

## MIRADAS SOBRE EL MUNDO ACTUAL

Traducción de Aurelio Asiain

*En su entrevista con J. F. Revel (infatigable crítico de la falsa utopía socialista, lo mismo que de las debilidades de Occidente), Octavio Paz retoma algunos de los temas centrales de Tiempo nublado: la condición de la izquierda latinoamericana, las relaciones entre América, Asia y Europa, y el papel de los Estados Unidos en el mundo actual.*

Jean-Francois Revel: La poesía, la filosofía, la reflexión histórica y política; la integración de tres, y hasta de cuatro culturas, ya que es usted un gran conocedor de las culturas asiáticas, sobre todo las de la India... Su actividad creadora es enormemente diversa. América Latina, que apareció durante largo tiempo como marginal, desde el punto de vista de la cultura, ¿no está en camino de convertirse en el centro desde el cual se comprenden mejor, finalmente, las otras culturas y los problemas políticos y culturales del planeta? ¿No se han invertido los papeles? ¿No se ha convertido Europa en una provincia? Son pocos los escritores norteamericanos que llegan a mirar desde fuera su propia civilización y a comprender a las otras. Usted está entre los raros portavoces de un punto de vista comparativo y universal. ¿Qué piensa de esta nueva situación histórica?

Octavio Paz: No es una situación tan nueva. Somos por un lado europeos, como los Estados Unidos. Al mismo tiempo, somos doblemente marginales. Para empezar, somos los herederos de una cultura: la de España y Portugal, que se quedó ella misma marginada en el siglo XVIII. España no tuvo realmente un Siglo de las Luces. Además, los latinoamericanos tuvimos un siglo XIX infortunado: las guerras de independencia no ayudaron a modernizar nuestros países. Pero todas estas desventajas se convirtieron en ventajas cuando los intelectuales de América Latina volvieron los ojos a Europa para asimilar su cultura. Vimos a Europa como una totalidad. Desde principios de siglo nos acercamos mucho no a España sino, sobre todo, a Francia. Y, a través de Francia, nos interesamos en la filosofía alemana, en Inglaterra y volvimos, naturalmente, a España. Así, somos hijos excéntricos de Occidente. Esa excentricidad nos da una clase de visión muchas veces polémica y distante.

J.F.R. —Desde entonces ustedes nos ofrecen análisis de nosotros mismos que somos incapaces de hacer con tanta precisión. Pueden hacer comparaciones entre la evolución política y cultural de Europa occidental, de los Estados Unidos y de los países comunistas, que nosotros mismos

pocas veces podemos hacer, salvo de manera parcial. Son muchas veces ustedes los que unen para nosotros las piezas del rompecabezas. A despecho de todas sus ligas con las corrientes europeas, la poesía de América Latina es —usted lo dice frecuentemente en sus ensayos— una poesía original. Para no hablar de la novela: todos conocemos la riqueza de la novela latinoamericana contemporánea. La literatura latinoamericana ha dejado de ser un vagón para convertirse en una locomotora. ¿A qué se debe esto?

O.P. —Me siento incapaz de responder a su pregunta. ¿Por qué en cierto momento las sociedades cambian, se vuelven matrices? Es el mismo problema que en el caso de la decadencia: ¿cuándo comienza la decadencia? ¿Por qué hay decadencia? En todo caso, nuestro desarrollo cultural es un fenómeno global. Se produce en el extremo sur, en Buenos Aires lo mismo que en Brasil, en México y en Perú. Hubo una primera generación cosmopolita en los años veinte, que aprendió la lección europea. Nosotros, los herederos de esa generación, aparecimos un poco más tarde. Con la generación siguiente, hemos intentado recuperar y, al mismo tiempo, transformar esa herencia. ¿Por qué? Es un misterio.

J.F.R. —¿Cómo explica el contraste entre ese triunfo cultural de América Latina y su situación de relativo fracaso económico y político?

