

## CORRIENTE ALTERNA

Por Octavio PAZ

### LA VUELTA DE LOS TIEMPOS

La acepción de la palabra revolución como cambio violento y definitivo de la sociedad pertenece a una época que concibió la historia como un proceso sin fin. Rectilínea, evolutiva o dialéctica, la historia estaba dotada de una orientación más o menos previsible. Poco importaba que ese proceso apareciese, visto de cerca, como marcha sinuosa, espiral o zigzagueante; al final la línea recta se imponía: la historia era un continuo ir hacia adelante. Esta idea no habría podido manifestarse dentro de la antigua concepción cíclica del tiempo. La ruptura del tiempo circular fue obra de la razón. Pero la ruptura habría sido imposible si antes la razón no hubiese cambiado de posición. La metafísica la consideró como el fundamento del orden del universo, el principio suficiente de todo cuanto es; la razón era la garantía de la coherencia del cosmos, es decir: de su *cohesión*, y de ahí que el movimiento mismo tuviese en ella su origen y su centro. Pacto del tiempo cristiano y la geometría griega: en la tierra, el tiempo rectilíneo y finito del hombre; en los cielos, el tiempo circular y eterno de los astros y los ángeles. Apenas la razón hizo la crítica de sí misma, después de haber hecho la de los dioses, dejó de ocupar el centro del cosmos. No por eso perdió sus privilegios: se convirtió en el principio revolucionario por excelencia. Agente capaz de modificar el curso de los acontecimientos, la razón se volvió activa y libertaria. Activa: fue movimiento, principio siempre cambiante y sin cesar ascendente; libertaria: fue el instrumento de los hombres para cambiar al mundo y cambiarse a sí mismos. La sociedad humana se transformó en el campo de operación de la razón y la historia fue el desarrollo de una proposición, un discurso que el hombre pronuncia desde la edad de piedra. Las primeras palabras de la historia fueron un balbuceo; pronto se convirtieron en una marcha de silogismos. Los progresos de la sociedad eran también los de la razón: la gesta de la técnica poseía la claridad y la necesidad de una demostración.

El marxismo ha sido la expresión más coherente y convincente de esta manera de pensar. Combina el prestigio de la ciencia con el de la moral; al mismo tiempo es un pensamiento total, como las religiones y filosofías del pasado. Si la historia es la marcha convergente de sociedad y razón, la acción revolucionaria consistirá en suprimir, cada vez en niveles más elevados, las contradicciones entre una y otra. La razón debe caminar con los pies sobre la tierra y, simultáneamente, la realidad social y natural han de humanizarse, esto es, adquirir la libertad y la necesidad de las operaciones racionales. En nuestro tiempo la contradicción esencial es la divergencia entre política y economía: el sistema de producción industrial es más racional que la organización política del capitalismo. El primero tiende hacia la universalidad, es energía domesticada por el hombre y que, a su vez, podrá domar para siempre a la naturaleza; la segunda ahoga la fuerza social de producción, el proletariado, e impide la universalización de los productos al retirarlos de la circulación, ya sea por la acumulación o por el despilfarro. El sistema industrial crea la abundancia, el capitalismo impide que accedan a ella las mayorías, trátese del proletariado o de la masa de esclavos coloniales. El significado del comunismo es doble: libera las fuerzas de producción y universaliza la distribución de los productos. Abundancia y justicia, al conjugarse, producen la libertad auténtica, concreta. A medida que el proceso revolucionario se cumple, desaparecen las clases y las naciones; la sociedad civil y la económica se funden; las contradicciones entre economía y política se diluyen en provecho de la primera; el Estado, su moral y sus gendarmes, se evaporan. En suma, en su etapa más avanzada el comunismo disuelve la contradicción fundamental de lo que Marx llamaba la "prehistoria" humana: el sistema económico se vuelve plenamente social, es decir, racional y universal; y la razón se socializa. En ese momento surgen otras contradicciones, no especificadas por la doctrina... En la realidad, según todos sabemos, las contradicciones fueron otras y aparecieron antes de que terminase el proceso revolucionario que corresponde a esta época de la historia. No vale la pena enumerarlas: la clase universal, el proletariado, siguió siendo presa del reformismo y del nacionalismo; no hubo revoluciones en

los países desarrollados; en Alemania triunfó el nazismo; en Rusia el estalinismo abatió a los compañeros de Lenin; y hoy, en el "tercer mundo", los protagonistas centrales de la revuelta son los campesinos, la pequeña burguesía y los intelectuales... Aparte de no formar parte de la lógica del sistema, estas inesperadas contradicciones fueron como la intrusión de otra realidad, arcaica y disonante. Algo así como la aparición de un mendigo borracho en una reunión de académicos. La historia se puso a desvariar. Dejó de ser un discurso para volver a ser un texto enigmático aunque, tal vez, no del todo incoherente.

