grandeza, al peligro, como fuente de salvación. Busca, en su tiempo, la esencia del trabajo, de la ciencia, de la Universidad, de la política, del ser del hombre. Su lugar, como el de Platón, está en Atenas, no en Siracusa. Sus contemporáneos sí, están buscando siempre el camino de Siracusa, del «alma pobre» de Dion, para colocar su inteligencia al servicio de la política. Ralf Dahrendorf ha realizado en este sentido un análisis sociológico bastante lúcido, al trazar las líneas maestras de la *inteligentzia* germana en sus relaciones con la política. Distingue de esta forma una actitud *clásica* representada por Goethe y el intelectual de acuerdo con la clase dominante; la actitud *romántica*, representada por Hölderlin y su célebre afirmación: «¡Qué me importa el naufragio del mundo; no conozco otra cosa que mi isla feliz!»; la *actitud trágica*, la del autosacrificio y la emigración; y la *actitud crítica* de la inteligencia representada por Max Weber, Georg Simmel, Karl Mannheim, Schumpeter (7). Pero incluso en la actitud de última hora de una *inteligentzia* crítica, Dahrendorf observa una cierta distanciaci3n del intelectual europeo, que no quiere ser el «buf3n» de la política y del Estado y no quiere reducir su papel al *status igualitario* que Lipset observa en el intelectual americano, que, por otra parte, según Galbraith, adquiere con cada vez mayor fuerza un espíritu de clase e incluso de casta, con poderoso peso en la sociedad industrial. El tema reactualiza la célebre fórmula de Julien Benda contra la «traici3n de los clérigos» de la sociedad occidental contemporánea. Más que a las tensiones de su época, la tesis de Benda se aplica a la situaci3n epigónica de nuestro tiempo. Entonces Europa nutría aún la ilusi3n de ser Europa, una Europa presente en el mundo, con su fuerza, con sus ideas, con el entusiasmo futurista de su técnica y su ciencia aplicada. Por todo ello conviene ver en obras de Julien Benda, como *La trahison des clercs*, *La fin de l'éternel* y *La France byzantine*, un conjunto de obras proféticas que denuncian la esterilidad de los clérigos de derecha e izquierda, su naciente tentaci3n totalitaria de ambos signos. Tras todo ello está una cierta característica estética, formal, alejandrina, de la misma cultura europea. Tras ello está igualmente la poderosa retórica de uno u otro signo, empleada por los intelectuales que adoptan el tono específico de los clérigos. Son los «salvadores» de la patria, de las ideologías de diverso signo, protagonistas de las conquistas revolucionarias. «Eschyle et Sophocle n'ont pas consacré toute leur vie à sauver leur patrie», comenta Benda en uno de sus libros, donde

(7) Cfr. RALF DAHRENDORF: *Gesellschaft un Demokratie in Deutschland*, Piper Verlag, Munich, 1965.

recomienda a los intelectuales perseguir la vocación de *fuir l'événement* y seguir el ejemplo de Aristóteles, Spinoza y Kant, que se «han ocupado fuertemente de política», pero han sabido colocarse fuera de la situación (8).

Ni siquiera la dimensión de los acontecimientos modernos justifica, según Benda, el que los filósofos y los intelectuales les den la importancia que les dan, subordinarse a ellos, someterse a las exigencias de la política o creerse en situación de ser protagonistas de la política misma. Tanto el dogmatismo maurassiano como la revolución surrealista, Benda los somete a los mismos ataques. Y sus ataques, su fervor dialéctico, conservan hoy su plena actualidad; prueba de ello, como observa Etiemble, la resonancia que tiene en 1977 la reedición de las obras de Benda, que hicieron furor en los *années folles*, como su apasionante autobiografía. Traición de los valores, la misma en los años veinte que ahora. En realidad, nuestra época es una vasta repetición del espíritu de «vanguardia» de hace cincuenta años. «Ni la patria, ni la clase, ni la raza son, para el Benda de la *Traición*, valores que un clérigo pueda impunemente celebrar o servir» (9). «Haciendo esto él se laicizaría, se militarizaría, no pensaría más.» El clérigo tiene que defender la libertad, la justicia, la verdad, el valor, y nada de ello se puede defender desde una servidumbre de carácter político.

Para Etiemble las ideas de Benda conservan hoy una «cruel pertinencia» y actualidad por cuanto «son siempre las ideologías, a saber, los pensamientos deformados por las pasiones colectivas que gobiernan a los hombres o, mejor dicho, los sujetan». Todo ha llevado a un nihilismo intelectual, motivado, según el Benda de *La France byzantine*, por las ideologías en pugna que los clérigos han ido adoptando en el último medio siglo. La misma literatura de creación se ha ido convirtiendo, en el espíritu del nihilismo intelectual, en un auténtico «lirismo ideológico». En realidad, todos los movimientos de vanguardia han tenido una adscripción ideológica. Del futurismo nació en realidad el fascismo, el surrealismo, el expresionismo, el cubismo se identificaron en gran parte con la ideología revolucionaria del comunismo en Occidente.

Discurso dogmático

Abellio ha evocado en otros términos el drama de la clase intelectual de Occidente, dentro de una sociedad que ha vivido en profundidad la gran

(8) Cfr. JULIEN BENDA: *La fin de l'éternel* (prólogo de ETIEMBLE), Ed. Gallimard, París, 1977, págs. 30-31.

