

Entrevista con Octavio Paz

Sería absolutamente pretencioso tratar de presentar al lector español a Octavio Paz. CUENTA Y RAZÓN ha querido, en su quinta entrega, ofrecer un texto reciente del gran literato mexicano por una razón que debe parecer oportuna: la reciente merecida concesión, sin desdoro de otros candidatos, del «Premio Cervantes», que en su día le entregará personalmente Su Majestad el Rey.

Octavio Paz no es sólo un gran poeta, sino también un relevante cultivador de ese género tan hispánico y, al mismo tiempo, tan peligroso que es el ensayo. El Octavio Paz que ahora presentamos es el autor de El ogro filosófico: el que reflexiona sobre las ideologías políticas del momento presente, el que lo hace también sobre su propia obra poética o el que juzga el presente desde la inminencia de una nueva civilización.

La entrevista que ofrecemos fue publicada en la revista intelectual mejicana Uno más Uno, el 16 de noviembre pasado. Al publicarla, CUENTA Y RAZÓN quiere prestar su homenaje más cordial al distinguido literato.

J. T.

LA POLÍTICA Y EL INSTANTE

—*Pienso que hay una contradicción o una ambigüedad en su visión de la historia, como si usted tuviera con ésta una relación de imán y de rechazo crítico al mismo tiempo. ¿Admite usted esa contradicción?*

—*Tiene usted razón. Sí, hay una contradicción en mí pero me parece que ella está también en la realidad misma. Mi contradicción corresponde a la contradicción de la historia misma. Este mundo sublunar está sujeto a las pasiones, a la casualidad y a los intereses. En cierto modo la historia es amoral. También es irracional. Pero lo contrario es igualmente cierto, los que hacemos la historia somos hombres y los hombres somos seres racionales y buscamos el sentido de lo que nos ocurre. Así, introducimos cierta moralidad, cierta ética en la historia. El drama de la historia*

no es la lucha de fuerzas impersonales únicamente, es un drama humano: vivimos las pasiones y sufrimos los accidentes de la fortuna pero también los pensamos: buscamos una racionalidad en un proceso que aparentemente es irracional. Yo no creo que la historia sea irracional. Pero también confieso que no encuentro por ningún lado la famosa lógica de la historia. La historia no es un discurso lógico pero es un proceso que, hasta cierto punto, podemos comprender. Asimismo, a la amoralidad de los hechos, los hombres han opuesto siempre una ética, una moral. Es una tradición muy antigua, que viene desde los griegos: Tucídides pensó la historia y su reflexión todavía es válida. Pero Tucídides no nos ofrece un sistema: no confundió a la filosofía o a la religión con la historia. Desconfió de los sistemas que explican a la historia de un modo total y absoluto, des-

confío del providencialismo y de los que afirman que la historia está dictada por Dios, o por el Espíritu, o por las relaciones de producción.

—¿Y por la dialéctica?

—La dialéctica es el Espíritu o es el proceso de producción: dos hipótesis in-
verificables. Todas esas interpretaciones no resisten el examen histórico. Por ejemplo: la historia es la lucha de clases. Es verdad, pero es otras cosas que no son la lucha de clases. Por lo demás, Marx no inventó el concepto de lucha de clases; su innovación consistió en enlazar este fenómeno al proceso de la técnica. La aparición de un nuevo modo de producción se traduce, según Marx, en la aparición de una nueva clase, que encarna una nueva sociedad. Por desgracia, esta hipótesis sigue siendo una hipótesis: es muy difícil probar que la desaparición de la esclavitud en la antigüedad se debió a la invención del molino o a cualquier otro descubrimiento técnico. En fin, es dudoso que haya una relación causal y determinante entre los cambios en la técnica de producción, las clases y las revoluciones. La explicación de Marx es muy sutil pero es incompleta. Las otras explicaciones absolutas también lo son.

—¿Por qué dice usted en un poema que «la historia es el error»?

—Vuelvo a lo que usted llama, con razón, mi contradicción. ¿En qué sentido «la historia es el error»? Nosotros vivimos en la historia pero nuestras vidas personales no son única y meramente historia. Hay otro plano, otro tiempo que no es el tiempo histórico. En la *Antología griega* abundan los poemas sobre el instante, el placer y la muerte. ¿Son históricos? Sí, están inscritos en la historia de Grecia; al mismo tiempo, van más allá de esa historia: son un instante que es, simultáneamente, único y arquetípico: enamorarse, saberse y sentirse mortal, contemplar este atardecer o tararear una tonada de hace muchos años es algo que me pasa a mí, sólo a mí y ahora, pero también es algo que le ha pasado a hombres y mujeres sin cuento desde que comenzó el mundo. El instante niega al pretendido absoluto de la historia. En este sentido la historia es un *error*; no podemos renunciar al instante, es decir,

a la vida, por la historia. El instante dura, como su nombre lo dice, un instante y, no obstante, lo vivimos como un absoluto. No pretendo cerrar los ojos ante la historia o darle la espalda. Quizá, frente a la historia, lo que nos hace falta en el siglo xx es una sabiduría fundada en una poética. Me atrevo a decir que esa poética sería la del instante. Las filosofías de la antigüedad, sobre todo en la época de crisis, fueron filosofías que trataron de darle al hombre una sabiduría. Pienso en los estoicos, en Epicuro y en los neoplatónicos. Lo que nos hace falta a los modernos es encontrar una *sabiduría* no fundada en las grandes explicaciones históricas sino en lo que vivimos realmente. En ese aspecto, la poesía sí puede ser, al menos, un camino para reconciliarnos con las pasiones y con los accidentes, con toda esta desconcertante, prodigiosa y terrible realidad de la vida humana.