O.P. —El fracaso económico se debe al fracaso político. Se ha hablado mucho de América Latina como una víctima: primero, del imperio español y del imperio portugués; más tarde, de los imperialismos europeos, y, finalmente, de los Estados Unidos. Hay en ello una parte de verdad, evidentemente. El imperialismo de las grandes potencias extranjeras en América Latina ha sido nefasto en muchos casos. En el caso de México es claro, ¿no es cierto? Pero nuestras desgracias económicas, lo que se llama el subdesarrollo, provienen sobre todo de nuestra política. Se deben al papel del Estado en nuestros países. El Estado de América Latina: eso ha sido la "Junta". El Estado ha sido el obstáculo fundamental para la modernización de nuestros países. Alcanzamos nuestra in-

dependencia bajo la influencia intelectual de la revolución francesa y de la revolución norteamericana. Pero fue un fracaso, porque nuestras sociedades no estaban preparadas, no eran modernas. El Estado que surgió de la Independencia fue el heredero del Estado patrimonial absolutista español y portugués del siglo XVII. En el Estado patrimonial, el príncipe gobierna con sus criados, sus esclavos y su familia; es decir: considera el reino como su propiedad personal. Ahora bien: en toda Europa y en Norteamérica las revoluciones y evoluciones han reemplazado al Estado patrimonial por el Estado moderno, perteneciente a todos. En América Latina, el Estado patrimonial ha seguido existiendo bajo el Estado moderno. Hemos adoptado una filosofía positivista, liberal, hasta socialista, pero, por debajo, el verdadero funcionamiento sigue siendo el del Estado patrimonial. Un poco como en Francia, donde el presidente actúa como propietario del reino. Los privilegios económicos y administrativos de la burocracia mexicana son de origen político. Emanan del monopolio político del partido hegemónico. La modernización de América Latina pasa pues por la democratización política. Para modernizar desde el punto de vista social y económico es necesario modernizar primero el poder político, es decir, es necesario que haya una mayor democracia. No veo otro sistema.

J.F.R. —En su último libro traducido al francés, *Tiempo nublado*, usted habla de la manera en que se ha pervertido el genio autocrítico de Europa. Si he entendido bien, hasta la mitad del siglo XX la crítica era en Europa una actividad purificadora: consistía en eliminar las escorias, en combatir lo que necesitaba ser suprimido, pero para mejorar el conjunto. Desde hace una veintena de años, por el contrario, dice usted, no habría tenido otro fin que destruir a la misma civilización europea.

O.P. —En Europa la crítica fue en un principio la crítica del poder, y fue también una crítica de las ortodoxias. Fue el caso de Voltaire y de Kant. En el siglo XX se produce una especie de gran vacío. Todo eso que era antes crítica de las ortodoxias se transformó más que nada en apología de las utopías. No se trata ya, como en el siglo XVIII, de una crítica de las religiones sino, todo lo contrario, de una apología de las religiones enmascaradas, como la religión de la revolución comunista. Esa es, en el fondo, la gran diferencia entre Voltaire y Jean Paul Sartre. En Voltaire hay una crítica total de la ortodoxia, de "la infancia que subsiste en nosotros". En Sartre, por el contrario, hay una nostalgia de la infancia, de la totalidad. Así, la crítica moderna se ha pervertido en elogio de una alienación religiosa enmascarada.

J.F.R. —¿Cree usted, como escribe en el mismo ensayo, que los verdaderos herederos de la batalla crítica secular de la inteligencia europea son a fin de cuentas los disidentes soviéticos?

O.P. —Hay que añadir a ciertos europeos occidentales, como Camus, en cierto momento. Pero, en general, sí: son los escritores soviéticos los que han retomado ese papel. En una palabra, combaten por la libertad espiritual, contra lo que oprime a esa libertad; no combaten en un clima de libertad en favor de soluciones secretarias e intolerantes.

J.F.R. —¿No le parece que desde 1970, y quizá incluso más precisamente después de 1975, apareció en Europa occidental una nueva forma de crítica, que es precisamente la crítica de la falsa crítica? ¿No hemos comenzado a decir-

nos que no es suficiente que nos matemos a nosotros mismos en favor del comunismo para salvar a la humanidad? ¿Qué piensa de ese movimiento? ¿Lo percibe desde América Latina?