(9) Cfr. ETIEMBLE, *ibid.*, pág. 9.

crisis económica de 1929, que tuvo consecuencias enormes en el proceso revolucionario, y cuyos términos, de carácter igualmente revolucionarios, se reelaboran ahora como consecuencia de una crisis económica hoy de carácter verdaderamente planetario. La inteligencia, que ha abandonado su puesto auténtico, siente como ninguna otra clase este sentido de ruptura. En 1935, con este sentimiento divide sus energías entre las ideologías entonces en pugna. Hoy, de cara a finales del milenio, concentra sus fuerzas al servicio de una sola ideología, en apariencia triunfante, buscando salidas cada vez más radicalizadas, rechazando todas las instituciones que en realidad pudieran crecer y afirmarse al amparo de la libertad. La nueva traición de los intelectuales consume en realidad la traición, el divorcio, con la libertad del hombre. Se multiplican las formas y rostros del humanismo, pero el humanismo de la libertad y del hombre humano permanece sofocado bajo una montaña de confusiones mentales y semánticas. La dialéctica, frecuentemente proclamada como principio racional, está sacrificada a variadas formas de misticismo irracional. La clase intelectual, que proclama su adhesión a una conciencia revolucionaria de masas, no sabe resistir en los momentos decisivos a su tentación estética, a su elitismo, a lo que Abellio llamó su «aventurismo». Así la «física» racional del marxismo participa continuamente de las fuerzas «psíquicas», irracionales, que reprochan en la actitud mística de los fascismos. Todo envuelto en el método «jesuítico» de la dialéctica de una razón de Estado, envuelta en el manto de unos principios revolucionarios inmutables.

A las denuncias suceden las recaídas. Un sentimiento de rebelión está en marcha. Véase si no el 1968. «En Praga, como en Berkeley y en París —escribe Abellio—, destacó una minoría intelectual combativa de un tipo nuevo, que se evadía de las normas y las palabras de orden, puramente materiales o psíquicas del obrerismo, concretamente en lo que concierne a la libertad de expresión, de don y de juego que requiere todo pensamiento. Contra el discurso dogmático del marxismo, realizase un verdadero retorno a la palabra. Lo más notable en la brutal reacción de los dirigentes soviéticos fue entonces la falta de imaginación, un defecto de apertura que ponía de manifiesto, una vez más, este miedo o este desprecio por la inteligencia que les lleva desde entonces a encerrar en asilos psiquiátricos y a destruir por la droga a sus opositores intelectuales. ¿Se trataba acaso sólo del signo de una incapacidad personal de los dirigentes del momento o, al contrario, de una incapacidad esencial que afecta al sistema mismo y, para decirlo todo, del fracaso de una cierta concepción del hombre que el marxismo se ha hecho y que le limita irrevocablemente? Desgraciadamente, es esta segun-

da respuesta la verdadera. Conviene darse cuenta, en efecto, que en el curso de su ya larga historia el marxismo ruso-europeo no ha querido nunca abordar el problema de las relaciones del proletariado obrero con las del proletariado «intelectual» y no ha reaccionado incluso en este campo sino mediante exclusiones, encarcelamientos, ejecuciones sin número» (10). Durante un siglo el marxismo no ha cambiado los términos radicales del problema. El sigue, en esencia, la pauta de la doctrina de Marx en lo referente a la ontología del trabajo manual, mecánico o intelectual. «Ni Lenin, ni Rosa Luxemburg, ni Lukács, ni incluso Gramsci habían propuesto antes de la época aludida (1960) retoques fundamentales al conjunto de la doctrina» (11).

La generación estudiantil de Occidente pretende dar una vuelta verdaderamente revolucionaria al problema. Ya no es la producción concepto esencial en Marx, sino el consumo, lo que ofrece una perspectiva de definirse revolucionariamente al proletariado intelectual. Se plantea una vez más la cuestión de la inteligencia oscilando entre su valor de mercancía y su valor de creación. Los viejos esquemas dialécticos, con toda su apariencia de rigor, se sustituyen, insinuando más o menos violentamente tonalidades y actitudes afectivas, «psíquicas» de carácter «fascista», que se enfrentan con la evolución insospechada del capitalismo, con la «sociedad mística de la opulencia». Las nuevas actitudes psíquicas de carácter revolucionario se enfrentan con la utopía tecnocrática, con el «sistema cerrado» de las nuevas formas de capitalismo y comunismo. Hay tendencias claras —véase el grupo francés «Utopía» que encabeza Jean Baudrillard y cuya doctrina analiza como valor sintomático Abellio— que rechazan el concepto de mercancías que el marxismo había aplicado al trabajo y la creación intelectual, desde Marx hasta Lukács, y la reciente escuela neomarxista de tendencias más o menos estructuralistas. La tecnocracia, tanto capitalista como marxista, intenta realizar una adaptación mediante un tipo de revolución «que opera una especie de destrucción simbólica de todas las relaciones sociales ya no en la propiedad de los medios de producción, sino en el dominio del código». La «economía política» es sustituida por el «signo». La simulación y el juego reinan. Una utopía gigantesca domina los psiquismos mediante el manejo de los signos. Culturalmente, en el centro de la cuestión está la publicidad y la alfabetización total. Se alcanzan situaciones límites. La misma situación de «entropía máxima» caracteriza la absoluta falta de lectura a una «sociedad donde todo el mundo saber leer y no lee sino libros banales». Se trata entonces de

(10) Cfr. R. ABELLIO, *op. cit.*, págs. 155-156.