Después de todo esto es explicable la tentación de enterrar al marxismo. Un acto semejante equivaldría a una automutilación. Ese sistema forma parte de nuestro pensamiento y sin él nuestro mundo dejaría de ser inteligible. Los libros de Marx y sus descendientes, de Rosa Luxemburgo a Bujarin, son "un mélanque", dice Kostas Papiouannou, "de lucidité critique et auto-critique et de passion révolutionnaire... heurt perpétuel de la vérité et de la pesanteur, dialectique jamais surmontée de l'élan et de l'enlissement..." Es difícil renegar de esta herencia moral sin renegar al mismo tiempo de la porción más lúcida y generosa del pensamiento moderno. Además, nada puede sustituirlo, al menos por ahora, como instrumento de análisis y comprensión de la sociedad. Ciertamente, el marxismo es apenas un punto de vista —pero es nuestro punto de vista. Es irrenunciable porque no tenemos otro. Su posición es semejante a la de la geometría de Euclides: no rige en todos los espacios. La limitación del marxismo, sin embargo, no reside únicamente en que no sea aplicable a todas las sociedades\* sino en que no ha podido decirnos cuál es el sentido general del movimiento de la historia. Dentro de la teoría moderna de la evolución hay una rama especial, la biología de la microevolución, que estudia los cambios en el interior de las células. Es la disciplina central en esta materia y sus descubrimientos han alterado radicalmente nuestras ideas sobre la herencia y las mutaciones de las especies. Ahora bien, los especialistas todavía no pueden explicarnos la "dirección" de las mutaciones; querría decir, no saben si las variaciones confirman o no el proceso biológico tal como lo concibe la teoría sintética de la evolución. Tal vez la razón reside en la fatal intervención del punto de vista del observador: nada nos permite afirmar, excepto un prejuicio filosófico, que mutación y evolución sean sinónimos. La comparación de la microevolución con el marxismo no es fortuita. La esencia de mi método, dice Marx en el prefacio a *El Capital*, "es la fuerza de la abstracción": el análisis aísla la "célula social" y la descompone en sus elementos. Como la microevolución, el marxismo ha descrito la célula social y ha revelado su estructura interna pero ha sido incapaz de prever la dirección general de la sociedad. Sus pretensiones en este campo son exorbitantes e infundadas. No pongo en duda la exactitud de sus análisis; pienso que no revelan el sentido de los cambios históricos.

El marxismo, justamente por ser la forma más perfecta y acabada del pensamiento correspondiente a la época del tiempo rectilíneo, revela que ese tiempo no es todos los tiempos. Y quizá podría agregarse: si la dialéctica no puede fundarse a sí misma es porque reposa, como todas las filosofías de la modernidad, sobre un abismo. Ese abismo es la escisión del antiguo tiempo cíclico. Nuestro tiempo es el de la búsqueda del fundamento o, como decía Hegel, el de la conciencia de la escisión. El marxismo, fiel a Hege en esto, ha sido una tentativa por unir lo que fue separado. Pensamiento inclinado sobre la sociedad, descubrió que su célula es un organismo complejo, compuesto por un tejido de relaciones determinadas por el proceso social de producción económica; descubrió asimismo la interdependencia entre los intereses y las ideas; por último, reveló que las sociedades no son amalgamas informes sino conjuntos de fuerzas semiconscientes: economía, superestructuras e ideologías en perpetua interpenetración. La sociedad es una totalidad significativa y la clave de sus significaciones es el sistema social de producción económica. Es lícito dudar que el proceso económico sea determinante, no lo es que sea predominante. Tampoco podemos negar la correspondencia entre los sistemas de producción, las filosofías, las instituciones y los estilos artísticos de cada período artístico —una correspondencia que no es mecánica ni unilateral

\* Por ejemplo: a las primitivas.

sino contradictoria y plural. Por lo demás, Marx no afirmó la primacía de la economía —es decir: de las “cosas”— sino de las relaciones de producción: “puede criticarse las insuficiencias de esta concepción fundamental del marxismo pero es imposible decir que esas *relaciones de producción* constituyan en el pensamiento de Marx un *orden en sí*, una objetividad exterior a los hombres.” \* Precisamente toda la polémica de Marx contra los economistas clásicos es su concepción de las “leyes naturales de la economía”, y renuncia como un fetichismo de la cosa económica.

