

Los intelectuales y el comunismo

EL PAYASO RIE

El intelectual está en la batalla. Buena ocasión para reír: en nuestra sociedad moderna, el intelectual es uno de los pocos personajes realmente cómicos que quedan. "El escritor es el Payaso", nos dice Jeanson al comentar a Sartre. (1) "Escribe para un público de opresores o de cómplices de la opresión, y si se propone remitir a sus lectores y espectadores a sí mismos, el público, en revancha, simula haberse divertido: sus representantes más eminentes hacen un buen papel y le procuran al escritor una situación privilegiada ("la inmunidad del bufón") en el seno de esa misma sociedad cuyos valores él pretende negar". Extraña, extraña y paradójica, esta rebelión de los intelectuales... Raymond Aron se sorprende. Ganan ustedes dinero, les dice, — o al menos, si hiciesen como yo, podrían ganarlo — y siguen haciendo mala cara. "¿Por qué tantos intelectuales detestan —o se expresan como si detestaran— una sociedad que les proporciona un nivel de vida honorable, habida cuenta de los recursos colectivos, no pone trabas en su actividad y proclama que las obras del espíritu representan los valores supremos? (2)" ¿Por qué no aceptaría el bufón la seriedad y la seguridad del empleo? Ante él se abren las grandes carreras nacionales y aún internacionales: representará a Francia, la Libertad, la Verdad, etc... lo cual produce un rendimiento inmediato y hasta asegura, en moneda americana, reservas útiles para una vejez que es, como todos saben, el momento terrible en los oficios del circo. —¿Por qué? Habrá que contestar a

(1) Sartre par lui-même (Ed. du Seuil).

(2) Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels* (Calmann-Lévy, p. 238).

esta pregunta. porque si la rebelión de los desheredados es escandalosa, la de los protegidos del espíritu es todavía más inquietante. Por cierto que el intelectual es impotente, por cierto que "la revolución está detrás y no delante de nosotros". (3) Pero el historiador menos enterado sabe perfectamente cómo han empezado las cosas: enciclopedistas que disertaban sobre la religión, sobre la propiedad, y sobre el hombre natural; un filósofo judío-alemán que teorizaba sobre el capitalismo inglés... y cómo han terminado: los *sans-culotte* al asalto de la Bastilla, obreros y militares al asalto del Palacio de Invierno. Por grotescos que sean, los debates intelectuales llegan a veces a contaminar la historia.

El intelectual, como todos, depende sin duda de la sociología y del psicoanálisis. Los sabios americanos y Raymond Aron tienen entera libertad para examinar la "insatisfacción" de los intelectuales, y señalar como causas la insuficiencia de los salarios, el retardo económico de Francia y su inferioridad política. "Habitados a hablar a todos los hombres, ambiciosos de un papel a la medida del planeta, los intelectuales franceses se ingenian para disimular el provincialismo de sus controversias bajo los residuos de las filosofías de la historia del último siglo (4)". Observémoslo al pasar: Aron, al tratar de explicar por qué tantos intelectuales franceses son comunizantes, utiliza el grado más vulgar del análisis marxista: ¡es a causa de las infraestructuras! Sartre escribe en una Francia que ha pasado a un segundo plano, ¿y después? La Prusia de Hegel, la Dinamarca de Kierkegaard, ¿eran entonces las primeras potencias del mundo? Aplicando el mismo procedimiento, yo concluiría que Aron piensa lo que piensa para defender su clase y sus intereses y mi conclusión sería más verosímil que la suya porque efectivamente las ideas de Aron se confunden con sus intereses y los de su clase, lo que no ocurre con los intelectuales "izquierdistas" que critica.

Pero dejemos estas facilidades. El intelectual de izquierda tiene sus aspectos risibles. Pero el intelectual de izquierda que pasa a la derecha sólo tiene aspectos tristes. Jaurés le gritaba a Briand: "hay algo peor que mostrar al pueblo un esclavo borracho: es mostrarle un esclavo sobrio". El intelectual de izquierda vive en la contradicción, está bien decírselo y mofarse, pero él es el primero en saberlo, en reír y en sufrir. Esta es sin duda la grandeza de la novela en la que Simone de Beauvoir ha traspuesto la historia de la inteligencia iz-

(3) R. Aron: *op. cit.*, p. 111.

