

CORRIENTE ALTERNA

Por Octavio PAZ

LAS DOS RAZONES

Hace unos cuarenta años Ortega y Gasset hizo la crítica de la razón geométrica y del espíritu revolucionario; con la misma agudeza, y mayor rigor, Sartre ha hecho la de la rebeldía. En sus puntos de vista percibo una suerte de contradicción simétrica; el hecho me parece digno de atención porque no sé si se haya reparado en las semejanzas entre el pensador español y el francés. Al primero se le recuerda poco mientras que el segundo disfruta de fama mundial; además, Ortega fue conservador y Sartre es revolucionario. Aunque los dos vienen de la fenomenología, no es su común origen la razón única de su parecido. No las ideas sino el estilo de atacarlas, hacerlas suyas y compartirlas con el lector. Ambos, cada uno a su manera y en direcciones contrarias, trasformaron el pensamiento alemán moderno en meditación moral e histórica. A pesar de que no cultivan el estilo hablado, se les oye pensar: el tono de sus escritos es caluroso y perentorio —un tono magistral, en el buen y mal sentido de la palabra. Entusiasman e irritan y así nos obligan a participar en sus demostraciones. Ortega dijo alguna vez que él no era sino un periodista y Heidegger ha dicho lo mismo de Sartre. Es cierto: no son los filósofos del siglo, son la filosofía en el siglo. ¿Fueron algo distinto Voltaire y Diderot?

El escritor francés es más sistemático y su obra es más amplia y variada que la del español. Su acción pública también ha sido más generosa y arriesgada. Sartre se ha propuesto algo tal vez destinado al fracaso: la reconciliación entre la vida concreta y la vida histórica, el existencialismo y el marxismo. Su originalidad filosófica no reside, sin embargo, en esta in-

mensa y a ratos descosida tarea de síntesis sino en los hallazgos que, una y otra vez, enriquecen su reflexión. Si no ha fundado una moral, ha dado una conciencia moral al pensamiento moderno. Las virtudes de Ortega son otras. Mediterráneo y de origen católico, su prosa es clara y plástica a despecho de su germanismo; tampoco la altera la tensión religiosa que exaspera secretamente a la de Sartre, en perpetua rebelión contra el protestantismo de su infancia. Pero la limpidez elegante de su estilo es engañosa; su pesimismo es radical y de ahí que su afirmación de los valores vitales implique un temple heroico. Ortega es pagano, Sartre es un apóstata del cristianismo. Muchos reprochan al español su dispersión; olvidan que esa dispersión es abundancia de dones y descubrimientos. Gracias a ella Ortega se adelantó a su época: su obra es un abanico de caminos. Por último, Ortega tuvo mayor penetración histórica. Muchas de sus predicciones se han cumplido en tanto que Sartre ha mostrado una singular miopía histórica y política. No es la primera vez, por lo demás, que el pensamiento reaccionario revela extrañas dotes proféticas. Siempre me han maravillado las adivinaciones de Chateaubriand, Donoso Cortés, Henry Adams. Fueron clarividentes a pesar de tener los ojos fijos en el pasado o, quizá, por eso mismo: en ellos estaba viva aún la antigua noción cíclica del tiempo.

Según Ortega la bancarrota de la razón geométrica anuncia el ocaso del espíritu revolucionario, hijo del racionalismo europeo. La gran proveedora de utopías y proyectos revolucionarios, la razón, ha encarnado en la vida y se ha vuelto razón histórica o vital: es tiempo y no construcción intemporal. No creo que se haya equivocado y me asombra su agudeza: se necesitaba una extraordinaria perspicacia para haber adivinado,



“...la bancarrota de la razón geométrica...”