—Usted reprocha al marxismo que haga una apología del industrialismo sin criticarlo, ¿Usted reniega del industrialismo y la modernidad?

—El marxismo y el liberalismo son, en cierto modo, gemelos enemigos: marxistas y liberales son creyentes en el industrialismo. El pensador actual que ha hecho las críticas más severas y brillantes a los marxistas, Raymond Aron, sigue creyendo como ellos en el progreso. No es sensible a los destrozos reales que ha causado el progreso unilateral del siglo xx: la destrucción del equilibrio ecológico, la sobrepoblación, la polución, y la crisis de la agricultura y de la energía, etc. La raíz del mal no sólo es material sino, sobre todo, moral. Quiero decir: la idea del progreso, en sus dos vertientes: la liberal y la marxista, contiene una visión de la naturaleza, como energía que hay que dominar. Es una concepción polémica y guerrera del mundo; mejor dicho: es la transposición de la guerra y la política de dominación a la esfera de la filosofía y la ciencia. Hegel veía en la naturaleza al enemigo que el hombre debería vencer con la negatividad del concepto y del trabajo. En esto Marx también es absolutamente moderno: concibe al progreso y a la libertad como dominación sobre el mundo natural. Para Platón la naturaleza es un modelo que hay que vene-

rar e imitar; para Marx y para todos los modernos, la naturaleza es una fuente de recursos que hay que conquistar y explotar. Es verdad que la naturaleza es energía pero es algo más: es hermosura, es un modelo. Esto es lo que critico: los males del progreso no son nada más que la consecuencia de un mal uso de la industria sino que están en la raíz misma de nuestra concepción de la naturaleza y de las relaciones entre ella y el hombre.

—*En este sentido, usted ha escrito que la historia del México moderno es la historia de una caída. ¿Se podría decir que la historia de la modernidad es una caída?*

—Sí, pero hay que agregar que fue una caída porque fue también un ascenso. La modernidad es prometeica. La idea de dominar a la naturaleza estuvo ligada a la idea de establecer el reino del hombre sobre la tierra. En cierto modo esto es admirable. Desde el siglo xvii, lo mismo en el liberalismo que en el marxismo y en el pensamiento libertario, hay una dimensión prometeica conmovedora y por la cual yo siento una profunda simpatía. Esta simpatía no me impide ver la soberbia y la desmesura de nuestra actividad frente al mundo natural. Esta desmesura —en el fondo: falta de verdadera sabiduría— es el origen de la caída del hombre moderno.

•—*¿Es irreversible la caída?, porque si lo es se marcha al holocausto.*

—Es imposible saberlo. Creo que si no descubrimos, nosotros o nuestros hijos, esa sabiduría que es un reconocer nuestros límites, vamos a la catástrofe. Puede ser la destrucción por la explosión nuclear o a través del paulatino deterioro de la vida. Un siglo que ha conocido en un lapso tan corto los campos de concentración de Hitler y de Stalin, la bomba atómica de Hiroshima y otros horrores, es un siglo siniestro, sombrío.

—*¿La ciudad moderna también es una verdadera catástrofe?*

—Sí, la ciudad, la invención más prodigiosa de los hombres es ahora sinónimo del infierno. Los primeros en verlo fueron los grandes poetas y novelistas del siglo pasado. La visión que tienen Balzac y Baudelaire de la ciudad es más bien demoníaca. En cambio, para un griego o para

un hombre de la Edad Media, la ciudad era el refugio de la razón. Sus murallas eran las de la civilización frente a la barbarie. La pequeña ciudad era la patria de los hombres.

—*Usted admitió ante Claude Fell su deuda con el marxismo y ha escrito que la crítica del mismo debe realizarse con sus propias armas. ¿Es posible una crítica del marxismo desde el interior de esa teoría? ¿Se puede pensar la historia —y pensar en la historia— sin el marxismo?*

—Sí, es posible hacer la crítica del marxismo desde el marxismo. Sin embargo, esa crítica sería incompleta porque no pondría en duda los principios básicos del marxismo, sobre todo su herencia hegeliana, que es a mi juicio lo más débil de la doctrina. La dialéctica no aparece en la ciencia, ni en la naturaleza, ni en la historia.

—*¿Por qué tampoco en la historia?*

—Porque la historia no se desarrolla de un modo dialéctico, no se puede decir que la historia sea ese proceso único que pensaba Hegel y que Marx heredó. En este aspecto el marxismo es incluso una visión etnocentrista de la historia mundial. No ha habido un solo proceso, una sola evolución. Tampoco es posible hablar de un progreso sucesivo ni mucho menos decir que el movimiento de la historia es reducible a los cambios del espíritu o a los del sistema de producción.