(4) R. Aron: *op. cit.*, p. 257.

quierdista de postguerra. (9). Somos allí descubiertos ante centenares de miles de lectores, tales como somos y —me parece— peor de lo que somos, no por un adversario, sino por uno de entre nosotros. Se rechazarán los retratos, a la vez demasiado próximos y demasiado alejados de los modelos; no era necesario que se pudiesen reconocer los hombres nominalmente, a riesgo de tomar como verídicos ciertos detalles odiosos. Pero se admitirá el coraje de verdad que necesitaba una intelectual de izquierda para operar esta *revelación*. El bufón muestra sus trucos, el bastardo establece su genealogía. Y puesto que esta sociedad nos obliga a mentir, que el público sepa al menos lo que se esconde tras nuestras contorsiones. Así, nuestra situación sigue siendo falsa, pero se sabe que lo es: el público ve qué esfuerzos prodigan estos mandarines en buscar la verdad, en equipararla a los sufrimientos humanos, en ganar su reposo, su trabajo sobre el compromiso público. El bufón puede elegir: dejar que se crea que es un artista honesto que sólo busca ganarse la vida, o llevar la bufonada hasta el extremo, y en el extremo reencontrar al hombre tal como es. Este proyecto no puede evidentemente evitar cierto exhibicionismo; incluso puede pensarse que en *Los Mandarines* adquiere, particularmente en materia sexual, un giro excesivo. ¿Veremos algún día a un escritor católico retomar este designio y abandonarse así, él y sus hermanos, francamente a sus lectores? Las palabras, las palabras que sirven para vivir en el mundo y hacerlo, se vuelven, a este precio, comunes, nuestras. No están reservadas a nuestros lectores, las aplicamos a nosotros mismos, públicamente. A decir verdad, aquí también izquierda y derecha no son sino sustitutos de realidades más profundas. Es de izquierda quien encuentra en el lenguaje la exigencia de una comunicación. No quiere decir esto que la confusión sea de derecha y la claridad de izquierda. Hay un lenguaje claro que deja como residuo una pequeña sacudida estética, parodia de la comunicación. Se puede gozar juntos las flores, los animales, los paisajes y los compases y no comprenderse en absoluto, matarse mañana. Las cosas que están en las palabras son oscuras, como los hombres que están entre las palabras. La exigencia de comunicación es el proyecto, a través de toda especie de lenguaje, de "hablar para todos los hombres", es el rechazo de una posición exclusiva en el orden de la palabra, es la voluntad de colocar a la humanidad en estado de participar en el debate universal.

(9) Simone de Beauvoir: *Los Mandarines* (Gallimard).

LOS HINDUES

La cuestión del comunismo ¿debe aparecer como la única necesaria para el que no quiere hablar para no decir nada?

En el momento en que estamos escribiendo esto, sabemos —yo sé, ustedes saben, todo el mundo sabe que un millón de hindúes debe morir, habrá muerto de hambre durante el año. Y muy bien, no es la muerte lo que resulta tan molesto. El hombre es mortal y los cerca de dos millones actualmente vivos con nosotros estarán todos muertos antes de mucho tiempo. Lo fastidioso es que siendo esto así y siendo conocido —que un millón de hindúes morirá durante el año— no hay verdad posible. Queremos decir que no hay comunicación, que no hay expresión posible. Esto que digo no vale ciertamente para el hindú que sabe que va a morir y que sabe que todo el mundo sabe que va a morir, y no vale ciertamente para mí que sé todo eso. Yo puedo hablarle. El no puede oírme. Nadie puede decirle nada. He aquí alguien a quien no puedes convencer, a quien ni siquiera puedes pensar en dirigirle la palabra. En consecuencia él tiene razón. Esto equivale a decir, o que no es posible hablar, o que es necesario hacerlo de tal modo que lo que se diga se adecúe a quien está a punto de morir de hambre en este mundo en el que la ocupación primera de algunos es hablar, decir las cosas. No se trata de una preocupación política lo que hace que nos ocupemos de la India, de las hambres, del socialismo, de las revoluciones. Se trata de la necesidad de asegurar a la comunicación su realidad. Es universal, o no es nada.

No solamente por su estilo, sino por su actitud ante el comunismo, el autor de estas líneas, Dionys Mascolo ⁽⁶⁾, hace pensar en Péguy, en el primer Péguy frente al socialismo: igual rebelión contra la mentira ⁽⁷⁾, igual exigencia de la Ciudad total y transparente, igual vehemencia del amor humano. Con esta obra, cuyo estilo a veces espeso hay que superar, poseemos la primera reflexión que desde hace mucho se haya dirigido al comunismo con una total libertad y por así decir, desde abajo, Las líneas que acaban de leerse muestran por qué camino tantos intelectuales franceses han sido impulsados a salir de sus provincias y a poner en primero y hasta en único lugar la cuestión del comunismo. Si no es de una casta o de un cenáculo, el intelectual siente su lengua perturbada por la miseria humana; no

(6) Dionys Mascolo: *Le Communisme* (Gallimard) [Cfr. *Centro*, N° 9 p. 59].