(11) *Ibid.*, pág. 156.

otra entropía. ¿Cabe decir que es ésta «superior»? En la esfericidad de la estructura absoluta esta última palabra pierde su sentido. Simple efecto del tiempo que corre, la entropía «física» deviene entropía «psíquica». Esta noción de la calidad de la entropía es esencial (12).

Saber y poder. Sexo

Se trata de un proceso nivelador que ha pretendido sostenerse en esquemas dialécticos revolucionarios que los intelectuales han aceptado y han sostenido con su autoridad moral, pero que significa una degradación de la inteligencia en la cual la responsabilidad de los intelectuales, al servicio de las ideologías, es grave. De ella se puede hacer ahora un balance. Los intelectuales han ido desertando sus posiciones, aceptando y difundiendo varias *Vulgatas* ideológicas. Así se explica cómo, para los intelectuales encuadrados en el sistema ideológico en auge, toda denuncia de la tiranía, los excesos, el terror de un gobierno que pretende extraer su legitimidad en un proceso revolucionario, implica una «culpa objetiva». El tema lo trata sugestivamente Sartre en *Nekrasov*, pero las cosas pasaban hace veinticinco años. Y no han cambiado. Muchos intelectuales de Occidente, buenos defensores del eurocomunismo, mantienen la misma actitud ante Soljenitsin y los disidentes rusos o de los países del Este. La situación no ha variado desde que Sartre denunciaba por un lado la «parada» del marxismo en la burocracia y la jerarquización, la institucionalización con un pensamiento burocratizado y jerarquizado, y por otro lado testimoniaba la «infalibilidad» del Partido Comunista. Sigue en pie, pese a todas las aventuras de la dialéctica, el «ultra-bolchevismo» de los intelectuales de Occidente, que denunciaba hace veinte años Merleau-Ponty en su polémica con Sartre. Pero no es solamente la aceptación de la *Vulgata* marxista lo que caracteriza el abandono de la vocación intelectual. Lo mismo ocurre, y la misma base tiene, con la aceptación de la *Vulgata* tecnocrática, la integración en el sistema, la justificación mental y la filosófica de la tecnoestructura.

Este abandono implica, naturalmente, una serie de contradicciones. La «inteligentzia» se legitima a sí misma por su adhesión a una ideología, a un partido de férrea disciplina, a una *Vulgata*. Pero al mismo tiempo denuncia las contradicciones de la ideología a la cual pertenece en cuanto «inteligentzia», reconociendo como única verdad histórica posible la que está

(12) *Ibid.*, pág. 164.

contenida en los términos del Poder como tal, o como proceso en la praxis estratégica y táctica de la conquista del Poder. A esta situación absurda, contradictoria y filosóficamente estéril, se debe la aparición, dentro del proletariado «intelectual» de grupos cada vez más radicalizados que en el caso concreto de la ideología comunista se manifiestan como «marginados», aun conservando los signos, pero denunciando el conjunto sistemático que, por una vez, nos presenta unidos, en la cohesión de sus elementos físicos y psíquicos, comunismo, capitalismo y fascismo. Así, la inteligencia europea, a pesar de algunas débiles protestas y denuncias, sabe acompañar el «saber» en su integración en el «poder». Para Foucault concretamente, el saber es históricamente marxista. Nadie lo dudaría al leer su último testimonio: «Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar un conjunto de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin colocarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En el límite, podríamos preguntarnos qué diferencia puede haber entre ser histórico y ser marxista.» Para Foucault la voz de Nietzsche ha callado. Nietzsche era la filosofía del poder, Marx es el discurso del saber. Pero la articulación entre saber y poder es, para Foucault, evidente. «He intentado, confiesa una vez más, hacer aparecer una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder. Conviene no contentarse con decir que el poder tiene necesidad de tal o cual descubrimiento, de tal o cual forma de saber, sino que el ejercicio del poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza» (13). Saber y poder adquieren así su integración en una ideología que sabe «hacer historia». Pero la posición de Foucault conviene considerarla en un contexto más amplio. Por un lado está la actitud de los intelectuales ante el hecho político e ideológico. Por otro lado, la convergencia que Foucault realiza, en su última fase especulativa, entre poder, saber y sexo.

Acheronta movebo

Después de explorar a través de los meandros del saber la historia de la clínica, de la locura y de la prisión, dejando de un lado el saber mismo sobre cuya arqueología Foucault ofreció hace algunos años un estudio que fortaleció, al lado de *Las palabras y las cosas*, su prestigio especulativo, ahora penetra de lleno en los dominios de la sexualidad, cuyo «dispositivo» lo

(13) Cfr. CHÂTELET, DERRIDA, FOUCAULT, LYOTARD, SERRES: *Politiques de la Philosophie*, Ed. Grasset, París, 1976, págs. 171 y sigs.

quiere configurar como una auténtica «scientia sexualis». Esta vez el «rigor sistemático», que Lefebvre denuncia brillantemente en su crítica de la ideología estructuralista, ofrecerá, sin duda, sus mejores armas a los adversarios antinomialistas de la famosa corriente francesa.