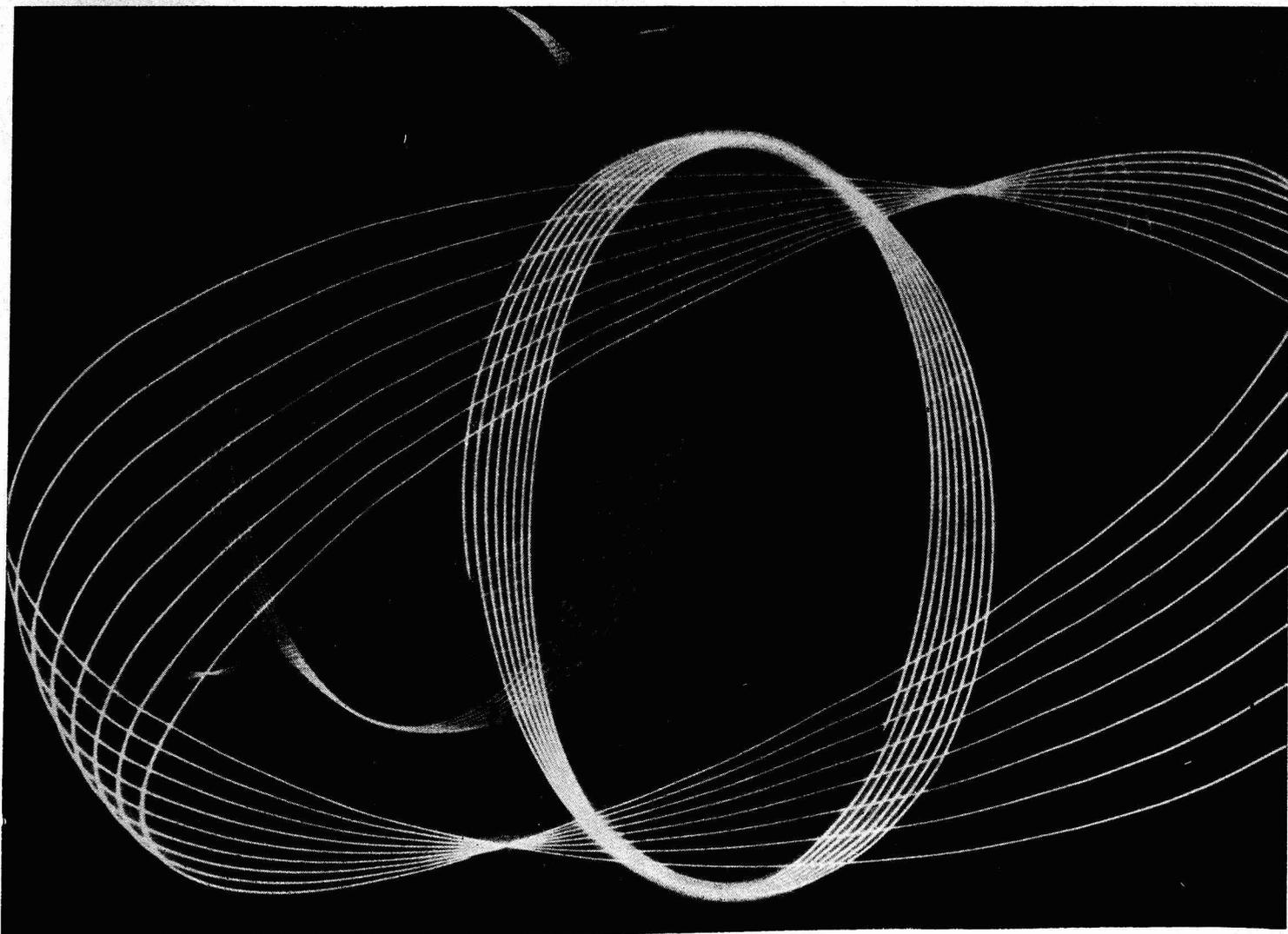
Marx fundó la ciencia de las relaciones sociales. En cambio, ignoró la morfología de las sociedades y las civilizaciones, aquello que las separa y distingue por encima de los sistemas de producción económica. Hay muchas cosas que no caben en el marxismo, desde las obras de arte hasta las pasiones: todo aquello que es *único*, sea en un hombre individual o en las civilizaciones. Marx fue insensible a lo que sería uno de los descubrimientos de Nietzsche: la fisonomía de las culturas, su forma particular y su vocación singular. No vio que las llamadas “superestructuras”, lejos de ser meros reflejos de los sistemas de producción, son asimismo expresiones simbólicas y que la historia, que es un lenguaje, es sobre todo una metáfora. Esta metáfora es muchas metáforas: las sociedades humanas, las civilizaciones; y una sola metáfora: el diálogo entre el hombre y el mundo. Marx no podía explicarse el “milagro” del arte griego: no correspondía al sistema social de Grecia. ¿Qué habría dicho ante las artes de los primitivos o ante nuestro amor por el de Oriente o México? Sin embargo, esas artes no se proponen nada distinto a las modernas o a las del Renacimiento: son metáforas del hombre ante el mundo, del mundo en el hombre. El marxismo es el agente de los cambios históricos de nuestro siglo y es fe de millones de hombres, pero su explicación de esos cambios ha sido insuficiente. Fue y es crítica de la realidad; hoy debe ser autocrítica: el examen del marxismo sólo puede intentarse desde el marxismo. Esa crítica será un examen de conciencia y empezará por aceptar que, si es una filosofía en movimiento, no es la filosofía del movimiento.