(7) "No, la rebelión no consiste en rebelarse contra todo lo que subleva. Es atacar ante todo la mentira de las cosas, el edificio de mentira que es el mundo exterior" (*Le Communisme*, p. 239).

es ya comprendido y no se comprende más a sí mismo. El estado de necesidad en que se encuentra la mayor parte de la humanidad lo envuelve, lo obsesiona. Tiene entonces que callarse o batirse. Ahora bien, existe un solo combate universalmente organizado contra el estado de necesidad y es el comunismo. ¿Cómo no participar en él, como intelectual, para restablecer la comunicación? Tal es el problema planteado por Mascolo, en términos resueltamente materialistas y ateos, pero que plantean y resuelven como él tantos otros intelectuales — en términos espiritualistas y cristianos.

Extraña fecundidad del comunismo: ahora que los ortodoxos se esfuerzan en repetir contra toda evidencia los esquemas materialistas del advenimiento del proletariado, fuera de ellos y por sobre sus cabezas, existencialistas, cristianos, neohegelianos, se arrojan a la cabeza los comunismos que reinventan. Al mirar la intelligentsia del Partido —quiero decir esos que se exhiben, los que el Partido delega a la batalla ideológica— podría creerse al marxismo moribundo; sin embargo, todo el mundo vive de él, empezando por los más anticomunistas, los de la revista *Preuves* por ejemplo, que rebosan de sarcasmos hacia nosotros, "crypto-comunistas", pero que de hecho, están más ligados que nosotros al comunismo, puesto que viven, intelectualmente y materialmente, de su incesante denuncia (8). Padres jesuitas y dominicos, fenomenólogos y existencialistas, excluidos del Partido y profesor en el Colegio de Francia, debaten profundamente acerca del marxismo bajo la mirada aturdida de los ortodoxos que, superados por el tumulto, intervienen de tiempo en tiempo a golpe de injurias que no lastiman a nadie. El comunismo está habitado, es un hecho. En cuanto a sus propietarios titulares, pueden preguntarse si la casa no se hundirá bajo este flujo intempestivo, arrebatándole uno la biblioteca, otro el reloj y el tercero los retratos de los antepasados. El asunto sobrepasa por otra parte la controversia ideológica: los acontecimientos contribuyen a descongelar más el comunismo que a los intelectuales. Stalin ha muerto; la China se afirma; Tito está rehabilitado. ¿Será el fin, teórico y práctico, del comunismo? ¿Será el comienzo de los comunismos?

(8) Los más encarnizados son naturalmente los ex-comunistas que entre los sospechosos, exorcisan a los que ellos fueron o creyeron ser. Vuelven una y otra vez sobre el período de su plenitud, de su heroísmo, como el "antiguo combatiente" sobre su guerra. Pero como ocurre con muchos antiguos combatientes, ¿es seguro que todos han comprendido "su guerra"?

ADIOS A LA DIALECTICA

Cosa curiosa: cuando aparece una pequeña posibilidad de pluralismo comunista, Merleau-Ponty se separa de la dialéctica revolucionaria (*). Nos interesa porque su autor pertenece a la familia de que hemos hablado; se percibe cinismo en este *Humanismo* y *Terror* donde el autor, practicando el pacto de verdad, componía una política provisoria al tomar la línea histórica del marxismo-leninismo. Esta vez no parece demorarse en astucias y se explica, tras una larga crítica de las recientes posiciones políticas de Sartre, acerca de este "atentismo marxista" que ahora abandona. Es imposible trazar la totalidad de esta reflexión, de estilo vigoroso y claro, penetrante en cada una de sus etapas, pero que, tomada de un solo hilo, nos parece que tiene algo de ligero, como una conversión de la cual no nos son dadas todas las razones.