en pleno apogeo del milenarismo bolchevique, la situación de la Europa actual. Pero su crítica fue sumaria y el nuevo principio que proclamó, la razón histórica, me parece una versión apenas remozada del vitalismo y del historicismo alemanes. Para Ortega nuestra época es la de la ausencia de fundamentos; pues bien, en esa ausencia consiste su nuevo principio: su razón vital o histórica es mero cambio, sin que el pensador nos diga la razón y los modos que asume el cambio. Desde una perspectiva distinta Sartre ha tropezado con una dificultad semejante: encontrar un fundamento a la dialéctica. Heredera de la razón (pura, geométrica o analítica), la dialéctica es la verdadera razón histórica. Es el único método que da cuenta de la sociedad, sus cambios y sus relaciones —en el interior de sí misma (las clases) o con la naturaleza y las otras sociedades no históricas, primitivas o marginales. Pero la razón histórica no da cuenta del hombre concreto: hay una parte del yo, dice Sartre, irreducible a las determinaciones de la historia y sus clases. No es eso todo: la dialéctica no se explica a sí misma, no constituye su fundamento: apenas se constituye, se divide. La crítica de Lévi-Strauss a Sartre es pertinente; si hay una oposición fundamental entre la razón dialéctica y la analítica, una de las dos debe ser “menos racional”; puesto que la segunda es el fundamento de las ciencias exactas, ¿qué clase de razón será la dialéctica? La otra alternativa es igualmente contradictoria: si la dialéctica es razón, su fundamento no puede ser otro que la razón analítica. Para el antropólogo francés la diferencia entre las dos razones pertenece a la categoría de oposición complementaria: la razón dialéctica no es otra cosa que la analítica y, al mismo tiempo, es aquello que le permite a esta última comprender a la sociedad y a sus cambios, instituciones y representaciones. La crítica es justa a medias: revela la contradicción de Sartre pero no la disuelve ni trasciende: ¿cuál es el fundamento de ese nuevo elemento que aparece en la razón analítica cuando se transforma en dialéctica? Razón vital y razón dialéctica son razones en busca permanente de un principio de razón suficiente.

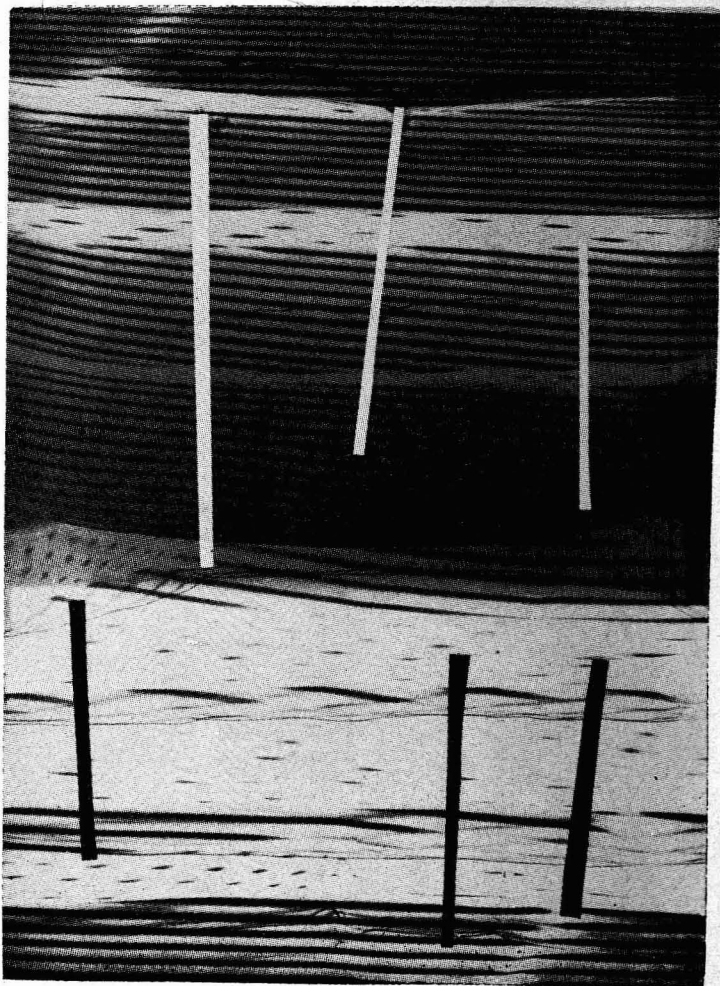
Ortega estudia al reformista como figura antitética del revolucionario; Sartre al rebelde. En su estudio sobre Baudelaire, el escritor francés parte de una idea que no es muy distinta a la de Ortega: el revolucionario quiere destruir el orden imperante e implantar otro, más justo; el rebelde se levanta contra los excesos del poder. Ortega había dicho: el revolucionario quiere cambiar los usos; el reformista, corregir los abusos. El punto de partida es semejante, no las conclusiones: Ortega decreta el ocaso de las revoluciones; Sartre desenmascara al rebelde y su mito para afirmar la primacía del revolucionario. En otro lugar me he ocupado de las ideas de Ortega; ahora me interesa seguir a Sartre en su razonamiento. Es natural que la figura del rebelde lo fascine y lo irrite: por una parte, fue el modelo que lo llevó, en su juventud, a romper con su mundo; por otra, es una excepción que desmiente la regla revolucionaria. Revelar que su insumisión se inserta en el orden que pretende atacar y que, en el fondo, su rebeldía es un homenaje paradójico al poder — equivale a mostrar que la regla revolucionaria es universal y que la revuelta de los artistas, de Baudelaire al surrealismo, es una querella íntima de la burguesía. El rebelde es un pilar del poder: si éste se derrumbase, moriría aplastado. Y más: es su parásito. El rebelde se alimenta de poder: la iniquidad de arriba justifica sus blasfemias. Su razón de ser se funda en la injusticia de su condición; apenas cesa la injusticia, cesa su razón de existir. Satán no desea la desaparición de Dios: si la divinidad desapareciese, también él desaparecería. El diabolismo sólo vive como excepción y, por tanto, confirma la regla. Someterse o rebelarse es resignarse a seguir siendo prisionero de las reglas del poder; si el rebelde deseara realmente la libertad, no atacaría al poder de las reglas sino a las reglas del poder, no al tirano sino al poder mismo. Así pues, la rebeldía no se puede fundar en ninguna particularidad o excepción —sin excluir la de ser poeta, negro o proletario— sin incurrir al mismo tiempo en la contradicción y, en la esfera moral, en la mala fe.