La carrera del revolucionario, como arquetipo o héroe del tiempo rectilíneo, ha sido paralela a la de las teorías que han expresado y modelado, simultáneamente, a nuestra época, desde

\* Kostas Papaionnou: “Le Mythe de la dialectique”, en la revista *Contrat Social*, número 6 de 1964, París.

Maquiavelo hasta Trotsky. Ante un estado de cosas injusto y, sobre todo, que ha perdido su razón de ser, el hombre se rebela. Esa rebelión pasa de la negación a la conciencia: se vuelve crítica del orden existente y proyecto de orden universal, justo y racional. A la crítica sucede la acción: la empresa revolucionaria exige la invención de una técnica y de una moral. La primera concibe a la violencia como un instrumento y al poder como una palanca. Transforma así las relaciones humanas en objetos físicos, mecanismos y fuerzas. La violencia reaccionaria es pasional: castigo, humillación, venganza, sacrificio; la revolucionaria es racional y geométrica: no una pasión sino una técnica. Si la violencia se convierte en técnica, necesita una nueva moral que justifique o concilie la contradicción entre fuerza y razón, libertad y poder. La moral antigua distinguía entre medios y fines —distinción teórica que pocas veces impidió el crimen y el abuso pero distinción al fin y al cabo. La moral revolucionaria, como lo explica Trotsky con una suerte de ardor helado, no puede darse el lujo de distinguir. Fines y medios no son buenos ni malos en sí: son o no son revolucionarios. La moral del imperativo categórico, o cualquiera otra semejante, sólo es viable en una sociedad que haya destruido para siempre a las fuentes de la coerción y la violencia: la propiedad privada y el Estado. Gandhi pensaba, con notoria simpleza o hipocresía, —nunca he logrado averiguarlo del todo— que lo único que cuenta son los medios: si son buenos, los fines también lo serán. Trotsky se niega a distinguir entre medios y fines: unos y otros corresponden a situaciones históricas determinadas. Los medios son fines y éstos aquéllos: lo que cuenta es el contexto histórico, la lucha de clases.

Las ideas de Trotsky pueden alarmarnos pero no podemos calificarlas de inmorales sin caer en la hipocresía y el maniqueísmo. Todo cambia, sin embargo, apenas el revolucionario asume el poder. La contradicción entre razón y violencia, poder y libertad, velada en el momento de la lucha revolucionaria, aparece entonces con toda claridad: al asumir la autoridad el revolucionario asume la injusticia del poder, no la violencia del esclavo. Es verdad que no es imposible justificar el terror: si el Estado revolucionario debe enfrentarse al asedio de los enemigos del exterior o del interior, la violencia es legítima. Pero ¿quién juzga sobre la legitimidad del terror: las víctimas o los teólogos en el poder? Esta discusión podría prolongarse hasta el infinito.