Merleau-Ponty nos hace visitar por última vez esa gran casa marxista, donde él también tomara una pieza en alquiler, bajo la conducta del más humano de los marxistas modernos, Georges Lukàcs el Lukàcs anterior a la autocrítica. Este había hecho un inmenso esfuerzo por reintegrar el relativismo histórico cuya mejor expresión la proporcionó Max Weber. Según Lukàcs, este relativismo debe ser llevado al extremo para encontrar su verdad: el saber mismo está en la historia. Historia y filosofía son las dos caras del saber humano reconciliadas por el marxismo. El materialismo histórico no es una deducción de todo a partir de la economía, sino la constante mediatización del hombre por las cosas. De este modo lo humano se incorpora a las cosas y recíprocamente, las cosas quedan incorporadas al hombre. Tal es la obra perniciosa del capitalismo, que la dictadura del proletariado debe derribar. "Este intercambio por el cual las cosas se vuelven personas y las personas cosas, funda la unidad de la historia y la filosofía". Tensa en el esfuerzo de la conciencia para retomar lo humano sobre la cosa y la cosa sobre lo humano, la dialéctica sólo puede ser continuamente revolucionaria y no se dejará inmovilizar por ningún poder. Tiende hacia una recuperación total en la que lo "falso" aparezca como un momento de lo verdadero; la revolución marca la etapa decisiva de esta recuperación, pero no su culminación; la verdad del pasado es allí reencontrada por fin, pero "en el interior mismo de la revolución, la oscilación de lo verdadero y lo falso continúa". Y el proletariado, se dirá ¿cómo interviene para

(*) Maurice Merleau-Ponty: *Les aventures de la Dialectique* (Gallimard).

realizar esta totalidad histórica? ¿No se tratará simplemente, de una *idea negativa*, que el teórico ha delegado para la acción? Lukàcs responde alegando la *praxis*, "principio interior de actividad, proyecto global..." El proletariado no es una unidad abstracta y cerrada, es un movimiento cuya comunicación interior y exterior es asegurada por el partido comunista. Las masas *verifican* su acción. Para el marxismo, la verdad es "un proceso de verificación indefinida".

Tal era, resumida sumariamente, la tendencia de este "marxismo occidental" del que Lukàcs fuera durante un tiempo inspirador. Arriesgaba un cierto idealismo práctico, subestimaba la inercia de las infraestructuras, la lentitud de las mediaciones. Por desgracia la ortodoxia marxista ha esquivado el problema. Se ha contentado con "agregar a la dialéctica una dosis de naturalismo (...), con situar en el objeto, en el ser, lo menos capaz de residir en él: la dialéctica". Lenin comenzó, con *Materialismo y Empiriocriticismo* esta cosificación de la dialéctica que debía triunfar en la era staliniana. "De allí el eclecticismo comunista, este pensamiento sin franqueza y que nunca se comprende enteramente, esta mezcla inestable de hegelianismo y cientismo". Por una parte, la dialéctica resulta "embalsamada, fuera de nosotros"; por otra, la *praxis* se vuelve técnica y táctica. Esta separación entre la conciencia y el ser requiere el arbitraje del Partido, el único calificado, desde entonces, para decir la verdad, discerniéndola de la ideología —arbitraje exterior, autoritario, que no llenará la fosa entre una *dialéctica que se instala en el ser* y un *realismo que se cubre con el pundonor de la dialéctica*.

Es aquí donde Sartre es cuestionado. A partir de sus tres artículos, "Los Comunistas y la Paz" (10) así como de su "Respuesta a Lefort" (11), Merleau nos muestra a Sartre deslizándose en cierto modo a través de la coyuntura abierta de la dialéctica para tomar allí al proletariado en acción y reunirlo al Partido, no ya en esa marcha corroborada hacia la verdad (proletariado-partido-masas) que es la del auténtico marxismo-leninismo, sino en un movimiento unificante de conciencia, que da sentido a todo momento. Tanto más perentoria debe ser la acción, cuanto más incierto es el acontecimiento. "Al leer a Sartre, podría creerse que la acción del Partido es una serie de golpes de fuerza con los que se defiende contra la muerte". La "concepción rígida que Sartre tiene del Partido" responde a lo

(10) *Temps modernes*, julio 1952, oct-noviembre 1952, abril 1954.

(11) *Id.*, abril 1955.

equivoco de los hechos —prueba superlativa de la disociación de la dialéctica.

Entonces, con un ritmo sorprendente en los golpes, Merleau "trabaja" a Sartre y lo atropella. En Sartre, la verdad de las relaciones de clase son "las relaciones inmediatas y mágicas de la mirada"; "lo social no aparece jamás de frente"; "la historia y la revolución no son sino un pacto de los pensamientos o las voluntades"... Derecha, izquierda, uppercut y silogismo: "Si Sartre tiene razón al fundar como funda el comunismo, el comunismo está equivocado al pensarse como se piensa, no es enteramente lo que Sartre dice. En último término, si Sartre tiene razón, Sartre está equivocado". Y para concluir, Merleau, con la vista más lejos y más alto, implica en su ataque toda la filosofía sartriana del compromiso: una libertad pura que acaba en un *fiat* mágico, una obsesión de lo entrevisto que hace olvidar el ver, un solitario caminar, que no tiene en cuenta la presencia oscura de los equipos vecinos que convergen en el trabajo, un brutal enfrenar el hombre a las cosas, sin la mediación de las instituciones, de lo social, de este complejo humano que Merleau denomina con extravagancia el *Inter-mundo*.