—*¿O sea que la historia es mucho más heterogénea, dice usted?*

—La historia no es un discurso. No creo que la historia sea nada más miedo y furor, como dice Shakespeare, pero tampoco es un discurso filosófico. Ahora bien: usted me pregunta si es posible pensar a la historia sin el marxismo. Contesto: no, no es posible. El marxismo forma parte de nuestra herencia intelectual. Del mismo modo que somos neoplatónicos y kantianos, a veces sin saberlo, somos también marxistas. El marxismo forma parte de la sangre intelectual del hombre moderno. Aceptar la herencia del marxismo vivo es algo muy distinto a convertirlo en un absoluto, que es lo que han hecho casi todos los discípulos de Marx.

—¿Por qué el punto más crítico que ve en el marxismo es la herencia hegeliana?

—En primer lugar, por la dialéctica. Si hay una nueva lógica, esa no es la dialéctica, sino la lógica matemática. Esto es clarísimo, ¿no? En segundo lugar, por la creencia en la historia como un discurso lógico. No creo que sea un discurso y menos que ese discurso se despliegue conforme a las pretendidas leyes de la dialéctica. Tampoco pienso que la historia sea la sucesión de distintos modos de producción y, como epifenómeno, las fantasmales superestructuras. Los protagonistas de la historia son las civilizaciones, las mentalidades, las ideas, todo lo que los marxistas llaman superestructuras y que son verdaderas estructuras, como el sistema de producción económico. La historia, sobre todo, son los hombres, sus pasiones y sus ideas. En Hegel hay un absolutismo filosófico que se traduce en un autoritarismo político. Este autoritarismo reaparece en Marx y en sus discípulos. Hegel se presenta como el confidente del espíritu absoluto. Hay momentos en que Marx habla también como si fuese el confidente, no del espíritu, sino de la historia y del porvenir.

—Me parece inobjetable la influencia del anarquismo en distintos aspectos de sus análisis. ¿Se puede hablar de un Paz anarquista?

—Admiro a los anarquistas. Una sociedad justa y buena sería aquella en la que la autoridad hubiese desaparecido. Todos seríamos un poco discípulos de Kant, es decir, que el *imperativo categórico* sería nuestra única moral, sin necesidad de un profesor, un policía o un Estado que nos obligue a portarnos bien. ¿Esto es posible? La hipótesis libertaria apuesta, de un modo sublime e insensato, por la bondad y la inocencia de los hombres. Varios miles de años de historia me hacen pensar lo contrario: el hombre es el lobo del hombre. Quizá la visión sombría de Hobbes sobre el origen del Estado sea cierta: los hombres, para no matarse entre ellos, tuvieron que ceder parte de su libertad para que el Estado los defendiera. El problema es que el Estado también es un lobo; también es un ogro. En consecuencia, quizá la mejor sociedad se encontraría en las comunida-

des pequeñas en las cuales el Estado fuese, al menos, relativamente débil.

—¿No parece esto ya imposible?

—Tal vez lo sea, en efecto. Entonces hay que encontrar un sistema de balanza y de equilibrio. Montesquieu vio con claridad que el problema consiste en encontrar maneras de controlar al gobierno. Esto es imposible sin una vida democrática intensa y plural. Pero hay otros problemas en una democracia: debemos defendernos no sólo de los tiranos sino también de los demagogos, de las burocracias políticas tanto como de las oligarquías. La sociedad estadounidense fue, en su origen, un intento por crear una sociedad justa y libre. ¿Y qué hicieron? Un Estado débil y una sociedad civil fuerte. Pero en el seno de la sociedad civil surgieron los grandes monopolios capitalistas, que dominaron a la sociedad frente a la impotencia del Estado y de los ciudadanos. Ante los excesos de las oligarquías capitalistas —parece todo esto una reproducción de una lección de Aristóteles— la clase obrera descubrió el arma del sindicalismo. A su vez, el sindicalismo, nacido como un freno de la oligarquía, se transformó en un orden burocrático. Finalmente, para controlar a unos y otros, el Estado creció. Además, el Estado tenía que defender al país de las amenazas de guerra y, asimismo, defender a los intereses imperiales, pues la república norteamericana se había convertido ya en un imperio. El ejemplo de Estados Unidos muestra los viejos peligros de la democracia plutocrática —algo que conocieron Atenas y Roma— al mismo tiempo que los nuevos peligros de la modernidad.

—¿Esto no nos obligaría a imaginar formas autogestionarias o quizá formas combinadas de socialismo y capitalismo?