“marcha sinuosa, espiral y zigzagante”

Cualquiera que sea nuestra opinión, hay algo que me parece incontrovertible: el terror es una medida de excepción. Su persistencia delata que el Estado revolucionario ha degenerado en un cesarismo. La conquista del poder plantea al revolucionario otro dilema acaso más importante que el del terror: la nueva realidad no coincide nunca con las ideas y programas revolucionarios. Lo extraño sería lo contrario: los programas no se aplican a objetos físicos sino a sociedades humanas, cuya esencia es la indeterminación. Ante el carácter opaco y a veces monstruoso de la nueva realidad, dos caminos se abren al revolucionario: la rebelión o el poder, el patíbulo o la administración. El revolucionario termina por donde empezó: se somete o se rebela. Escoja una u otra solución, deja de ser revolucionario. El ciclo se cierra y comienza otro. Es el fin del tiempo rectilíneo: la historia no es una marcha continua.

## LA FORMA DEL TIEMPO

El fin del tiempo rectilíneo puede comprenderse de dos maneras. La primera consiste en pensar que efectivamente podría acabarse: una hecatombe atómica, por ejemplo, le pondrá término. Esta visión apocalíptica, llena de turbadoras resonancias cristianas, constituye nada menos que el fundamento de la política de coexistencia pacífica de la Unión Soviética. No sin razón los chinos se han escandalizado y la han denunciado como una traición a la doctrina. Afirmar que la historia puede acabarse en una llamarada implica varias herejías menores y una mayor: la historia deja de ser un proceso dialéctico y la marcha de la realidad hacia la razón desemboca en un acto irracional y por definición insignificante: una explosión material. La segunda manera de concebir el fin del tiempo rectilíneo es mucho más modesta: se reduce a afirmar que la historia moderna ha cambiado de orientación y que asistimos a una verdadera *revuelta* de los tiempos. Decir que el tiempo rectilíneo se acaba no es una herejía intelectual ni delata una culpable nostalgia por el mito y sus ciclos fatales y sangrientos. El tiempo cambia de forma y con él nuestra visión del mundo, nuestras concepciones intelectuales, el arte y la política. Quizá sea prematuro tratar de decir cuál es la forma que asume el tiempo; no lo será señalar, aquí y allá, algunos signos indicadores del cambio.

Desde 1905 el universo ha cambiado de figura y la línea recta ha perdido sus privilegios. "El espacio de Einstein", dice Whittaker, "no es ya el foro en el que se representaba el drama de la física; hoy el espacio es uno de los actores porque la gravitación está enteramente controlada por la curvatura, que es una propiedad geométrica del espacio". Parece innecesario, por otra parte, referirse a la concepción moderna de la estructura del átomo, en especial a las partículas elementales. Será suficiente con recordar que no se trata propiamente de elementos sino de núcleos o campos de relación. Aunque nuestro universo se parece muy poco al de Hegel o al de Marx y Nietzsche, tampoco recuerda al de Platón y Aristóteles: la vuelta no es un regreso. Un cambio semejante se observa en las otras ciencias. La biología de la microevolución, la lingüística, la teoría de la información y la antropología estructural de Lévi-Strauss abandonan las explicaciones lineales y coinciden en su visión de la realidad como un sistema de relaciones. Célula, palabra, signo, grupo social; cada unidad es un conjunto de partículas, a la manera de las del átomo; cada partícula, más que unidad aislada, es una relación. El análisis lingüístico, dice Jakobson, distingue dos niveles en el lenguaje: el semántico, del morfema a la palabra, la frase y el texto; y el fonológico: fonemas y partículas distintivas. El primer nivel, el semántico, está regido por la significación; el segundo es una estructura que podría llamarse pre-significativa pero sin la cual no podría darse la significación. En cierto modo la estructura fonológica determina el sentido, a la manera de un aparato de transformación que convierte las ondas en signos sonoros o visuales. Los fonemas son "sistemas de átomos simbólicos", cada uno compuesto por partículas diferenciales: aunque los fonemas y sus partículas no poseen significado propio, participan en la significación porque su función consiste en distinguir una unidad fonológica de otra. Designan una alteridad: esto no es aquello. En su nivel más simple el lenguaje es relación de oposición o asociación y sobre esta combinación binaria reposa toda la inmensa riqueza de sus formas y significados. Si de los fonemas se asciende hasta la palabra, se confirmará que el lenguaje es una suerte de aparato de transformación simbólica: las distintas combinaciones de los vocablos, esto es: su posición en el interior de la frase, producen el significado. El fenómeno se repite en el texto: los significados varían de acuerdo con la posición de las frases. I. A. Richards ha señalado recientemente que el mismo proceso combinatorio opera en microbiología: "los niveles molecular, cromosomático y ce-

lular coinciden con los de morfema, frase y texto en la jerarquía lingüística". La analogía puede extenderse a la antropología, la teoría de la comunicación, la enseñanza y a otros campos, sin excluir a los de la creación artística y poética.