No es nuestro propósito defender a Sartre, que tiene los medios de hacerlo, ni aún juzgar si es él o su maniquí el que ha sido derribado en tierra. El lector tiene el sentimiento embarazoso de que este Sartre, empleado para demostrar el fracaso de la dialéctica, ha sido bastante dialécticamente acomodado: ¿no habrá aislado Merleau una parte de su obra, su reciente toma de posición pro-comunista, para encerrar a Sartre en ella sin referencia al contexto de los acontecimientos y de la obra sartriana misma, que podrían hacer de esta decisión, tomada en la primavera de 1952, otra cosa que la manifestación del *ultra-bolchevismo*?

Pero la contradicción que nos ocupa es menos entre Sartre y la figura que le es dada, que en el interior de la demostración de Merleau-Ponty. Este había mostrado ante todo cómo el *marxismo occidental* no había podido impedir la separación de la dialéctica. Si esta separación es un hecho consumado en el comunismo contemporáneo, ¿hay otro medio de hablar del comunismo real que "en su acción" y no es demasiado fácil oponer al injerto existencialista que Sartre ha intentado sobre el proletariado tal como es, sobre el partido comunista tal como es, un proletariado misionero, una dialéctica de la totalidad humana, tal como los pensaba Lukàcs?

Implícitamente, Merleau-Ponty lo reconoce, porque escribe: "No hay pues contradicción en el pensamiento de Sartre. Es simplemente

un pensamiento, no una acción, y tal vez no tiene mucho sentido tratar con el pensamiento puro el comunismo que es acción". Sartre haría por consiguiente una teoría de la acción comunista, pero entonces. ¿qué hace Merleau-Ponty sino una teoría sobre la teoría de la acción comunista? En tanto se trata solamente del pensamiento sartreano su teoría puede tener valor, pero ¿qué valor tiene si se trata del comunismo? Porque es ciertamente el comunismo lo central en el libro de Merleau — a menos que sea Sartre, lo que le quitaría valor. Al hablar del comunismo, Sartre se había apoyado en copiosas obras de economía política. Merleau-Ponty hace la crítica de la dialéctica en puro intelectual, sin considerar de ningún modo, salvo en las pocas páginas consagradas al gobierno revolucionario, el curso de los acontecimientos y la condición de los hombres. ¿Sin economía política, sin análisis de las relaciones de fuerza, casi sin una palabra de la crisis, de las guerras, de la política internacional, ¿está permitido hablar del comunismo? Aron explicaba al intelectual por su posición social y económica; en el otro extremo Merleau-Ponty trata intelectualmente las evoluciones de la idea. Una y otra posición son las más favorables para conglobar y destruir al adversario, pero ¿abarcan realmente su objeto? Así como Aron queda sometido a la jurisdicción de su propia sociología, Merleau-Ponty proporciona la imagen de la separación que critica. La distorsión del realismo y el idealismo que percibe en la dialéctica, la vemos agrandarse progresivamente en su propia actitud. Si el comunismo tienta con tanta fuerza a los intelectuales, es porque ha pretendido reconciliar en la *praxis* el *ver* y el *hacer*, cuya oposición es particularmente dolorosa para los intelectuales especializados en el *ver*. Ha fracasado, dice Merleau-Ponty, y nos queda aún la posibilidad de ir a lo universal de dos maneras diferentes: "una, directa, consiste en reducirlo todo a palabras; la otra, en entrar en la oscuridad del juego y crear allí un poco de verdad, a fuerza de audacia. No se puede pues reprochar al escritor como un defecto profesional, que busque verlo todo y se limite a la acción imaginaria; mantiene, al hacerlo, uno de los dos componentes del hombre". No es por cierto un defecto profesional, pero es una situación insostenible para el escritor que habla de la política. Merleau-Ponty nos muestra en su capítulo IV, "La dialéctica en acción", cómo la dificultad propia de gobernar ha extraviado dos veces al idealismo revolucionario. Dice de la política: "Ella también es un oficio, tiene su técnica". El escritor a-comunista, al defender la libertad, escribe pues en el *Express*, donde da garantías a los *técnicos* de la política de izquierda. Defiende la libertad, es cierto, pero hace también política, indirectamente, y

hacer hacer, sobre todo en política, no es menos *hacer*, con el riesgo de resultar además un mistificador.