LA EXCEPCIÓN DE LA REGLA

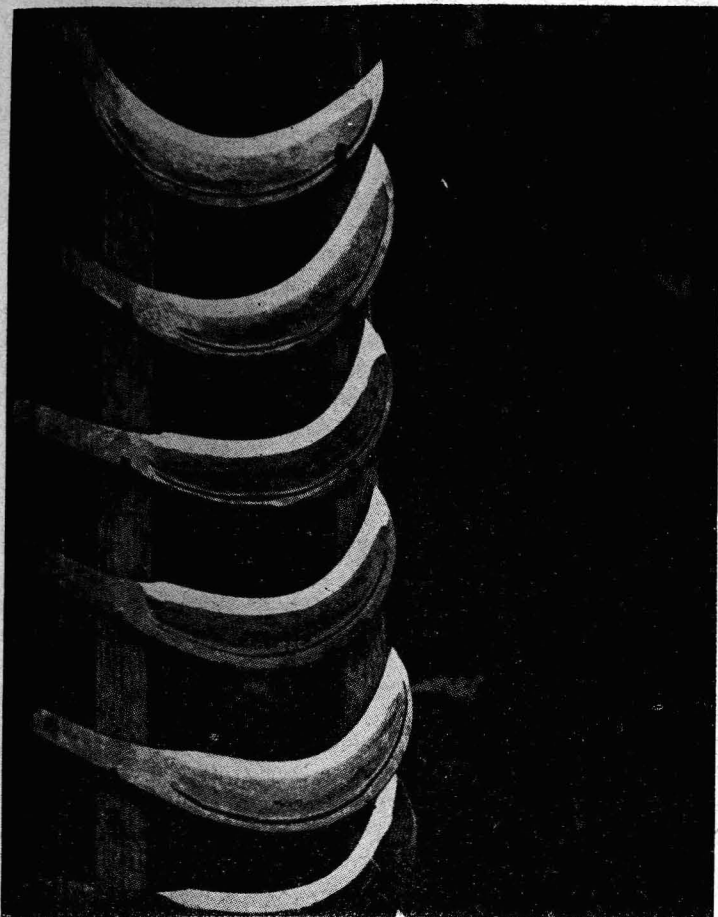
La verdadera rebelión ha de fundarse en un proyecto que abarque a los otros y, por tanto, tiene que ser universal. El negro no reivindica su negrura sino su humanidad: lucha porque la negrura se reconozca como parte constitutiva de la especie y de ahí que su rebelión se disuelva en un proyecto universal: la liberación de los hombres. La rebelión es una conducta que desemboca fatalmente en la revolución o que termina por traicionarse a sí misma. La rebelión de Baudelaire es un acto de mala fe porque no se transforma en una causa ni abraza en su protesta a la desdicha de los otros. Exaltación