El marco sigue siendo el del antihumanismo. El esquema es más o menos éste. La represión y la censura en los dominios de la sexualidad nacen con la burguesía. Como la ley moderna, la prisión y la pena de muerte, productos de la burguesía naciente y luego dominante con la hipocresía burguesa de estilo «victoriano», la sexualidad se aleja definitivamente de una mentalidad abierta hasta el siglo XVII, es confiscada por la familia, concretamente los padres, reducida al silencio. Es la crónica de una represión constante. Los personajes de la vida sexual en la edad «victoriana» serían los padres, la prostituta, el cliente, el chulo, el psiquiatra y su histérica.

Freud y el psicoanálisis se enfrentarían con esta realidad con extremada circunspección, una precaución constante, restringida al espacio cerrado que va del diván al discurso. Seguimos siendo «victorianos» y el sexo sería el verdadero discurso, el saber abocado al porvenir, un porvenir libre de los viejos pudores. La nueva «Física» habrá de ser la «Física del sexo». *Acheronta movebo*. Una nueva energía rebelde será liberada de sus ataduras seculares. Quedarán atrás los dos grandes momentos de ruptura en la historia de la sexualidad. El siglo XVII con el nacimiento de las prohibiciones y el siglo XX con el nacimiento de los mecanismos de la tolerancia. Esta última sigue al «hogar hegemónico» de tipo «victoriano», basado en la sexualidad universalizada a través de un estricto sistema de diferenciación. Según Foucault, para quien existiría una sexualidad burguesa y otra proletaria, absolutamente diferenciadas, la gran caza al incesto y sus prácticas nace en la edad del psicoanálisis. Para nada le valen, si acaso lo tiene, el recuerdo de las leyes de Augusto o el mito de Fedra, que atraviesan como un hilo de fuego toda la civilización occidental.

Pero si el sexo, así configurado, es voluntad de saber, no es menos, en la eleática visión foucaultiana, voluntad de poder. No a la manera dinámica, nietzscheana, proclamada, incluso, aquí por algunos. La edad de la tolerancia sexual, correspondería, así, a la edad de la tolerancia como fuente de poder y de la normativa legal. *Surveiller et Punir*. Unidos en la misma crítica, de la edad moderna y de la modernidad, poder y sexo, si son nostalgia de futuro, son también nostalgia de una edad anterior. La Edad Media. Foucault va más allá de Georges Bataille. Pero prescindiendo de las fuerzas primordiales y buscando el discurso a través del cuerpo. Carne y cuerpo removiendo el mundo. *Acheronta movebo*.

Represión, poder y sexo constituyen hoy las lógicas hipótesis de trabajo del filósofo integrado en un amplio dispositivo ideológico. Una tecnología política compleja une, según el filósofo, el dispositivo ideológico con el dispositivo de la sexualidad. Burguesía, proletariado, clase dominante, ideología dominante, dispositivo del poder represivo y dispositivo de la sexualidad represiva, van juntos. Estableciendo diferenciaciones caracteriológicas, que deberían ofrecer los elementos del análisis histórico que hace posible la integración de la inteligencia en los dispositivos del poder, y sus relaciones de causas y fines. El filósofo ideologizado descubre en el área de la política una auténtica «descalificación de la muerte». Al viejo derecho de «hacer morir», en la estrategia atómica de la disuasión y de la sexualidad liberada, en la íntima conexión con el Poder, se sustituye el poder de «hacer vivir». La lógica nueva del poder consiste en la función de «gestión de la vida» que hace difícil la «aplicación de la pena de muerte». Para un poder de este tipo, la pena capital es a la vez el límite, el escándalo y la contradicción (14). Sexualidad, saber y poder, indican hoy lo que la nueva filosofía europea de finales de siglo y milenio define como un humanismo moderno integrador e integrado con su rostro oculto en el rostro visible de la ideología y la política. Se plantea, una vez más, la cuestión de la presencia de los filósofos en la política.

Los filósofos y la política

La historia nos ofrece tristes ejemplos de la presencia de los filósofos en la política. Las aventuras de Sócrates, Platón, Séneca, Moro y Campanella, en sus relaciones con tiranos o monarcas están allí, vivas aún en la memoria de nuestra cultura, proyectadas en la figura del «profeta desarmado» que al atribuirle Maquiavelo al místico Savonarola, no dejaba de pensar en sí mismo y en sus propias relaciones con la *praxis* política, tan manejada hoy por teóricos a diestra y siniestra, pero también valorada en lo que es, con inteligencia suma por el propio Secretario Florentino.