—Bueno, la autogestión es lo que proponen algunos socialistas disidentes en Polonia y en otros países. Es un experimento muy importante pero en un contexto histórico específico. Ellos se enfrentan no a una sociedad democrática, compleja y diversificada, como la sociedad capitalista estadounidense, sino a una situación donde la sociedad civil no existe ante el poder del Estado totalitario. Lo que ellos quieren es volver a la sociedad civil. De

todos modos me pregunto si la autogestión, en un momento dado, no reproduciría al capitalismo o si no se convertiría simplemente en una expresión del plan estatal, como ha pasado en Yugoslavia. ¡Qué difícil es todo! Es evidente que las soluciones liberales clásicas son insuficientes. No por las razones que Marx pensaba sino por otras que él no pudo prever. Al mismo tiempo, la otra solución, la de las nacionalizaciones y la economía estatal, también ha fracasado. Ante esta situación me parece que lo esencial es subrayar la importancia, lo mismo en los países capitalistas que en los llamados socialistas, de la sociedad civil, de los individuos y de los grupos frente al poder de los monopolios estatales o económicos.

—¿Esos fracasos harían necesaria una nueva teoría política, verdad?

—Exactamente. Esto es lo que nos pide la época. Esto es lo que no hemos podido darle. Hay que repensar toda la política. Hay una crisis en el socialismo. Es fecunda y está bien que lo piensen así, por ejemplo, los marxistas. En el lado liberal capitalista también hay una crisis. Acabo de leer una entrevista de Raymond Aron con dos muchachos que habían participado en la revuelta del 68 en París, dos economistas franceses. La entrevista se hizo en la televisión francesa; al final, Aron dice que hay que repensar la herencia liberal de Montesquieu a Tocqueville y a todos los grandes liberales del siglo pasado. Estamos, pues, también ante una crisis de liberalismo. En realidad, se trata de la crisis de lo que se ha pensado en Occidente desde el siglo xviii hasta nuestra época en materia de historia y política.

—Volviendo brevemente al anarquismo, ¿eso que llamó usted la, insensatez anarquista no aparece en sus análisis, en sus propios anhelos y pensamientos?

—Sí, claro que aparece. En mis escritos políticos hay, en primer término, la herencia del siglo xviii. Mi abuelo era un gran lector de Voltaire y de Rousseau y esas fueron mis lecturas casi en la adolescencia. Después, claro, hubo el marxismo pero también hubo la influencia anarquista. Esta última fue muy saludable. El anarquismo fue y es una exageración del opti-

mismo de Rousseau y del optimismo del siglo xviii. Pero yo creo que en el marxismo más genuino subsiste esa influencia benéfica. Se ve en Marx, a pesar de la sombra nefasta de Hegel, y se ve en Engels. Hubo unos años —dominados por Sartre— en que estuvo de moda hablar mal de Engels, lo que a mí me parece una locura. Hay que rescatar muchas cosas de Engels. Es verdad que no tiene la dimensión prometeica de Marx. Es un pensador más burgués, pero está lleno de buen sentido y de cordura.

—Usted propuso para México que se ponga en práctica una nueva alianza popular. ¿Ha avanzado el país en esa dirección? ¿Ha avanzado su pensamiento en la concepción de esa propuesta?

—Sigo pensando que lo que hace falta en México es un partido. No sé cómo llamarlo: un partido socialista democrático o socialdemócrata que, por una parte, repien- se los problemas mexicanos, les dé soluciones que sean nuestras y que, simultáneamente, preserve el pluralismo, la democracia y ciertos valores que me parecen fundamentales, como la libertad individual.

—¿Ese partido sería el PRI?

—No. El PRI, más que un partido, representa un consenso, un compromiso histórico. Ha durado medio siglo pero es evidente que está destinado a cambiar, so pena de estallar o languidecer. Pero sobre el PRI he escrito ya mucho en *El ogro filantrópico*. Hace tiempo me pareció —porque no tenía orígenes históricos totalitarios ni ligas con el socialismo totalitario— que ese partido podría haber sido el de Heberto Castillo. Ahora no lo creo. Respecto a Heberto Castillo y también a Demetrio Vallejo, aunque no coincido con ellos políticamente, pero me sorprendió mucho que en su última polémica el primero hablase de volver al «centralismo democrático». Esto me parece funesto. El «centralismo democrático», aparte de ser una contradicción lógica en sus términos —como la de nuestro partido institucional revolucionario— es la negación de toda posibilidad de auténtico pluralismo.

Fue positivo que el Partido Comunista de México hiciese la crítica del «centralis-

mo democrático». Fue un acto de valor moral, político e intelectual. En cambio, no ha dicho con claridad cuál es su actitud frente a los regímenes socialistas totalitarios. Debo decir que tampoco los comunistas italianos y españoles, que son los que han ido más lejos, han roto con los sistemas totalitarios que han usurpado el nombre del socialismo. Por eso sus profesiones de fe democrática son vistas con justificado escepticismo.

—*¿Ese partido que usted plantea tendría que nacer en oposición al PRI y su misión sería elaborar un nuevo proyecto nacional para México?*

—Podría ser un partido que surgiese de una división en el PRI. Esa es una de sus posibilidades históricas. O podría nacer de una crisis muy profunda de la izquierda mexicana. En este caso sería el resultado de una evolución muy lenta. Pienso que en primer término, la izquierda tiene que reconciliarse con el pasado de México, con la tradición mexicana. Ya lo ha hecho con la Revolución mexicana pero la Revolución mexicana sólo es una parte de nuestra historia. Al mismo tiempo, debe elaborar un proyecto nacional distinto que tenga en cuenta las experiencias terribles del siglo xx.