de su singularidad humillada, es la contrapartida del Dios tiránico, apoteosis del poder singular. Baudelaire no quiere ni se atreve a ser libre; si se atreviese de verdad, dejaría de ser un objeto, cesaría de ser esa cosa vista alternativamente con desprecio y ternura por el Padrastró cruel y la Madre infiel. Su rebeldía forma parte de su *dandysmo*. El poeta quiere ser visto: la mirada ajena le da conciencia de sí y, simultáneamente, lo petrifica. De ambas maneras satisface su deseo secreto y contradictorio: ser un espectáculo desgarrador para los otros y una estatua imperturbable para sí mismo. Su *dandysmo* consiste en ser invulnerable y abierto a la mirada, como en un teatro en el que el actor anulase simultáneamente a los espectadores y a su propia conciencia. Su rebeldía es nostalgia de la infancia y homenaje al poder; conciencia de la separación y deseo de regreso al “verde paraíso”. Un paraíso en el que no cree. Su rebelión lo condena al espejo: no ve en los otros sino la mirada que lo mira.

Sartre le pide a Baudelaire que deje de ser lo que es para ser ¿qué y quién? No lo dice pero le opone la figura de Víctor Hugo. La idea de Víctor Hugo, pues, en la realidad, me imagino que prefiere los poemas de Baudelaire. Una y otra vez Sartre escoge lo que más critica: las abstracciones. En política fue la idea de la revolución, no la situación concreta de la Unión Soviética, la que lo llevó, hacia 1950, a defenderla contra viento y marea, sin excluir a Stalin y sus campos de concentración. No porque los aprobase sino porque no le parecían un hecho que desmintiese la realidad histórica (ideal): los campos eran una mancha que desfiguraba al régimen pero que no destruía su carácter socialista. Por cierto, los argumentos de la revista de Sartre, *Les Temps Modernes*, eran semejantes a los empleados por Trotsky años antes, en el momento del pacto germano-soviético y de la invasión de Finlandia: la noción de un “estado obrero degenerado”, pero que conservaba intactas las bases de la propiedad social, no era muy distinta a la de la “revolution en panne” que sostenían Sartre y Merleau-Ponty. Citaré otro ejemplo del gusto inmoderado de Sartre por las ideas: su estudio sobre Genet. En ese libro el poeta Genet y su obra se transforman en una entidad conceptual. Sólo que si los conceptos son entidades manejables, los hombres son realidades irreducibles: después de leer ese ensayo conocemos mejor el pensamiento de Sartre pero el hombre real que es Genet ha desaparecido, convertido en ejemplo de una demostración. Genet escoge el mal y se vuelve “santo”; Santa Teresa escoge el bien y se vuelve “ramera”. No sé lo que pensará el escritor francés de esta idea; estoy seguro de que la



“...conciencia de la separación...”