O.P. —La mayor parte de los intelectuales de América Latina siguen siendo buenos herederos del pensamiento teológico del siglo XVII. Ese pensamiento sigue atado a su culto. Idolatra a las ortodoxias políticas del siglo XX. Hay, de todas maneras, escritores que han roto con esta tradición, como Vargas Llosa en Perú, Cabrera Infante en Cuba, lo mismo que muchos otros escritores cubanos que fueron víctimas de Fidel Castro después de haber sido sus amigos. En Chile hay igualmente diversas personalidades originales, como Jorge Edwards, y hay también todo un grupo en México al que juzgo muy notable, alrededor de la revista *Vuelta*.

Pero, en general, hay todavía cierto arcaísmo en la actitud de ciertos intelectuales. En relación con la política, claro. Es un paradoja, ya que son personas movidas además por una especie de antipatía profunda hacia los Estados Unidos. Los Estados Unidos se han vuelto el enemigo. Son el culpable universal. Pero, al mismo tiempo, esas personas —es un fenómeno diferente del de mi generación— están influidas no tanto por el pensamiento norteamericano, ya que no hay verdaderamente pensamiento norteamericano, como por el gusto norteamericano: la literatura, la sensibilidad norteamericana. En el fondo, recuerdan en muy gran medida a lo que en Estados Unidos se llama los "liberados", que odian a la civilización que los ha alimentado completamente.

J.F.R. —La mutación que se produjo en Europa hace diez años, y más particularmente en Francia, ¿es percibida por los latinoamericanos?

O.P. —Sí, es percibida. Primero alarmó y escandalizó, porque en el fondo muchos escritores, y sobre todo los profesores y periodistas, fueron más o menos directamente influidos, e incluso formados por el debate ideológico francés, como se había desarrollado desde 1945 bajo la dirección del marxismo y de Sartre en particular. Todas esas personas están actualmente alarmadas y entristecidas por el hecho de que Francia haya abandonado esa ideología.

J.F.R. —¿Y no se preguntan por qué lo ha hecho?

O.P. —Sí, se lo preguntan. Comienzan a ser tocados por la duda. No hablan ya del modelo soviético o del modelo cubano. Se quedan callados: les da vergüenza recordar aquello pero descargan su furia en los norteamericanos. Ven en los Estados Unidos al culpable universal, al mal. Han transferido todas sus angustias a esa especie de fantasma diabólico en que se han convertido para ellos los Estados Unidos.

J.F.R. —Al analizar la civilización norteamericana usted dice, precisamente, que se trata de la primera civilización sin conciencia histórica. Los Estados Unidos son, según usted, un país que vivió durante mucho tiempo sin pasado y únicamente con un futuro. De esa manera, no descubrió la dimensión histórica: no accedió, dice usted, a la conciencia histórica sino por la puerta de la decadencia, o creyendo entrar en "el periodo de decadencia".

O.P. —Equivocadamente, creo...

J.F.R. —Lo mismo creo yo, por supuesto, pero ¿no es ésa, al fin y al cabo, la conciencia que tienen de sí mismos?

O.P. —Los Estados Unidos son el único país verdaderamente moderno de la historia, el primer país que ha sido

creado de manera deliberada. No es producto de fuerzas históricas oscuras. Es un país creado por una inmigración activa que ha tratado de construir una utopía sobre una tierra virgen. La utopía se encuentra, por definición, fuera de la historia. Pero los Estados Unidos se han encontrado, por la fuerza misma de la historia, en el centro de la historia. Están, desde comienzos de siglo, en el centro de la historia mundial. Han descubierto así que el futuro es utópico; que comienza a volverse presente e incluso pasado. Se han convertido en un país entre otros, un imperio entre otros. Es la gran paradoja de su historia: se han hecho un imperio sin querer ser un imperio. Es lo contrario de lo que ha ocurrido con los romanos, los franceses, los españoles, los ingleses, los chinos. Pero eso será también una gran inferioridad política e histórica ante los otros, sobre todo ante los rusos.

J.F.R. —¿A qué se debe la obsesión de nuestra época: la decadencia? ¿Por qué se aborda tan frecuentemente ese tema?