—*¿Pero llegará a tiempo esa opción, como para actuar realmente en la historia mexicana de los próximos años?*

—Los procesos históricos son lentos, subterráneos, invisibles. Por lo que a mí toca: no tengo una nueva hipótesis histórica. No creo que nadie la tenga actualmente. Para mí la función del escritor consiste en limpiar la atmósfera, abrir las ventanas, barrer las telarañas intelectuales y tratar de pensar con modestia y con verdad.

—*Pero, ¿si la lentitud se prolonga y el país gasta la carta petrolera sin hacer reformas profundas y crear justicia social?*

—El petróleo nos ha dado un plazo y debemos aprovecharlo. Me pregunto si realmente lo estamos aprovechando. A mí lo que me da más miedo con el petróleo son los planes gigantescos. Un Estado enriquecido con el petróleo debe vencer a la tentación más poderosa: la megalomanía.

—*Que es faraónica, ¿verdad?*

—Justamente. Por esto es indispensable fortalecer a la sociedad civil: sólo la crítica pública y libre puede frenar a los faraones tecnocráticos... El petróleo no debe hacernos olvidar, por otra parte, lo más urgente: alimentarnos. Hay que volver a la agricultura.

—*¿En ese retorno a la agricultura, cómo ve usted la cuestión ejidal, tan debatida?*

—Siempre pensé que el ejido representaba a un tipo de sociedad más justa y armoniosa, aunque menos productiva, que la agricultura basada en la gran o la pequeña propiedad. Ahora bien, si el ejido está sujeto a la economía de mercado, a la política de los líderes agrarios y a la explotación de los bancos, no puede funcionar. Hay que encontrar nuevas formas, que asocien la productividad más alta de la agricultura capitalista con formas sociales de producción y distribución. Pero todo esto hay que repensarlo y es lo que no veo yo que se piense. Yo no tengo la competencia, no soy un economista, no soy un agrónomo, pero sí me doy cuenta de esto. Yo creo que en este sentido los ensayos de Gabriel Zaid son fundamentales. Una de las cosas que ha subrayado Zaid es la importancia del mundo campesino frente al mundo industrial; él encuentra en los campesinos el núcleo de la resistencia al progreso, a los desastres del progreso. Otra contribución interesante es el libro sobre la pobreza, de González Pedrero. Creo que estos libros son dos visiones que revelan la crisis del pensamiento progresista. Es significativo que en México dos escritores se hayan atrevido a pensar de ese modo contra la corriente.

—*Usted es un crítico de los socialismos reales y también del capitalismo, ¿Pero hay una tercera opción? ¿Se la ve en algún proceso o se trata sólo de una posición de principios?*

—Después de mi gran decepción del socialismo, que se inició con el pacto germano-soviético, siguió con el asesinato de Trotsky y, en la posguerra, con el descubrimiento de que había campos de concentración en la Unión Soviética, pensé que debería haber una tercera posibilidad. Cuando se hizo la *Revista mexicana de Li-*

teratura, en la cual yo tuve cierta influencia al principio, se pensó en esa tercera vía. Bueno, es algo que existe más como posición y como actitud, como crítica, que como un programa concreto. En todo caso, puedo decir algo: sin democracia ningún experimento social, en la época moderna, puede ser válido. Claro, ha habido grandes civilizaciones en el pasado que no han sido democráticas: el imperio chino, el mundo medieval, la España de los siglos xvi y xvii, etc. Pero para nosotros, para los hombres modernos, la civilización y la vida misma son inseparables de la libertad y la democracia. Sabemos muy bien que no es posible la justicia sin la libertad y la democracia.

—¿Libertad y democracia en términos de pacto social, de sociedad civilizada?

—Sí, de pacto social y de respeto a la voluntad de las mayorías y también de respeto a la autonomía de las minorías y a la libertad de los individuos. La dictadura de las mayorías no es menos abominable que la de las minorías.

—El movimiento de los países No Alineados, heterogéneo, que incluye muchas gamas ideológicas, aunque no plantea una clara opción democrática en sus regímenes internos, ¿no es una contribución a esa tercera vía?

—En los comienzos de este movimiento había una opción no democrática pero sí una actitud antihegemónica, y esto era positivo. El movimiento estaba dirigido por hombres de Estado como Nehru, Tito, Nasser y otros. Actualmente la política de los No Alineados es más bien prosoviética. Si bien muchos de esos gobiernos siguen siendo particularmente No Alineados, la organización como tal, en manos de Fidel Castro, se ha convertido en un instrumento de la política soviética.

—Luego de los movimientos de los 60, como el Mayo francés, los hippies, las movilizaciones contra la guerra de Vietnam, ¿qué destino le ve a las utopías, a la búsqueda del carnaval? ¿Los ecologistas y pacifistas de hoy son los herederos de esas tendencias?