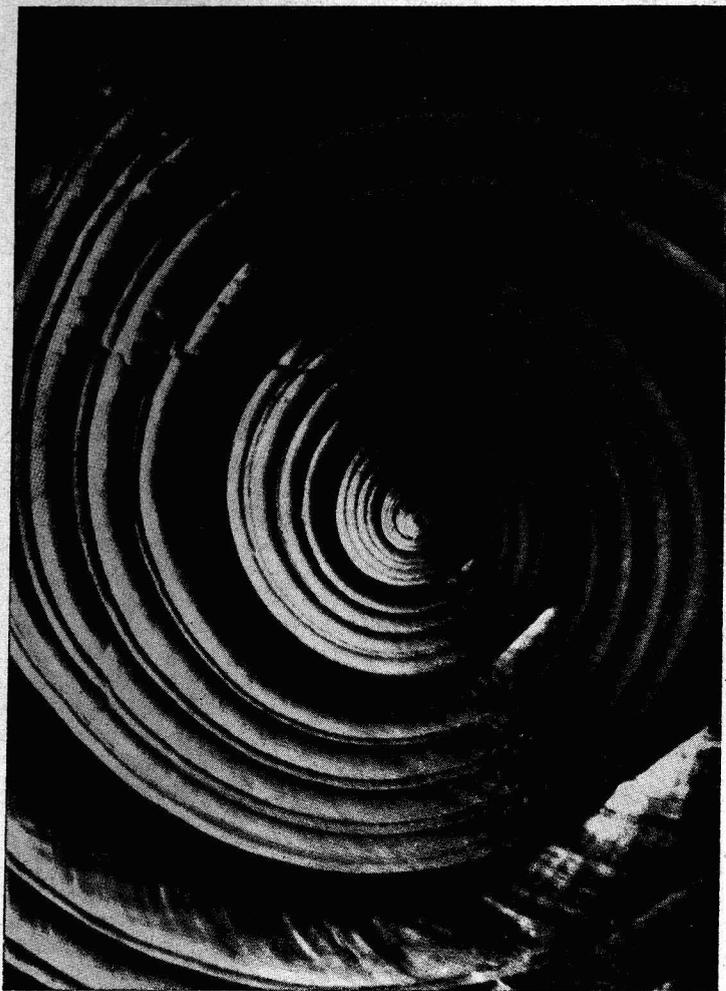
Las formas artísticas del pasado, clásicas o barrocas, eran cerradas. Destinadas a presentar, *encerraban* siempre una figura. Desde el simbolismo los artistas aislaron los elementos, rompieron la forma y así dispersaron la presencia. El simbolismo se propuso, más que convocar la realidad, evocarla. La poesía fue una liturgia de la ausencia y, más tarde, una explosión verbal. Las otras artes siguieron el camino de la poesía e incluso fueron más allá. A la destrucción de la forma cerrada sucedió la embestida contra el lenguaje; a la anulación del significado, la del signo; a la de la imagen y la figuración, la de la representación pintada. Hoy la poesía, en las formas extremas de la llamada "vanguardia", es composición tipográfica a medio camino entre el signo y el significado, rompecabezas alfabético; y la pintura ha dejado de serlo propiamente: es el triunfo de la cosa sobre la representación (pop-art) y del procedimiento sobre la expresión (op-art). Pero la historia del arte moderno no se reduce a la disgregación de la forma cerrada y a la irrupción del objeto (verbal, plástico o sonoro). A fines del siglo pasado, un poco antes de morir, Mallarmé publica *Un coup de dés*. En otra parte me he referido a la significación de ese texto. \* Repetiré que su publicación señala algo que el nacimiento de un estilo o de un movimiento: es la aparición de una forma abierta, que intenta escapar de la escritura lineal. Una forma que sin cesar se destruye y recomienza: regresa a su nacimiento sólo para volver a dispersarse y volverse a reunir. La página también deja de ser un foro: es un espacio que participa en la significación, no porque la posea en sí misma sino porque vive en relación de alteridad y conjunción, alternativamente, con la escritura que la cubre y la desnuda. La página es escritura; la escritura, espacio. El poema cambia de significados a medida que cambia la posición de sus elementos: palabras, frases y blancos. En rotación constante, en busca perpetua de su significado final, sin alcanzarlo jamás del todo, el poema es un mecanismo de transformación como las células y los átomos. Éstos son transformadores de energía y vida; el poema, de representaciones simbólicas. Unos y otros son aparatos metafóricos... Todas las obras que realmente cuentan en lo que va del siglo, sea en la literatura, la música o la pintura, obedecen a una inspiración análoga. No el círculo en torno a un centro fijo sino una dualidad errante que se dispersa y se contrae, una y mil, siempre dos y siempre juntos y opuestos, relación que no se resuelve ni en unidad ni en separación, significado que se destruye y renace en su contrario.