"...insensata rebelión contra nuestra muerte..."

monja española se habría reído de buena gana. Sospecho que el primero no cree en la realidad ontológica del mal, aunque todo el razonamiento de Sartre tiende a demostrar que ése es el fondo de su proyecto vital; en cambio, no hay duda de que para Santa Teresa la única realidad, no ideal sino sensible y espiritual, era Dios. Ciertamente, Sartre no se propone sino mostrar que la abyección y la santidad nacen de la misma fuente y que hay un momento en que terminan por confundirse. Esta idea no carece de verdad pero examinarla ahora me desviaría demasiado. Lo que no prohíbe aceptar el juicio de Sartre sobre Genet se refiere a su concepción del proyecto vital: si Genet escoge el mal, ¿por qué escribe y lo hace bien?

La tendencia a explicar un nivel de realidad por otro más antiguo e inconsciente —el régimen social, la vida instintiva— es una herencia de Marx, Nietzsche y Freud. Esta manera de pensar ha cambiado nuestra visión del mundo y a ella le debemos innumerables descubrimientos. ¿Cómo no ver, al mismo tiempo, sus limitaciones? Recordaré la crítica de Polanyi: un reloj está hecho de moléculas y átomos regidos por las leyes físicas de la materia y, si esas leyes dejasen de funcionar por un momento, el reloj se detendría; pero este razonamiento no se aplica a la situación inversa: aplastad el reloj y sus fragmentos continuarán obedeciendo a las mismas leyes... Se trata de dos niveles de significación diferente. Para Sartre el proyecto es la mediación entre dos realidades: el yo y su mundo. En su última obra filosófica reaparece la misma idea: "L'homme est médié par les choses dans la mesure même où les choses sont médiées par l'homme". Como el hombre no es un ser simple, la mediación implica tres niveles por lo menos: la realidad instintiva o inconsciente, la conciencia y el mundo (las cosas y los otros). Creo que el método de Sartre da cuenta, hasta donde es posible, de esta complejidad. No creo, en cambio, que pueda explicar las obras: aunque son parte del proyecto vital, su significación no se agota en la del proyecto. Entre obras y biografías hay un hiato. La relación entre ambas es la misma que la de las moléculas y el reloj de Polanyi. El truhán francés y la santa española son escritores, quiero decir, autores de obras que poseen una significación distinta a la de sus vidas. Sartre critica la creencia en la eternidad de las obras porque piensa que son signos históricos, jeroglíficos de la temporalidad. Pero si las obras no son eternas —¿qué se quiere decir con esa palabra?— sí duran más que los hombres. Su duración se debe a dos circunstancias: la primera es que son independientes de sus autores y de sus lectores; la segunda es que por tener vida propia, sus significados cambian para cada generación y aun para cada lector. Las obras son mecanismos de significación múltiple.

Sartre denuncia la literatura como una ilusión: escribimos porque no podemos vivir como quisiéramos. La literatura es la expresión de una falta, el recurso contra una carencia. También es cierto lo contrario: la palabra es la condición constitutiva del ser hombres. Es un recurso contra el ruido y el silencio de la naturaleza y la historia pero asimismo es la actividad humana por excelencia. Vivir implica hablar y sin hablar no hay vida plena para el hombre. La poesía, que es la perfección del habla —lenguaje que se habla a sí mismo— nos invita a la vida total. El desdén por la palabra delata que Sartre tiene nostalgia no de la plenitud humana sino del ser pleno: los dioses no hablan porque son realidades autosuficientes. En su ateísmo hay una suerte de rabia religiosa, ausente en los sabios y en otros filósofos. Si la palabra central de su filosofía es *libertad*, hay que añadir que es una libertad que brota de una condenación. Para el filósofo francés no tenemos más remedio que ser libres y por eso hablamos, escribimos y recomenzamos cada día una estatua de humo, insensata rebelión contra nuestra muerte e imagen de nuestra ruina. Su visión del hombre es la de la Caída: somos carencia, falta, vacío. El proyecto es una tentativa para llenar el agujero, la carencia de ser. Pero el proyecto no nos dice nada sobre una realidad que nos muestra la plenitud aún en el vacío: las obras. Gracias a ellas penetramos en otro mundo de significaciones y vemos nuestra propia intimidad bajo otra luz: salimos del encierro del yo. Genet y Santa Teresa son los autores de una obra. El primero es un escritor original; la segunda es algo más e infinitamente más precioso: un espíritu visionario doblado de una conciencia crítica nada común. (Compárese *Les Mots* con lo que nos cuenta la monja de su vida.) Esas obras se desprenden de sus autores y son inteligibles para nosotros aunque no lo sean las vidas de sus creadores.