—Los ecologistas y los pacifistas son, en cierto modo, los herederos del 68. En

los movimientos de la década de los 60 hubo un elemento bueno: la idea del instante, del ahora. La renuncia al futuro fue positiva: el futuro es por definición inalcanzable. Y esto es lo que le dio carácter de festival orgiástico y religioso a la revuelta juvenil. Pero el instante se volatiliza y no quedan más que cenizas. Nada más triste que el día que sigue a la fiesta, después del carnaval. También fue positiva la reconciliación con la naturaleza. Esto vino en parte de Thoreau y fue más estadounidense que francés. La naturaleza, dijeron los jóvenes, no es una cantera que hay que explotar: es nuestra morada y más, nuestro origen. Y tenían razón. Los hombres somos naturaleza desterrada y volver a ella es volver a lo más antiguo de nosotros. Pero en los movimientos de los 60 había también un elemento utópico inquietante. Yo admiré mucho a Fourier y lo sigo admirando porque vio algo que Marx no vio: el hombre es una criatura de deseos. El hombre de Fourier no es una abstracción: tiene una dimensión pasional, física. Pero la sociedad ideal que nos pinta Fourier, como la de todos los utopistas, es espantosa: un mundo de autómatas. La mecánica sustituye a la pasión y la geometría a la libertad. Las utopías nos proponen paraísos geométricos, es decir, paraísos carcelarios y patibularios. La sociedad utópica, aparte de ser inhumana, es aburridísima. En mayo de 1968, en París, al lado del elemento orgiástico y espontáneo apareció la utopía política, pedante y opresora. La utopía se transforma muy rápidamente en guillotina y en campo de concentración.

—Ahora, ¿el Mayo francés no se correspondió además con un momento de crecimiento, de abundancia en Occidente?

—Fue una consecuencia de la abundancia y del ocio, una gran fiesta ritual del gasto y el desperdicio. Lo maravilloso fue el aspecto irracional y religioso, el descubrimiento súbito de la fraternidad, el erotismo convertido en representación política. Todo esto se les acabó rápidamente, ¿no? La revuelta juvenil de los 60 es un fenómeno que todavía no ha sido explicado enteramente. Parece indicar que en las sociedades hay movimientos recurrentes de orden psíquico. Después de todo, ¿a

qué se parece Mayo del 68? No se parece ni a la Revolución rusa, ni a la francesa, ni a la comuna. A lo que se parece, más bien, es a las grandes fiestas religiosas de la antigüedad, a los movimientos milenaristas, a la cruzada de los niños en la Edad Media y a todos esos fenómenos extraños e irracionales del pasado que conmovieron a los hombres. En el 60 regresó algo muy antiguo y que el hombre moderno había enterrado. Cuando se dice que la historia es un discurso, Mayo del 68 y los hippies muestran que no es cierto. Estos movimientos obedecen a la dialéctica del motín y se insertan en el instante, en el ahora. Pero el ahora es cíclico, recurrente, regresa siempre.

—*Volviendo a los ecologistas, pareciera que viven en contradicción: por un lado plantean algo correcto pero al mismo tiempo si Europa se desarma, se desnucleariza, ¿no queda a merced del arsenal soviético?*

—Tiene usted razón. Vivimos una situación de guerra o, si usted quiere, de paz armada, y los pacifistas no quieren ver esta realidad histórica. Tampoco quieren ver la realidad del expansionismo soviético. Los pacifistas olvidan que la única potencia que ha intervenido militarmente en Europa, desde la guerra, ha sido Rusia, primero en Hungría y después en Checoslovaquia. Es legítimo y necesario que los europeos se armen, como lo ha dicho claramente Mitterrand. Pero el equilibrio militar, atómico o no, aunque legítimo, no es una garantía de la paz. Lo que pasa en Polonia, lo que puede pasar en Alemania Oriental, en Checoslovaquia, en Hungría: esto es lo que puede detener a los hegemónicos. Por desgracia, la paz armada ha paralizado en Europa a los dos bloques e impide los cambios de uno y otro lado. De ahí viene la impotencia de los partidos socialistas y comunistas europeos. Pero estoy seguro de algo: la suerte del mundo depende, en gran medida, de los movimientos de reforma y liberación en la Europa del Este. Allí pueden aparecer soluciones inéditas, nuevas.

—*¿No cree usted que esa parálisis también afecta a América Latina, por ejemplo, ahora a Centroamérica, ante la influencia de Cuba por un lado y el peligro de*

intervención de Estados Unidos por el otro? ¿Cómo vería usted una intervención de Estados Unidos en El Salvador o Nicaragua?

—Es claro que esa parálisis afecta a América Latina. Las dictaduras militares de América del Sur y la degeneración de la Revolución cubana en burocracia totalitaria (ojalá que no ocurra lo mismo en Nicaragua) son consecuencias, en parte, de la paz armada y de la rivalidad de las superpotencias. Digo, *en parte* porque no hay que olvidar nuestra historia y nuestro pasado antidemocrático: nacimos con la contrarreforma y con el absolutismo. El caudillaje surgió en América al otro día de las guerras de independencia. En cuanto a una intervención militar de Estados Unidos en América Central: aparte de ser un gravísimo error político, sería condenable como las intervenciones militares de Cuba en África, de Vietnam en Camboya y de Rusia en Afganistán.