Al defender ahora en su último, apasionante libro, la causa de una Europa decadente, Raymond Aron recoge una vieja fórmula de Sartre, cuando afirma que «el marxismo es la filosofía insuperable de nuestro tiempo». La analiza y señala en la actitud de los intelectuales de la Europa llamada libre

(14) Cfr. MICHEL FOUCAULT: *La Volonté de Savoir*, Ed. Gallimard, París, 1976, página 181.

uno de los fenómenos de oportunismo ideológico y de sumisión a una ideología dominante, que acaso más que nada contribuye a definir la situación de la inteligencia europea. El tema de la incontenible indignación de Aron ante este fenómeno de conformismo ideológico está relacionado con el volumen reciente titulado *Políticos de la filosofía*, cuya lectura es sin duda imprescindible para analizar la situación. Naturalmente que, para ello, para efectuar una valoración exacta de lo que ocurre, sería necesario hacer algo muy difícil en este instante. Sería necesario, como notaba Ernst Jünger en sus excelentes *Graffiti*, tener la capacidad interior de salir de la situación misma. Un esfuerzo que seguramente resultaría imposible. Así lo demuestran las confesiones ideológicas ya citadas de cinco importantes filósofos franceses: Châtelet, Derrida, Foucault, Lyotard y Serres. Uno tras otro se disponen a analizar el buen uso de la historia de la filosofía, la función del «cuerpo de los filósofos hoy, su actual horizonte teórico, su sistema», su actitud ante una sociedad y un Estado de naturaleza represiva.

Se pretende en apariencia darnos una idea de las «políticas» que cada uno de los filósofos citados defienden, como filósofos. En realidad, de sus confesiones emana la adhesión a una filosofía dominante. Todo ello, para que ellos, los filósofos de hoy, escapen al destino de Sócrates, el que «murió por querer hacer política». Para que el ciudadano deje de matar al filósofo, el método parece sencillo. Basta con que el filósofo se integre en la ideología dominante. Haciendo suya la afirmación de Châtelet que la historia de la filosofía «es indisoluble de una historia de las ideologías»; la de nuestro apreciado amigo Derrida, que denuncia la «cadaverización» del «cuerpo» de filósofos y la nueva iluminación ideológica de los filósofos que se abren a la política; la de Serres y su apelación al «reloj de la historia mundial»; la de Foucault, que expresa su identidad con Marx, sin necesidad de citarle, como el físico que «hace física sin sentir la necesidad de citar a Newton y a Einstein».

Esta es la situación. Para enjuiciarla en lo que es, conviene salirse de la propia situación. El problema es ¿cómo? Ella está allí tensa, toda ella fiel a un sistema en apariencia seguro de sí mismo. En nombre de todas las desacralizaciones posibles, asistimos a la singular construcción de lo que Aron llama la «Europa mistificada». A intelectuales y filósofos la nueva ideología ha conferido una misión histórica. La seducción ha sido constante y se puede decir que hoy alcanza el cénit. A los disidentes del Este el paisaje que se les ofrece es un desolador paisaje lunar. No es extraño que en su alma renazca, pese al calvario sufrido, el irrefrenable deseo melancólico del retorno a la tierra del dolor. Mientras tanto, filósofos, intelectuales de Occidente,

recuerdan con su actitud el viejo verso chino que el gran Ezra Pound traducía antaño, verso «dulcemente satírico»: «Canta el gallo, los cortesanos ya se amontonan en la antesala.» Porque hoy la inscripción en las filas de la ideología dominante vale a colocarse en la antesala del poder. Luego llegará la hora del canto de nostalgia de la perdida libertad. Pero esto sería otro cantar. En este contexto convendría tener en cuenta la vuelta de cierta inteligencia europea que se lleva a cabo concretamente ahora, en este año de 1977, y que echa una luz especial sobre las relaciones entre los intelectuales y la política. Se trata de una vuelta que se presta a una reflexión primordial. Esta reflexión nos mueve a afirmar que nunca, en la marcha desenfundada de una actualidad devoradora de sí misma, las etapas del pensamiento y las actitudes ideológicas se han quemado con tanta rapidez como en estos tiempos.

Alternativa socialista

Se ha puesto de moda en Francia, a lo largo de estos últimos meses, la actitud de un joven grupo de intelectuales que fueron en cierto modo protagonistas universitarios o en todo caso participantes en los acontecimientos de mayo de 1968 en París, un momento que —por muy olvidado que esté— no deja de pesar en la realidad subterránea de la conciencia colectiva. Se trata de un grupo autodenominado con cierta retórica, tan peculiar en la evolución última de la cultura francesa, los «nuevos filósofos». El movimiento que ellos representan, y que insinúa una nueva y original crítica interior de las posiciones marxistas desde unas posiciones neoespiritualistas, merecerá sin duda alguna vez una reflexión aparte.

Reflexión que vendrá a completar lo que veníamos diciendo en otro lugar al comentar el libro de Jean-Marie Benoist, *Pavana para una Europa difunta*. Benoist es uno de los componentes del grupo, junto con B. H. Levy, Ph. Nemo, Lardreau, Glucksmann y Jambet. Lo que nos parece interesante, en cuanto exigencia de un análisis inmediato, es una indiscutible intensidad de la inserción de las tensiones culturales renovadas, en la nueva dinámica de la política y la democracia.

En este sentido, la situación francesa se presta a un paralelismo mucho más patente de lo que parece con la situación española. Hay cierta propensión a acercar el actual momento político español en la etapa de una democracia en gestación y en marcha, a la correspondiente situación italiana. En ciertos aspectos existen evidentes semejanzas. Parece, en otras palabras, que España ha quemado a grandes zancadas en un año treinta años de vida política de-

mocrática italiana. Andreotti es evocado para definir cierta dinámica de la actual política española, y el «compromiso histórico» gramsciano, contra el cual se lucha en Italia desde los tiempos de De Gasperi, parece adquirir ciertas tonalidades verosímiles entre nosotros.