La respuesta de Baudelaire a la crítica de Sartre son sus poemas. ¿En dónde está la realidad: en sus cartas y otros documentos íntimos o en su obra? De nuevo: se trata de dos órdenes diferentes. Nacida de la mala fe y del narcisismo masoquista de un *voyeur*, para el que la desnudez de la mujer es un espejo que lo reduce a reflejo y así lo salva de la mirada ajena, esa poesía nos libera o nos encadena, nos miente o nos dice algo esencial sobre el hombre y su lenguaje. Toda gran obra de arte nos obliga a preguntarnos qué es el lenguaje. Esa pregunta pone en entredicho las significaciones, el mundo de convicciones que alimentan al hombre histórico, para que aparezca el otro. Aunque Sartre se ha hecho esa pregunta, no cree que toque a la poesía hacérsela y responderla: piensa que el poeta convierte a las palabras en cosas. Pero las cosas, tocadas por la mano del hombre, se impregnan de sentido, se vuelven interrogación o respuesta. Todas las obras humanas son lenguajes. El poeta no transforma en objeto a la palabra: devuelve al signo su pluralidad de significados y obliga al lector a que complete su obra. El poema es recreación constante. Ciertamente, Sartre no se propuso juzgar a la poesía sino desenmascarar al poeta, acabar con su mito. El propósito fue laudable, no el resultado. Por una parte, el análisis del proyecto no esclarece el significado real de la obra; por la otra, sin sus poemas la vida de Baudelaire resulta ininteligible. No quiero decir que su obra explique su vida; digo que es una parte de su vida: sin sus poemas Baudelaire no sería Baudelaire. La paradoja de las relaciones entre vida y obra consiste en que son realidades complementarias sólo en un sentido: podemos leer los poemas de Baudelaire sin conocer ningún detalle de su biografía; no podemos estudiar su vida si ignoramos que fue el autor de *Les Fleurs du Mal*.

LAS REGLAS DE LA EXCEPCIÓN

La crítica a Baudelaire tiene un interés más general porque en ese ensayo Sartre esboza una distinción entre rebeldes y revolucionarios que, a mi modo de ver, es central en su pensamiento político. Su punto de partida no es tanto la oposición entre usos y abusos como entre el orden injusto y las injusticias del orden: los usos del régimen burgués son en verdad abusos; los abusos de los regímenes socialistas, males pasajeros, históricos. No es difícil entender la razón de este relativismo. La sociedad burguesa puede darnos libertades pero esencialmente es negación de la libertad; su mal es constitucional: procede de la propiedad privada de los medios de producción y su moral y sus leyes son las consagración de la explotación de los hombres. El régimen comunista, aunque nos arrebató durante un periodo más o menos largo ciertos derechos y libertades, tiende hacia la libertad: su fundamento es la

propiedad colectiva y su moral está inspirada en el principio de la liberación universal de los hombres. Lo primero que uno podría preguntarse es si la realidad soviética o china corresponde efectivamente a esta idea. A estas alturas parece muy aventurado afirmarlo: decir que en esos países ha desaparecido la explotación de los hombres, o que está en vías de desaparición, pertenece más bien a la esfera de la creencia que a la de la experiencia y la razón. Pero acepto, por un instante, que la dicotomía es real. Si es así, ¿cuál debe ser la actitud de los ciudadanos chinos, rusos o yugoeslavos ante los abusos de sus gobiernos? Se dirá que su rebelión tiene otro sentido: bajo el régimen burgués los usos son abusos; en el socialista la distinción se restablece y, en consecuencia, la rebelión es legítima: desaparece la mala fe. Observo que este razonamiento justifica la rebelión de los ciudadanos pero no la conducta de los gobiernos revolucionarios. No importa: convengo en que un gobierno revolucionario puede padecer momentáneos extravíos. De todos modos, la regla universal se bifurca: hay dos clases de abusos y dos de rebeldes: los buenos y los malos, ellos y nosotros. El ciudadano de un país socialista puede ser rebelde pero no revolucionario; el de una nación burguesa debe ser revolucionario y no rebelde. Ése es el tema, si no me equivoco, de algunas de las piezas de teatro de Sartre. Me pregunto de nuevo: ¿cuál debe ser la actitud de un revolucionario en Occidente ante los rebeldes de los países socialistas: condenarlos en nombre del proyecto universal que es el socialismo o ayudarlos por los medios que estén a su alcance? Lo primero sería un regreso al estalinismo; lo segundo...