Una civilización es un sistema de vasos comunicantes. Por

\* *Los signos en rotación*, Sur, 1965.



"Signos sonoros o visuales"



"la vuelta no es un regreso"

tanto, no será abusivo trasladar en términos de historia y política todo lo que he dicho sobre las tendencias del pensamiento moderno. Mi primera observación es la siguiente: si la historia no es una marcha rectilínea, tampoco es un proceso circular. En un mundo curvo es imposible no regresar en cierto momento al punto de partida, salvo si el espacio también marcha con nosotros. O sea: si ha dejado de ser el foro para convertirse en uno de los actores. El espacio en que se ha representado la historia en los últimos siglos se llama América Latina, Asia y África. En las otras partes del mundo los pueblos fueron los protagonistas de la historia; en nuestras tierras fueron los objetos. No es exagerado decir que hemos sido tratados como paisaje, cosas o espacio inerte. Hoy el espacio se ha incorporado y participa en la representación. Aquí interviene la segunda observación: si el espacio es actor, no hay representación; todos son actores que improvisan. Continuo cambio de trama y personajes, la historia ya no es una pieza escrita por un filósofo, un Partido o un Estado poderoso; no hay "destino manifiesto": ninguna nación o clase tiene el monopolio del futuro. La historia es diaria invención, permanente creación: una hipótesis, un juego arriesgado, una apuesta contra lo imprevisible. No una ciencia sino un saber; no una técnica: un arte.

El fin del tiempo rectilíneo es también el fin de la revolución, en la acepción moderna de la palabra: cambio definitivo en un espacio neutro. Pero en el otro, más antiguo, el fin de la línea recta confirma que vivimos en una revolución: giro de los astros, rotación de las civilizaciones y los pueblos. El cambio de posición de las palabras en nuestro universo verbal puede ayudarnos a comprender el sentido de lo que ocurre: la palabra revuelta fue desplazada por revolución; ahora revolución, fiel a su etimología, regresa a su antiguo significado, vuelve a su origen. Vivimos la revuelta. La sublevación de los pueblos del "tercer mundo" no es una rebelión: en tanto que las rebeliones son excéntricas, marginales y minoritarias, este movimiento engloba a la mayoría de la humanidad y, aunque haya nacido en la periferia de las sociedades industriales, se ha convertido en el centro de las preocupaciones contemporáneas. El levantamiento del "tercer mundo" tampoco es una revolución. Sobre esto último no vale la pena repetir lo que dije más arriba: estamos ante un movimiento plural que no corresponde a nuestras ideas sobre lo que es o debe ser una revolución. En verdad es una revuelta popular y espontánea que aún busca su significado final. Los extremos la desgarran y, simultáneamente, la alimentan: las ideas universales le sirven para proclamar su particularismo; la originalidad de sus antiguas religiones, artes y filosofías para justi-

ficar su derecho a la universalidad. Colección abigarrada de pueblos en andrajos y civilizaciones en añicos, la heterogeneidad del "tercer mundo" se vuelve unidad frente a Occidente: es el otro por definición, su caricatura y su conciencia, la otra cara de sus inventos, su justicia, su caridad, su culto a la persona y sus institutos de seguridad social. Afirmación de un pasado anterior a Cristo y las máquinas, es también voluntad de modernidad; tradicionalista, prisionero de ritos y costumbres centenarias, ignora el valor y el sentido de su tradición; modernista, oscila entre Buda y Marx, Shiva y Darwin, Alá y la cibernética. Siente fascinación y horror, amor y envidia por sus antiguos señores: quiere ser como las "naciones desarrolladas" y no quiere ser como ellas. El "tercer mundo" no sabe lo que es, excepto que es voluntad de ser.