Pero el paralelismo con la situación de Francia en víspera de unas elecciones decisivas no deja de prestar sus atractivos. Los veinte años de gaullismo están allí para justificar este paralelismo, como están a la vista dos situaciones, que se centran en una perspectiva común: la que ofrece en ambas situaciones, la alternativa socialista. Alternativa orgánica, basada en cuadros internos indiscutibles, que se enfrentan en ambas situaciones con bloques políticos de procedencia y coherencia dudosa. La diferencia es paradójicamente sólo de índole tensional. Mientras de cara a las elecciones francesas de 1978 las fuerzas políticas de tradición gaullista, conservadora, tecnocrática, con cierto desprecio autosuficiente frente a notables pulsiones ideológicas, fuerzas políticas completadas por una amplia ofensiva cultural, social y religiosa se preparan para un gran combate que pretende enfrentarse con la alternativa socialista; en España, esta alternativa ha entrado —en un ritmo sorprendente, frenético, aunque serenamente aceptado por los condicionamientos mismos de una situación radicalmente nueva— en una normalidad que difícilmente nos haría prever un revulsivo de la fuerza y la amplitud que ofrece la Francia del verano de 1977. Cuando aludíamos antes al grupo de los «nuevos filósofos», herederos del espíritu de mayo de 1968, lo hacíamos porque su posición, junto con la de tantos otros grupos intelectuales de actualidad, tiene un peso indiscutible en la marcha de la alternativa socialista. Mitterrand promete aclarar su posición ante éste y otros grupos intelectuales. Lo mismo hace Giscard, que recibe a los «nuevos filósofos» en el Elíseo. En un libro reciente titulado *Contra la nueva filosofía*, de François Aubral y Xavier Delcourt, se denuncia, en relación con la posición sociológica de los «nuevos filósofos», «mucho prensa, mucho ruido y mucho frenesí publicitario». Políticos de un lado y de otro de la «alternativa» pretenden atraer de su lado a estos nuevos «gurús», «chino-gauchistas», «metafísicos», «herederos del 68».

Lo cierto es que pese a la perspectiva mayoritaria de una izquierda socialista, los nuevos intelectuales franceses, algunos procedentes de posiciones estructuralistas, producto otros de un comunismo utópico, rechazan la alternativa socialista. Jambert y Lardreau llegan a decir: «La izquierda ya no tiene literalmente una política. La izquierda está ahora en la tecnocracia.» Para Glucksmann, la verdad de la izquierda es el «archipiélago Gulag». Para Clavel, el denigrado antikantiano discípulo de Lacan, la izquierda, es decir,

el socialismo en el Poder, haría una política de derechas. A su vez, Félix Guattari, coautor con Gilles Deleuze del famoso libro del antipsicoanálisis estructuralista *Anti-Edipo*, acaba de publicar una serie de artículos con el título «La gran ilusión. Allende y aquende el Estado», cuyo eco ha sido notable. Se denuncia el programa de Mitterrand, que proclama un Estado fuerte, para crear las futuras condiciones de la autogestión. Guattari recuerda que programas de este género han llevado al socialismo, durante los últimos cuarenta años, a otros tantos «retrocesos», «compromisos» con los partidos burgueses, «consolidación del capitalismo». A todo ello corresponde una incesante consolidación del *aparato* del partido, endurecimiento, burocratización. La alternativa socialista aparecería de esta forma como un triunfo de la izquierda reformista, con búsquedas de nuevas formas de consolidación del capitalismo. Y tras esta alternativa, que para Guattari —que se confiesa fiel seguidor de la tradición del 1968— habría que perfilar otra, auténtica según él, en que la utopía iría, como tantas veces en la Historia, al asalto de la realidad, con una «revolución que no se referiría solamente a los aparatos políticos, sino que pondría en tela de juicio todos los mecanismos, incluso los más moleculares de la sociedad».

La alternativa socialista es, sin duda, en virtud de posiciones orgánicas de la «Realpolitik», algo que se perfila concretamente, tanto aquí como en Francia. Pero conviene no perder de vista que tras ellas otras alternativas están dispuestas al asalto en nombre de la «gran ilusión», o en nombre de otros nombres.

Política e interpretación

Vuelve aquí un tema específico de nuestro tiempo, que es hoy, de hecho, el tema de nuestra inteligencia filosófica. Nos referimos a la interpretación, aplicable a la política, privilegio excelso de la actual inteligencia europea (15). Los intelectuales han abandonado la poesía, único campo incontaminado de la inteligencia creadora, han querido llevar la poesía misma a los dominios de la política, de la ciencia y la interpretación. Política, ciencia, interpretación, han abierto la vía de su servidumbre a las ideologías.