Ya sé que en la realidad las circunstancias son bastante más complicadas y que entre los extremos que señalo hay un gran número de decisiones posibles; lo que deseo es subrayar la fragilidad de una distinción que a primera vista parece universal. En teoría Sartre tiene razón: su relativismo moral no lo es tanto pues depende de una regla válida para todos en esta época histórica. Esa regla no es una ley inflexible: se funda en un proyecto universal, la liberación de los hombres, que es tanto una consecuencia de la historia moderna como materia de mi libre elección. Ese proyecto es la mediación entre nosotros y el mundo en que vivimos. La distinción moral depende del proyecto y éste, a su vez, de la situación real de la sociedad a que se pertenezca: corregir los abusos del régimen burgués no es bastante porque su injusticia es radical y constitucional; y a la inversa. Sin embargo, todo se nubla apenas se enfrenta la regla a la realidad: la dicotomía se disgrega y acaba por desvanecerse. En nuestros días hay un elemento nuevo, la revuelta del "tercer mundo": ¿también opera entre nosotros la distinción de revolucionarios y rebeldes? Es claro que no y Sartre ha apoyado muchos movimientos de rebelión en las antiguas colonias europeas y en nuestra América. Casi ninguno de esos movimientos es socialista, en el sentido recto de la palabra, y todos ellos son apasionadamente nacionalistas. Inclusive muchos combinan ambas tendencias en una forma paradójica: el socialismo árabe, en la versión de Nasser o en la de los argelinos, no pretende disolver el arabismo en el socialismo sino arabizar a este último. Su rebelión es la de un particularismo que se anexa una universalidad, precisamente lo contrario de lo que postula Sartre: la disolución de la excepción en la regla universal. Lo mismo sucede en Indonesia, Birmania y otros muchos lugares. Y allí donde los dirigentes se proclaman discípulos de Marx y Lenin, como en Cuba, no por eso dejan de afirmar la originalidad e independencia de sus revoluciones nacionales. Así pues hay una tercera clase de rebeldes, a la que no es aplicable la distinción de Sartre: su rebelión es una afirmación de su particularidad.

En el campo de los poderes constituidos la dispersión no es menos visible. La querrela entre los rusos y los chinos es la más grave pero no es la única que separa a los Estados socialistas. Aunque estas diferencias asumen la forma de oposiciones doctrinarias, sus raíces son los particularismos nacionales y la diversidad contradictoria de los intereses políticos y económicos de los miembros del grupo socialista. El otro bando también se escinde y está amenazado de división. Las tendencias que representa el general De Gaulle no son un incidente pasajero, como quisieran los angloamericanos y sus amigos alemanes e italianos, sino un signo de la resurrección política de Europa occidental. En un futuro más o menos próximo las naciones europeas, unidas en una comunidad o a través de pactos bilaterales, iniciarán una política independiente que no tardará en enfrentarlas a los angloamericanos. Japón seguirá el mismo camino en breve. El proceso de disgregación de las

alianzas en Occidente se presenta en forma simétrica pero opuesta al del otro bando: aparecen primero las diferencias de orden económico y político, más tarde las nacionales y al final las doctrinarias. Es revelador, por otra parte, que las divisiones de los antiguos bloques no correspondan a ninguna transformación de las estructuras sociales y económicas ni a un cambio de filosofía política: unos y otros se siguen llamando a sí mismos socialistas y demócratas.