O.P. —Es una noción muy enigmática. Nadie sabe muy bien lo que quiere decir "decadencia". Los historiadores actuales comienzan incluso a dudar de que la noción sea aplicable al imperio romano. La noción de decadencia proviene, desde mi punto de vista, del gran fracaso de la modernidad. La modernidad, en efecto, como pensaba la gente del siglo XVIII, liberó a los espíritus: destruyó las supersticiones, permitió un progreso económico considerable, pero dejó un vacío extraordinario en las conciencias. Los primeros que hablaron de decadencia fueron espíritus o bien filosóficos, como Nietzsche, que denunciaron el nihilismo de la modernidad, o bien espíritus religiosos. Una vez más nos encontramos, como en el caso de la crítica de los intelectuales contra Occidente, con la desesperación del mundo moderno, que se ha visto desposeído de sus antiguas certezas religiosas, metafísicas, y no sabe con qué reemplazarlas. Es el gran problema de la dificultad de ser libre, de la dificultad de estar solo en el mundo: sin padre y sin dios.

J.F.R. —Pero ¿no se habla también de decadencia en relación con la modernidad misma? Pareciera que la modernidad se ha detenido: que se pulveriza y no puede continuar.

O.P. —Es un tema de moda, esta historia de la modernidad, la "postmodernidad", etc. Debo decir que uno de los primeros que reflexionó sobre ese problema fui yo —pido perdón por decirlo...

J.F.R. —Usted está aquí precisamente por haberlo dicho...

O.P. —... no en el sentido político, sino en la literatura y el arte. Cuando llegué a París, después de la guerra, en 1945 o 1946, me di cuenta de que la escena literaria estaba dominada, por un lado, por los comunistas, como Aragón, y por otro lado por Sartre y los existencialistas, con una isla: Camus, y otra isla: el grupo surrealista. Siempre tuve simpatía por los surrealistas: conservaban intacta la vieja fe subversiva, poética y revolucionaria. Al mismo tiempo, me di cuenta de que el surrealismo, como poética, como aventura artística, estaba agotado. Pero el surrealismo no era lo único que estaba agotado. Toda la idea que hablamos tenido del arte moderno, desde el surrealismo, estaba agotada. Hemos acabado con la idea de arte moderno. En ese sentido, la modernidad terminó hacia 1930, y dio comienzo otra época: la de un arte que no se preocupa por la modernidad. Y en ese

sentido —con lo cual volvemos al tema del comienzo: América Latina— pienso que nosotros, los escritores de América Latina, estamos entre los primeros que han comprendido la futilidad de la idea de vanguardia. Sin embargo, el surrealismo, no sólo la poética sino sobre todo la moral, la ética surrealista, han sido decisivas para mí.

J.F.R. —¿No le parece que entre los intelectuales latinoamericanos la modernidad propiamente literaria, la idea de vanguardia en el arte, ha sido reemplazada por su concepción de la modernidad política: su idea de que el escritor es moderno porque es un militante revolucionario?

O.P. —En eso hay también un lado oportunista. La actitud revolucionaria permanente de los intelectuales — porque no son verdaderos revolucionarios— está ligada además, en América Latina, a un problema de carrera: en la universidad y en el periodismo, da respetabilidad. El antiguo establishment era de derecha, el actual es de izquierda. Es determinante para cualquiera que desee hacer una carrera universitaria.

J.F.R. —¿No me decía que notaba un principio de cambio en la dirección contraria?

O.P. —En México hubo una derecha exaltada, religiosa, inteligente, a veces genial y fascinante a veces. Es el caso, por ejemplo, de Vasconcelos. Pero esa derecha desapareció. Ya no tenemos derecha. Lo mismo que en Francia, ya no hay pensamiento de derecha. El pensamiento ha sido monopolizado por la izquierda. Ahora comienza a verse un deshielo, como en Francia, pero muy tímido. Porque en los periódicos, entre los universitarios, ser de izquierda significa no sólo tener ciertas ideas sino tener ciertas relaciones. En México, la izquierda no tiene poder real pero tiene una influencia sin relación con su fuerza real, debido a que tiene casi un monopolio en el mundo de los medios de comunicación, en las universidades y en el medio intelectual. Son actividades subsidiadas por el gobierno. El Estado paternalista mexicano es el gran protector de ese mundo de izquierda.