EL HUMANISTA Y EL PROLETARIO

La conclusión del libro de Merleau-Ponty es la que debía ser. Abandonando el ambiente que se había arreglado provisoriamente en el materialismo dialéctico, Merleau podía disimular su retirada haciendo sonar la trompeta revolucionaria. No lo ha hecho; no ha pretendido ser más avanzado que el Partido Comunista. Al eliminar la dictadura del proletariado, el fin de la historia, reduce la revolución a ser un acontecimiento relativo, en rigor, una "última amenaza", un "continuo llamado al orden". Se pregunta si no vale más cambiar la historia que rehacerla desde la base. Predica una nueva izquierda no comunista. Se acerca a un nuevo liberalismo al modo del *liberalismo* heroico de Weber, que "hace entrar en su mismo universo aquello que lo niega y está justificado a sus propios ojos sólo a condición de comprenderlo."

Pero el liberalismo, como actitud política y no como método científico, ¿puede evitar ser en lugar de una marcha tolerante hacia la comprensión, el medio disimulado de un rechazo de la comunicación? Esta libertad es plenamente la nuestra, intelectuales, pero no la de la masa y si en lugar de negar lo que en ella lleva a los privilegios, al sistema de explotación, hacemos de ella nuestra señal y nuestro criterio con respecto a otro, ¿no vamos hacia la peor de las separaciones, la que disfruta de sí misma, en la estética o el desprecio? "La última expresión del liberalismo es heroica, escribía Mascolo. El hombre de cultura que finalmente ha renunciado a negar su propia cultura se vuelve un *militante liberal*. Es llevado a combatir por la aristocracia autoritaria de la libertad del espíritu. Haber renunciado a negar su propia cultura, es haber renunciado a la comunicación". Así el liberal se vuelve humanista. Los humanistas siguen acaparando lo humano, absorbiéndolo sobre la humanidad. No buscan el fin de la separación, puesto que viven en ella. Son los menos humanos de los intelectuales, los únicos, dice Mascolo, que uno está tentado de proscribir de la humanidad.

Me cuidaré mucho de asignar a Merleau-Ponty el destino del humanista. Sin embargo, tantos intelectuales de izquierda se han vuelto humanistas después de haber renunciado a la dialéctica revolucionaria, que es bueno preguntarse si el proyecto de cambiar solamente la sociedad sin trastornar sus bases no será uno de aquellos que la sociedad hace pasar voluntariamente por sus laminadoras para

forjar con ellos su propio acero. No arrojamos fáciles anatemas; la situación que describe Merleau-Ponty es la misma que la de los héroes de Simone de Beauvoir; con todos los matices que se quiera, es la nuestra: no se puede ser revolucionario fuera de un acuerdo con el Partido Comunista, acuerdo imposible en tanto él sea lo que es; y no ser revolucionario equivale efectivamente a delegar en técnicos sin conciencia política el cuidado de las reformas que reforzarán el capitalismo más de lo que podrán cambiarlo. Merleau-Ponty expresa admirablemente una fase actual del drama común de los intelectuales de izquierda. El error sería creer que le proporciona una salida verdadera.

LA REVOLUCION DEMORADA

¿Han terminado las aventuras de la dialéctica? Si entre los comunistas la dialéctica se ha degradado en *ideología*, ¿no puede pensarse que una realidad se ha puesto en marcha, en las estructuras, en la organización de una ciudad centrada en la satisfacción de las necesidades, realidad que reclama y finalmente ha de imponer una respuesta adecuada? ¿La dialéctica en el comunismo, cuya perversión comprueba Merleau-Ponty, es la dialéctica del comunismo?

Nosotros, intelectuales, frecuentamos naturalmente a nuestros semejantes. Para nosotros, son los intelectuales comunistas quienes dan la indicación del movimiento. Ahora bien, estos desgraciados, situados en la periferia de la dialéctica, están agitados por movimientos de amplitud acrobática. Una simple visita diplomática de Moscú a Belgrado los obliga a vertiginosos desplazamientos mentales. Tito era un nazi, un traidor; en una declaración de aeródromo se vuelve comunista, un amigo de la paz. Ya no se trata del orden de la dialéctica, sino de la magia, de la traslación de esencias. ⁽¹²⁾ La tesis de Mascolo sobre este punto es interesante, porque nos permite ver, bajo las contorsiones de la dialéctica, el esbozo de una dialéctica fundamental, que daría al comunismo su sentido y su ritmo. "Vivimos, dice, el tiempo de la lentitud revolucionaria". La dialéctica ha dejado de ser clara desde el momento en que se ha puesto en marcha entrando en las cosas. Por primera vez en la historia, tenemos una revolución que