Los síntomas del cambio mundial están a la vista. En el momento de la crisis en Santo Domingo, la actitud de Francia en las Naciones Unidas no fue muy distinta a la de la Unión Soviética; por el contrario, los intereses políticos de los soviéticos coinciden con los de los angloamericanos en el subcontinente indio. Sería ocioso multiplicar los ejemplos y bastará con recordar el más notable: la amistad entre China y Paquistán. A medida que se acelere el proceso de disgregación, esto es, apenas la Europa occidental recobre la iniciativa política y el polícentrismo se convierta en la ideología de las naciones de la Europa oriental, aparecerá con mayor claridad el carácter ilusorio de las viejas categorías históricas. Estamos ante realidades nuevas y sólo las grandes potencias, por interés propio, se empeñan en ignorarlas. Los rusos, por fortuna, lo han comprendido desde hace algunos años. Los más obstinados son los yanquis y de ahí que hayan intentado justificar la invasión de Santo Domingo en nombre del anticomunismo. Nadie les creyó, ni siquiera ellos mismos.* Ni el acto ni la excusa eran nuevos: esa invasión repetía otras; y la búsqueda de una justificación moral es un reflejo puritano que los hispanoamericanos conocemos desde hace más de un siglo. La moral acompaña a los anglosajones en sus proezas como el golpe de pecho y el escribano seguían a los conquistadores. Es la moral cristiana disuelta en la sangre, algo así como un bochorno psíquico. Lo malo es que ahora el rubor se ha convertido en colorete.

La oposición mayor de nuestra época no es la que nos enseñó el marxismo —capital y trabajo, proletarios y burgueses— sino otra, no prevista por los fundadores de la doctrina ni por los discípulos, llámense Kautsky o Lenin, Trotsky o Stalin. Esta oposición, como es sabido, es la de países "desarrollados" y "subdesarrollados". Sólo a ella puede aplicarse con todo rigor la opinión de Marx sobre el carácter irreducible y creciente del antagonismo entre burgueses y proletarios: cada día las naciones ricas son más ricas y las pobres más pobres. Pero las categorías del marxismo, por razones largas de explicar en este artículo, no coinciden enteramente con la situación actual ni explican del todo la nueva contradicción. La revuelta del "tercer mundo" es un movimiento pluralista que no se propone la creación de una sociedad universal. Las formas políticas y sociales que adopta, del socialismo estatal a la economía privada, no son fines en sí sino medios para acelerar su evolución histórica y acceder a la modernidad. Por tanto, no son un modelo universal, como pretenden serlo los regímenes de Rusia y China. El "tercer mundo" carece de una teoría general revolucionaria y de un programa; no se inspira en una filosofía ni aspira a construir la ciudad futura según las previsiones de la razón o las necesidades de la historia; tampoco es una doctrina de salvación o liberación como lo fueron en su tiempo el budismo, el cristianismo, la revolución francesa y el marxismo revolucionario. En una palabra: es una revuelta mundial pero no es ecuménica; es una afirmación de un particularismo a través de un universalismo — y no a la inversa. Con esto no quiero decir que sea ilegítima. Al contrario, no sólo me parece justa sino que en ella veo, después del gran fracaso de nuestra independencia, la última posibilidad que tenemos los latinoamericanos de acceder a la historia. Sólo por ella cesaremos de ser objetos, para emplear el vocabulario de Sartre, y empezaremos a ser dueños de nosotros mismos. Esa revuelta es la nuestra. Pero no es un proyecto universal y, en consecuencia, no podemos extraer de ella una regla universal. La distinción entre rebeldes y revolucionarios se desvanece porque no es discernible una orientación única en la historia contemporánea. Negar su vigencia no significa caer en un empirismo grosero. Si estamos ante un cambio de los tiempos, como lo creo firmemente, el fenómeno afecta a nuestras creencias y sistemas de pensar. En verdad lo que se acaba es el tiempo rectilíneo y lo que comienza es otro tiempo.

* Excepto un grupo de escritores argentinos: Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares y algunos otros.