Pocas veces se nos puede renovar la inteligencia de la política a la luz de un tratado de las pasiones, con la fuerza persuasiva, la captación estética

(15) Cfr. JORGE USCATESCU: «La imaginación política», en *Estructuras de la imaginación*, Ed. Reus, Madrid, 1976.

y la iluminación interior que se desprende del segundo tomo de *Memorias* de Raymond Abellio, de apasionante lectura. Toda la tensión política de un siglo, abierto desde sus entrañas a los holocaustos, a la anarquía y a los meandros de una gnosis plural, se mueve sobre el eje trágico racionalidad-pasionalidad. La propia aventura personal de Abellio se nos antoja aquí un puro pretexto para revelarnos las pulsaciones de una estructura absolutamente determinante de aquellas tensiones, de aquel permanente movimiento pendular entre la razón dialéctica y la pasión psíquica. Nadie ha intentado siquiera centrar antes el problema en estos términos, tan originales, tan patentes, tan vivos, tan alucinantes en su propia evidencia. Toda especulación ideológica —y las especulaciones ideológicas han abundado como fruto maduro de las convulsiones y las tormentas— se mantiene siempre a gran distancia del diagnóstico que aquí se nos brinda.

Nuestros problemas, nuestras vivencias, nuestro drama, que se centra en la pleamar de la anarquía, acceden a una clara interpretación política del juego permanente característico de este siglo, entre los factores racionales y los factores pasionales. La primera conflagración mundial moviliza y enfrenta como una de sus grandes motivaciones y consecuencias, las fuerzas psíquicas y pasionales con las fuerzas racionales. Estas últimas configuran su método, su plan, su acción revolucionaria. Todo ello con el fin de eliminar las alienaciones colectivas. Pero, contrariamente a lo previsto, todas estas alienaciones no solo no desaparecen, sino aumentan, se apoderan con una fuerza incontenible de todo esquema racional y lo pulverizan. Los sistemas que arrancan su fuerza del método racional, operan con reducciones arbitrarias y provocan una polución intelectual que infecta la autosuficiencia de las ciencias del hombre. Tras los sistemas se oculta la fuerza de una gnosis absoluta, dominadora de un siglo que proclama la racionalidad como marco de salvación. Tras la gnosis absoluta, la explosión de las fuerzas psíquicas invade todo proceso político, en nombre de la realidad y sus exigencias, y todo concluye en lo que Abellio llama las «tres» guerras mundiales, destinadas a cerrar un gran ciclo de la Historia. El hombre acaba así crucificado, en su cuerpo, en su espíritu, en su alma. En este proceso, la carga principal la constituyen los pecados de la inteligencia creadora. Sus esquemas racionales han sido invadidos por elementos pasionales, afectivos, por psiquismos de inferior extracción. A esta invasión, la inteligencia europea ha intentado oponerle su estetismo, sus experiencias de vanguardia, su desprecio elitista que no podía ser ahogado por su integración demagógica en la llamada cultura de masas. La política ha ido contaminando todo. La inteligencia ha sido oscurecida en lo que tenía ella de más noble: su responsabilidad. El humanismo ha abrazado el crimen,

el terror y la sangre. La servidumbre de centenares y miles de intelectuales a los dictados ideológicos, ha sido única en la historia del *logos* de Occidente. Tras la tarea de la creación intelectual ha desaparecido el amor a la verdad. El intelectual ha dejado de salirse de la situación. Al contrario, ha proclamado su integración sociológica y ontológica en la situación, se ha encontrado inmerso en la situación. Pocas han sido las excepciones y su trayectoria no ha hecho sino poner de manifiesto la profunda caída del tiempo.

«Cuando las civilizaciones declinan, anota Robert Poulet, comienzan por entregar sus élites a todas las perversiones de la inteligencia.» En esta perspectiva, Abellio reactualiza la dialéctica de su estructura absoluta, como se ha visto ya, en la fórmula Este-Oeste. En virtud de ella puede él afirmar «que el fascismo europeo y el comunismo ruso siempre se han sentido ligados a través de una historia invisible, por una perfecta solidaridad de destinos», que el capitalismo de Estado es el sino final de Occidente confiado a los tecnócratas de la cuarta casta, que el misticismo se ha apoderado de la verdadera dialéctica. La misma bipolaridad de estructura Este-Oeste hace concluir a Abellio que la intelectualidad marxista será desde ahora china y no rusa. Y que la tercera guerra mundial está en marcha a partir de 1964, con la rebelión universitaria de Berkeley, intensificante de la guerra psíquica y de una forma de «revolución intelectual».

Norma y «logos»

Pero los desplazamientos polares no hacen sino aumentar el vacío por la deserción de buena parte de la inteligencia europea. Si voces resuenan todavía en el mundo, no es su voz la que representa la *norma* y el *logos*. No es su rebelión contra las tiranías reinantes y multiplicadas la que se manifiesta. No es el brillo de su ilustración la que mueve los arranques revolucionarios de las nuevas generaciones. Estos arranques se inscriben entre las reacciones biológicas, no son el fruto encendido de una palabra anticipadora, que proclama las exigencias de nuevas liberaciones o de la eterna libertad del hombre. Su degradación es manifiesta en las relaciones que ahora, por primera vez acaso en la historia, se establecen entre la libertad y la igualdad de los hombres. Hay una radical diferencia, decía una vez Ernst Jünger, este profeta singular y lúcido de la deserción de la inteligencia en sus tareas principales (lo escribía en sus singulares *Graffiti*), entre el estado en el cual se es igual porque se es libre y el estado en que se es libre porque se es igual. La inversión producida entre estos dos principios básicos de la condición humana, marca una

profunda esterilidad. La diferencia aludida es tan grande como la que distingue el día de la noche. «Allí donde los hombres libres son iguales, el carácter propio de la fisonomía subsiste en una amplia medida, e incluso se enriquece. Pero allí donde se es libre por cuanto igual a otros y en esta sola medida, es la mediocridad la que sirve de norma. Entonces el rostro se difumina o adquiere una sencillez zoológica. Los grandes exterminios de la Era Moderna se atienen a los genes, a la diferencia, cualquiera que sea. Que la masacre se haga en nombre de la clase, la raza o la ciencia, es lo mismo.»