Las sociedades industriales, cualquiera que sea su régimen político, gozan de una prosperidad jamás alcanzada en el pasado por ninguna otra civilización. La abundancia no es sinónimo de salud: nunca en la historia el nihilismo había sido tan general y total. No incurriremos en la fácil descripción de los males psíquicos y morales de Occidente; tampoco en la debilidad de pronosticar la inminencia de su derrumbe. Ni lo juzgo próximo ni lo deseo. América Latina, por lo demás, es parte de Occidente —aunque lo sea de una manera ambigua. Si no creo en el fin de las sociedades industriales —en realidad empiezan ahora su "segunda vuelta"— tampoco me niego a ver lo evidente: se mueven con rapidez pero han perdido el sentido y la dirección del movimiento. Ignoro, por otra parte, cuál será el porvenir de la revuelta del "tercer mundo". En cuanto a nosotros, los latinoamericanos, pienso que vivimos nuestra última posibilidad histórica. No sólo se trata de liquidar un estado de cosas injusto, anacrónico y que sería ridículo si al mismo tiempo no fuese vil y sangriento; también y sobre todo se trata de recobrar nuestro verdadero pasado, roto y vendido al otro día de la independencia: 19 pseudonaciones creadas por las oligarquías, los generales y el imperialismo extranjero. La modificación total de nuestras estructuras sociales y jurídicas y la recuperación del pasado —o sea: la unidad, cualquiera que sea la forma de la asociación, a condición de que se funde en la independencia de América Latina— no son dos tareas distintas: son una y la misma cosa. Si fracasamos, seguiremos siendo lo que somos: un terreno de caza y pesca para los poderosos de mañana, sean los yanquis, los rusos o los chinos.

El tiempo cíclico era fatalista: lo que está abajo estará arriba, el camino de subida es el de bajada. Para romper el ciclo el hombre no tenía más recurso que negar la realidad, la del mundo y la del tiempo. La crítica más radical y coherente fue la de Buda. Pero el budismo, que nació como una crítica de la ilusión de la salvación, se convirtió pronto en una religión y, así, regresó al tiempo circular. El tiempo rectilíneo postuló la identidad y la homogeneidad; por lo primero, negó que el hombre es pluralidad: un yo que es siempre otro, un desemejante semejante que nunca conocemos enteramente y que es nuestro yo mismo; por lo segundo, exterminó o negó a los otros: negros, amarillos, primitivos, proletarios, locos, enamorados —a todos los que, de una manera u otra, eran o se sentían distintos. La respuesta al tiempo circular fue la santidad o el cinismo, Buda o Diógenes: la respuesta al tiempo rectilíneo fue la revolución o la rebelión: Marx o Rimbaud. No sé cuál sea la forma del tiempo nuestro: sé que es una revuelta. Satán no desea la desaparición de Dios: quiere derrocarlo, hablar con él de igual a igual. Restablecer la relación original, que no fue sumisión ni aniquilación del otro sino oposición complementaria. El tiempo rectilíneo intentó anular las diferencias, suprimir la alteridad; la revuelta contemporánea aspira oscuramente a reintroducir la *otredad* en la vida histórica. Un nuevo orden emerge en la confusión presente; su arquetipo no es una idea inmóvil sino una forma en movimiento que se hace y rehace sin cesar. A la manera de los átomos y las células, esa forma es dinámica porque es hija de la oposición fundamental: la relación binaria entre yo y tú, nosotros y ellos. Relación binaria: contradicción: diálogo. En el diálogo está la salud. Gracias a la contradicción, la sociedad industrial recobraré la gravedad, contrapeso necesario de su actual ligereza; y el "tercer mundo" al fin empezará a caminar. No tengo una idea idílica del diálogo: afrontamiento de dos alteridades irreductibles, es más frecuentemente lucha que abrazo. Ese diálogo es la historia: no excluye la violencia pero tampoco la concordia. Es combate y tregua. Oscila entre lo comunicable y lo incommunicable; por una parte, las técnicas y las filosofías; por la otra, aquello que es irreductible al intercambio y que sólo se expresa como símbolo o metáfora —aquello que antes se llamaba el alma: la de los hombres y la de las civilizaciones. Peleamos para preservar nuestra alma; hablamos para que el otro la reconozca y para reconocernos en la suya.