(12) Esta gimnástica recusa por sí misma los sarcasmos que los intelectuales del Partido dirigen a los intelectuales de izquierda: éstos, dicen ellos, sufren la desdicha de estar separados de la acción política. Es cierto; pero los intelectuales comunistas están más separados de ella que nosotros: privados totalmente de influencia sobre las decisiones del Politburo, que los obligan a interpretaciones sucesivamente contradictorias.

dura —revolución no traicionada, sino “demorada, obscurecida y disminuida” y a causa de esta extraordinaria retardación, nuestras categorías mentales están desconcertadas. Esta revolución materialista de las necesidades ha alcanzado en Rusia su primera etapa y sus realizaciones actuales, los valores medios a que da lugar, son descritos por los intelectuales comunistas como fines en sí, como valores absolutos. La ideología ha reaparecido en la U.R.S.S. como el “producto de sustitución de la satisfacción material todavía imposible” y desde allí va a infestar al movimiento comunista mundial. Los intelectuales del Partido sirven para hacer pasar el tiempo: payasos y bufones ellos también, el papel que desempeñan inconscientemente es el de entretener al público durante el entreacto. Pero si se rien a veces de sí mismos, nadie lo sabe. El público permanece en la sala, a pesar de la pobreza de los cuadros, porque en el fondo cree en el verdadero espectáculo. “Uno puede imaginar a veces que sin la existencia del comunismo el mundo estaría más o menos tranquilo. Estaría también desierto”.

Para Mascolo, el comunismo es pues la crítica de todo valor que coexista con una necesidad insatisfecha. Es la reducción despiadada del idealismo. Se llega a él no por la contemplación de los males, sino por la búsqueda de la verdad. El comunismo es el único inmoralismo que no cristaliza en nueva moral, la única cultura humana que no se condensa en humanismo, porque lleva en sí una negatividad sin límites: la supresión de “lo que impide a una verdad, cualquiera sea, venir al mundo”, es decir, de la naturaleza económica y su reemplazo por una economía premeditada, dominada.

Así, los avatares de la dialéctica dejan intacto su movimiento profundo: reducción de los valores por las necesidades, transformación de los valores en necesidades. Se objetará a Mascolo que él también arregla el marxismo, y que ha hecho desaparecer o poco menos la positividad circunstanciada con que Marx cargó al proletariado industrial del siglo XIX. Pero habrá que reconocer que si se aleja del marxismo teórico, Mascolo da la mejor razón de su eficacia práctica. En sus progresos entre las masas asiáticas y sus intelectuales, el comunismo se ha revelado no como expresión del proletariado, sino como método de reconciliación del espíritu y las necesidades. Al ligar estrechamente la dialéctica al proletariado, como lo hacen los ortodoxos, uno se expone a la crítica de los sociólogos, que nos muestran al proletariado transformado desde Marx por la evolución de las condiciones de vida y de trabajo. En cambio otros portadores de necesidades humanas radicales han aparecido fuera del proletariado. Más aún que

en los tiempos de Marx, en todo el mundo la especulación está divorciada de la miseria, lo que explica que el comunismo, a pesar de todas las oscilaciones de la dialéctica, sigue avanzando, tanto entre los pueblos sub-desarrollados como entre los intelectuales, con un mismo movimiento, de apariencia contradictoria, pero que es tensión profunda hacia la unidad humana. Si el proletariado se extiende transformándose, ¿no debe también extenderse transformándose la filosofía cuya realización condiciona su supresión?

El renacer de la dialéctica sólo es posible si ella se sustrae a las exigencias sinusoidales de un poder político. Pero esta posibilidad, ¿no se dibuja ante nuestra vista? Puesto que acaba de ser reconocida por Moscú una segunda forma de desenvolvimiento socialista, ¿por qué no podrá haber pronto tres comunismos: el ruso, el chino y el yugoeslavo? La dialéctica reaparecería entonces en su verdad, bajo diferencias de estructura y de régimen, así como la ve Mascolo. Entonces se comprendería y estaría justificada tal vez la paciencia, a veces ridícula, de ciertos intelectuales de izquierda, y se disiparía su malestar, porque podrían a la vez estar en el movimiento revolucionario y aportarle alguna cosa, enriquecerlo con sus propios avances en el dominio de la cultura.