—*¿Cómo observa la adhesión a las fórmulas terroristas en ciertos sectores de la juventud occidental?*

—Hay una relación entre el terrorismo actual y el utopismo de los 60: en ambos se da una preferencia por las soluciones geométricas y mecánicas. En el pensamiento izquierdista está viva aún una tradición, que podría llamarse el terrorismo filosófico racional, por oposición a la violencia tradicional de la derecha. Hay una clara filiación ideológica que une, por ejemplo, a los jacobinos con los bolcheviques. Me parece que la crítica del terrorismo intelectual es una de las tareas esenciales de los verdaderos demócratas. Cuando estaba de moda hablar de los tupamaros con admiración, nosotros en *Plural* los criticamos y dijimos que sus actividades abrían las puertas a los militares.

Naturalmente, muchos intelectuales de izquierda nos atacaron y nos insultaron. Sin embargo, parte de la importancia moral e intelectual que tuvo primero *Plural*, y después *Vuelta*, viene de nuestra crítica de las tendencias autoritarias de la izquierda. Hemos contribuido a limpiar la atmósfera. Muchos de los que nos atacaban piensan ahora como nosotros. Cuando pusimos en duda que la Unión Soviética fuese un país socialista, pareció una herejía. Ahora

nadie cree que sea *reaccionario* discutir este punto.

—¿Ese autoritarismo perfila un neofascismo?

—Nace como una protesta, a veces legítima, contra el terrorismo del Estado. No debemos olvidar que el gran terrorista del siglo xx ha sido el Estado. En segundo lugar, el terrorismo ha sido un fenómeno, sobre todo en los últimos años, exclusivo de la clase media intelectual. En este sentido podría hablarse de una enfermedad universitaria. Hay una indudable relación con el antiguo fascismo: son soluciones extremas de una clase media exasperada y desesperada.

—Usted ha reprochado a Alfonso Reyes haber sido obsequioso con los poderes. ¿Qué respondería a sus críticos por haber participado en espacios de Televisa?

—Quise mucho a Alfonso Reyes y nunca le reproché nada. Nadie tiene derecho a reprocharle a Reyes ni a ningún escritor su silencio. Pero yo lamento que un hombre de su valor haya escrito libros enteros sobre la filosofía alejandrina y que, en cambio, nunca nos haya dado un gran ensayo sobre Rubén Darío o sobre Ramón López Velarde. Lo mismo debo decir de su abstención ciudadana: a mí me hubiera gustado que hablase más de política. Reyes tenía autoridad e inteligencia para hacerlo. En cuanto a mi utilización de espacios no ortodoxos para los intelectuales, en primer lugar: creo que los espacios son buenos si uno los usa bien. Lo que yo dije en Televisa no fue nada distinto de lo que he dicho en *Plural* y en *Vuelta*. Lo único que se me podía reprochar es que, por las necesidades del mismo medio, tuve que ser más ligero y más corto. Es explicable: es muy distinto escribir para un periódico que hacerlo para una revista o para la televisión. Son tres medios muy diferentes. En una revista uno puede reflexionar más y pedirle más al lector. En un periódico tenemos que ser más concisos pero, de todos modos, la letra cuenta implícitamente con la complicidad reflexiva del lector individual. La televisión exagera, en cuanto al rigor mental, los peligros de la oratoria. En segundo lugar: no estoy arrepentido. No creo haber cometido un pecado. Lo

habría cometido si yo hubiese dicho cosas distintas de las que digo. No acepté ninguna censura y nunca sometí mis textos a una idea previa. En tercer lugar: había publicado, un poco antes, una serie de artículos en un diario mexicano, *El Universal*; esos artículos me parecían importantes y me di cuenta de que la televisión podía ofrecer un ámbito más vasto para ese mismo tipo de reflexión. La experiencia me hizo ver las limitaciones de la televisión: el ámbito de los oyentes-lectores es inmenso pero, al mismo tiempo, es menos reflexivo y más desmemoriado. La letra escrita penetra con mayor profundidad. En cuanto a mi idea general sobre la televisión: he pedido una televisión plural porque parto de la idea de que no hay un público sino muchos públicos. Es necesaria una televisión más matizada y diversa, en la que aparezca esa pluralidad de voz, ideas, opiniones y subculturas, que corresponden a la diversidad y complejidad de los^ distintos públicos que componen eso que llamamos el público.

—En una síntesis abusiva de su poética, diría que se ven, a lo largo de toda su obra y sus etapas, dos grandes claves. Por un lado, una recurrencia al espacio; el espacio es el lugar de una dialéctica de volúmenes en la que también interviene la instantaneidad, el presente absoluto. Esa dialéctica construye a su lenguaje, dirige su relación con las palabras. Y por otro lado, hay en ese juego de volúmenes en el espacio, un papel fundamental del mito femenino. La mujer es siempre, como en Piedra de sol, una «puerta del ser», una llave hacia la comunión. En ese sentido, creo que la suya es, en definitiva, una poesía gozosa, que se constituye como placer antes que como tragedia, a la inversa, por ejemplo, de Vallejo. ¿Está usted de acuerdo en este enunciado?