Llegada a aceptar una de estas posiciones ideológicas, la inteligencia es capaz de afirmar abiertamente que se renuncia a las teorías e incluso a las ideologías. La *praxis* triunfa. Así tiene sentido lo que Sartre afirmaba una vez: el marxismo está acabado, el Partido Comunista es infalible. La disolución de la teoría en la *praxis*, la inteligencia europea la ha aceptado. Con ello no sólo se siente incapaz de salir de la «situación», sino que proclama archisatisfecha su privilegio de estar en la situación. Se complace en combinar el azar con la necesidad, dejando la libertad arrinconada en los armarios de la arqueología. Sabe adoptar un estilo planetario en cuya configuración la técnica, cristalización última de la *praxis*, es todo. En ella materialismo e idealismo cambian de signo. Hay una mística del materialismo y hay una indigna manifestación del idealismo. Millones de hombres han ido al holocausto en nombre de doctrinas materialistas. Por ello, uno y otro término han perdido su significación, porque la falta de *logos* y *norma* han invertido los términos en su autenticidad. Se ha intentado tantas veces, en el arte y en la filosofía, en la poesía y la literatura, espiritualizar la materia y esterilizar el espíritu. No bastan, para denunciar esta falta de *logos* y *norma*, las actitudes circunstanciales, pseudoespiritualistas, de algunos desengañados jóvenes leones de la «filosofía» francesa actual que han hecho su bastión de la Editorial Grasset, tales Jambet, Guy Lardreau, B. H. Levy, Guerin, Jean-Marie Benoist, André Glucksmann, Nemo. Se trata de auténticos nuevos clérigos de la Utopía, como lo es Feliz Guattari, compañero de Gilles Deleuze en la redacción de su *Anti-Edipo*, al denunciar la «Gran ilusión» socialista en Francia y su entrega al Gran Leviathan. Una gran confusión reina entre estos nuevos clérigos utopistas, «nuevos filósofos», «metafísicos», «chino-gauchistas», que exaltan al nuevo «Angel», denuncian una vez más al «Leviathan». Estos «nuevos clérigos» a la vez que denuncian a su modo toda tentación totalitaria, no se recatan en denunciar, como Clavel, a Kant y los «ridículos postulados de la razón práctica».

Se autodefinen como «gurús» y gnósticos de una nueva teología negativa, se proclaman «metafísicos», y pretenden sustituir la «experiencia de la Cruz»

de Pascal con la «experiencia crucial» de la angeología de Jambert. A los clérigos neopositivistas del estructuralismo oficial no hacen sino sucederles en el papel de «maestros» y «gurús» los clérigos de esta «nueva gnosis» francesa de 1977 heredera del espíritu de mayo de 1968 en Nanterre y la Sorbona. Resucita una vez más, sombra última de todas las experiencias y situaciones, la reencarnación de un «Hamlet europeo» que Twickenham evoca sobre las huellas de Valéry (cfr. *Las raisons dangereuses*, Ed. Hallier, París, 1977). Este nuevo Hamlet «medita sobre la vida y la muerte de las verdades. Sus fantasmas son todos los objetos de nuestras controversias. Sus remordimientos son todos nuestros títulos de gloria. Sucumbe bajo el peso de los descubrimientos, de los conocimientos, incapaz de sobreponerse a una actividad sin límites. Sueña con la pesada carga de recomenzar el pasado, con la locura de innovar incesantemente».

La situación es ésta. La inteligencia proclama ahora la necesidad de estar dentro de la situación, moverse y actuar dentro de ella, no salirse nunca de ella. Cuando bastaría un gesto, la intención sola, un acto de libertad y de amor para hacer precisamente esto: luchar por evadirse de la situación, buscar la luz oculta, la estrella que basta con verla en el océano de tinieblas. Jünger recuerda en sus *Graffiti* un breve cuento de Ljeskov, «A la orilla del mundo», donde el demonio tienta al mago siberiano y le enseña un hilo de agua en el hueco de su mano. «¿Dónde hay más agua, le pregunta, en el mar o en mi mano?». «En tu mano, le contesta el mago.» «Pruébalo.» «Te lo voy a probar. Según las apariencias, hay, en efecto, más agua en el mar que en tu mano. Pero cuando venga el tiempo de la destrucción cósmica y cuando del sol de hoy salga otro sol que consuma todo en su fuego, secará todas las aguas de la tierra, grandes y pequeñas, mares y ríos, y el monte Sumer se hundirá. Pero aquel que, viviente, haya apagado la sed de un hombre con un sorbo de agua o lavado las llagas de un mendigo, el puñado de agua de aquel hombre no podrán secarlo siete soles.»

¿Podrá captar el sentido de esto la inteligencia de la *praxis*, de la situación, satisfecha de su inmersión en el estilo planetario de la técnica, hormiga centauro en un mundo de dragones y titanes?

JORGE USCATESCU