POLITICA DEL ENTENDIMIENTO

Están las necesidades materiales y está la necesidad de ser un hombre y de comunicarse con los demás hombres. Son dos cosas diferentes que Marx hizo coincidir en el proletariado, enraizando así la libertad en la rebelión del esclavo. La necesidad material y la necesidad de libertad no podían estar separadas desde entonces, puesto que eran llevadas por la misma clase social que, por su situación, no podía reivindicarlas al mismo tiempo. Pero modificada la situación del proletariado, en una sociedad también modificada, ¿quién reunirá el movimiento de las necesidades materiales y el de la libertad humana? La dialéctica, como nos ha mostrado Merleau-Ponty, no lo ha conseguido; se ha interpuesto un poder político que trabajando por la planificación de la satisfacción progresiva de las necesidades, separa a los hombres hasta en su mismo interior, mediante la presión política y cultural. El gran fracaso reside allí donde Mascolo quisiera ver el triunfo de la revolución: en la comunicación interhumana. Nos referiremos con este propósito al libro de Milosz (13) con muchas reservas porque la sátira lo deforma, y más todavía esa manera de describir

(13) Czeslaw Milosz: *La pensée captive* (Les Essais, Gallimard).

la condición de los intelectuales de democracia popular, aislándola de la condición de conjunto de una población. Milosz no deja por esto de dar un testimonio por momentos impresionante, sobre todo en el capítulo titulado: *el Ketman*. El Ketman, es el *doble pensamiento* del que habla George Orwell en 1984: ante el poder, el intelectual hablará el lenguaje que se espera de él, guardando la verdad para él solo, libre de riesgo —de donde la hipocresía, con respecto a otro y finalmente ante sí mismo, porque se acaba por guardar sus razones fuera de todo intercambio con otros hombres, fuera de todo contacto con las fuerzas reales.

La revolución que dura se dirige hacia la satisfacción de las necesidades. Pero sólo es revolución ligada a la libertad, a la comunicación. La necesidad de libertad, la necesidad de hacerse hombre es, para retomar unas palabras de Gurvitch, la única *revolución permanente*. (14) Esta necesidad está siempre viva en el mundo, pero de una manera distinta a los tiempos de Marx, porque después han aparecido falsas libertades y falsas opresiones; hombres que uno creía consagrados a la rebelión se han vuelto prudentes y otros que uno creía que iban a seguir siendo sabios están en tren de rebelarse. La necesidad material es más fuerte que nunca y también la necesidad espiritual, pero su unión ya no aparece concretamente y ¿qué sociólogo sería hoy capaz de anudarlas en una sola rebelión, como lo hizo Marx hace cien años? De aquí la desgracia de los intelectuales de izquierda: el movimiento comunista de la satisfacción de las necesidades hace de ellos propagandistas que dependen del instante; el mundo liberal los vuelve bufones, satisfechos, estetas. "No hay intelectual comunista. Pero no hay un posible intelectual no comunista", escribe Mascolo. Situación insostenible, de la cual se comprende que busquen salir quienes por desdicha no pueden dejar de pensar: uno comprende a Merleau-Ponty cuando acaba en un *agnosticismo* que es una *tarea*, que nos obliga a una política positiva, uno comprende a Aron que reclama la *venida de los escépticos, si tienen que extender el fanatismo...*

Pero si es cierto que estamos en un período de esclerosis, de separación de la dialéctica, ¿hay que hacer doctrina de las dificultades encontradas? El dogmatismo ya no aclara nada, pero el relativismo que se nos sugiere no es más que su reverso; como aquél, traduce una fatiga, una cierta dimisión del espíritu, cuya tarea es trabajar incansablemente por la unidad. "El entendimiento es atraído por el problema

(14) Georges Gurvitch: *Déterminismes sociaux et liberté humaine* (P.U.F.).

revolucionario y la revolución no hace desaparecer sino que vuelve a encontrar, amplificadas, las dificultades del entendimiento" (Merleau-Ponty). Esto es verdad y la crítica de la revolución era y sigue siendo necesaria; en ella el entendimiento encuentra su propio problema. ¿Pero por qué tiene que limitarse a este trabajo crítico y a un nuevo atentismo, esta vez, liberal en lugar de marxista? ¿Por qué no puede emprender también la recuperación de las fuerzas y los proyectos revolucionarios? "No basta, decía Marx, que el pensamiento busque su realización; también es necesario que la realidad busque al pensamiento" ¿Es una ilusión? Se diría que la realidad, dividida, móvil, enigmática, busca cada vez más un pensamiento que se oculta. Los intelectuales se equivocarían pues, al referir a las dificultades y oscuridades del presente la responsabilidad de su malestar y su impotencia. En primer lugar, debieran acusarse a sí mismos. (*)

(*) *Esprit*, julio 1955, págs. 1200-1214. Traducción de E. V. T.