—Su descripción es válida. Sin embargo, le confieso que no me gusta la palabra *gozosa*. Mi poesía, hasta donde puedo hablar de ella, es una poesía de la presencia y, claro, de la forma privilegiada en que, para el hombre, aparece la presencia del mundo: la mujer. Es nuestro semejante y es también *lo otro*, lo radicalmente distinto. En la mujer encontramos siempre a la *otredad*, o sea, a la negación

de nosotros y a lo que somos nosotros. Ellas y nosotros, ella y yo: las dos caras de la realidad humana. En mi poesía, la presencia también se manifiesta como negación. La mujer armada es una presencia enigmática: oculta el placer, la muerte, lo invisible. La realidad plena, compacta, visible, manifiesta algo que no es visible: nosotros intentamos asomarnos a ese abismo. Me parece que esto forma parte de la experiencia de todos los hombres. Usted me habla de Vallejo, sí, es un poeta admirable pero en el cual la presencia femenina tiene una realidad menor. Es un poeta más ligado a la tradición católica. La verdad es que soy mucho menos cristiano que Vallejo... aparte de que él es un gran poeta.

—¿Y cómo aparece la tragedia en su poesía?

—No sé si sea trágico. Sé que es una poesía del instante. Toda poesía del instante es una poesía de la presencia y de la muerte. Esto lo vieron, lo vivieron y lo dijeron muy bien, los poetas antiguos: los griegos, los romanos, los chinos, los indios. La poesía del amor experimenta siempre la doble fascinación, atracción y horror, hacia la muerte.

—¿Su visión de la mujer es heredera de la visión bretoniana? ¿Acaso de Nadja?

—No, no lo es. Y mucho menos de Nadja, un personaje muy excéntrico para mí, muy lejano. Mi visión tiene que ver con las grandes imágenes religiosas y poéticas de nuestra cultura y también de otras culturas: la India me marcó y Parvati no es menos fascinante para mí que Afrodita, Diana o la Virgen de Guadalupe. Pero las imágenes encarnan en la realidad. Lo que cuenta, para el poeta (y para el hombre en general), es ver cómo la realidad real, la presencia de la mujer que queremos, se funde con la imagen. Esta fusión es, decía, una de las misiones cardinales de la poesía: convertir a las imágenes en realidades y a la realidad en imágenes.

—¿Hay en su poética una relación con lo religioso, en cuanto idea de comunión?

—En dos sentidos, quizá, mi poesía presenta afinidades y analogías con la expe-

riencia religiosa. En primer lugar, la ambigüedad de la presencia. En *Blanco*, por ejemplo, la presencia se desvanece y en ese desvanecimiento se manifiesta de un modo paradójico: la realidad de este mundo es también la realidad de nuestro cuerpo y ese cuerpo se despliega y desaparece en la sensación. Experiencia, decían los budistas, de la vacuidad. El segundo sentido, como usted lo apuntó, es el de la comunión. Cuando era adolescente leí, por casualidad, a Novalis y me conmovió y turbó una frase: «La mujer es el alimento corporal más elevado.» Podría haber dicho también: *es el alimento espiritual más elevado*. Lo que me impresionó fue la palabra *alimento*. En su significación mágica y religiosa quiere decir transmutación, metamorfosis. Así, la presencia es también alimento y el alimento es metamorfosis, transmutación: comunión. En la comunión se resuelven la poética del instante y la erótica de la presencia que es aparición y desaparición. En otro poema, *Viento entero*, digo que «el presente es perpetuo». Ese presente está en continuo cambio: es siempre el mismo *ahora* y es siempre *otro*. La manifestación más intensa y pura de ese aparecer y desaparecer continuo es justamente la mujer,

—Para terminar esta plática, ¿cómo definiría brevemente a su revista, *Vuelta*?

—*Vuelta* continúa la tradición de las revistas hispanoamericanas desde fines del siglo pasado, que se orientaron todas en una doble dirección: por una parte, trataron de reunir a los escritores más importantes de nuestra lengua y, por la otra, buscaron abrir al mundo de lengua española la cultura europea. Es la tradición de la *Revista Azul* y de la *Revista Moderna*, de *Sur* y de *Contemporáneos*, etc. Al mismo tiempo, *Vuelta* toca una serie de temas de orden histórico que esas revistas puramente literarias apenas si tocaron, y que para nosotros son fundamentales. Cierzo, la reflexión crítica implica el riesgo de polémicas y discusiones. No importa: hemos querido ser irreverentes, y creo que lo hemos logrado. Nos hemos atrevido a hacer ciertas preguntas que en general los intelectuales de América Latina no se habían hecho o que se habían hecho de un modo bastante tímido: el

socialismo totalitario, el terrorismo, la defensa de la democracia. Nos propusimos no renunciar enteramente a la razón en el examen de los hechos, sustituir la apología partidarista de un lado o de otro

por la reflexión crítica. No lo hemos logrado siempre, pero creo que hemos contribuido un poco a limpiar de telarañas ideológicas la atmósfera de América Latina y, especialmente, de México.