J.F.R. —¿Y por qué?

O.P. —En el caso de México, creo que es una manera, para el Estado, de defenderse de su gran enemigo, que es el partido conservador. La izquierda sirve de escudo, de fuerza de choque, contra el Partido de Acción Nacional.

J.F.R. —Que, según entiendo, se ha vuelto recientemente un partido creíble.

O.P. —En el norte sobre todo. Es otra cosa muy curiosa: el Partido de Acción Nacional fue fundado por intelectuales católicos de derecha. Las palabras "Acción Nacional" me habían hecho pensar a veces en la influencia de Maurras, pero después me di cuenta de que estaba equivocado. Eran católicos, conservadores pero, sobre todo, demócratas. La generación intelectual se compone de personas que no son intelectuales: gente de la clase media, pragmática, hostil a la omnipresencia del Estado. Sus críticas contra el partido único en el poder, el PRI, son las más escuchadas.

J.F.R. —Hablemos un poco de la India. Su carrera diplomática —que acabó con su dimisión en 1968, provocada por la represión que hubo en México contra los estudiantes que manifestaban— le hizo pasar muchos años en la India. Naturalmente, se interesó usted mucho en la literatura, en el arte, en la filosofía indias y, más allá de la India, en el Oriente, en todas las culturas asiáticas. Creo que hasta tradujo un texto japonés. De manera que hay aun algo que

agregar a su pluralismo latino-europeo-americano: su conocimiento de Asia. Si es ya bastante raro para los europeos y los norteamericanos, resulta extraordinario en el caso de un latinoamericano.

O.P. —Los latinoamericanos descubrimos el Oriente gracias a los eruditos y los escritores europeos. La cultura europea fue la primera que sintió curiosidad por las otras civilizaciones distintas de ella. En la cultura de la India no encontramos ningún interés por el mundo exterior, y casi ninguno en la cultura china. Los japoneses son quizá los que sienten mayor curiosidad por los otros. Fue también gracias a ustedes, los europeos, como descubrimos nuestras civilizaciones precolombianas. Son los etnólogos y los arqueólogos franceses, ingleses, alemanes, los que en parte han resucitado a la civilización precolombina. Después de destruirla, la han redescubierto.

J.F.R. —¿Cómo ve hoy a Asia?

O.P. —Me acuerdo de la Teoría de Max Weber que intentaba demostrar cómo el capitalismo no era posible en China y en India. Creo que se equivocó. El confucianismo fue un fermento ideológico importante. En todos los países del extremo Oriente en los que se propagó el pensamiento de Confucio: en China, evidentemente, en Japón, en Corea, hay posibilidades de desarrollo; en algunos casos, ya brillantemente realizadas, en otros casos por realizarse. Creo de veras que los factores culturales pueden hacernos comprender el afortunado desarrollo de algunos países asiáticos. Nosotros, en América Latina, nos hemos quedado atrapados en nuestras representaciones mentales. El secreto de este contraste está, quizá, en que somos pueblos constituidos por el pasado europeo. En esta cultura, para decirlo de algún modo, las diferencias intelectuales son algo fundamental. Son las que crean las incompatibilidades. Si uno es protestante no puede ser budista, e incluso debe ser necesariamente anti-budista. Si es capitalista, no puede ser socialista. La civilización de Europa y América Latina descansa en oposiciones de identidad, en exclusiones recíprocas. Por el contrario, China y Japón son sociedades plurales, en donde las oposiciones se resuelven en síntesis provisionales. La sociedad japonesa admite un mundo de aspectos extremadamente rígidos que no han cambiado mucho desde la época de los Shogún. Y, al mismo tiempo, es una sociedad moderna. Nadie piensa que haya a toda costa que eliminar una cosa para tener la otra. Yo no diría que se trata de pragmatismo, ya que el pragmatismo caracteriza sobre todo al pensamiento norteamericano. Yo diría: unión de los opuestos, en la tradición oriental en la que las oposiciones no están estereotipadas. Es lo que ha hecho posible la adopción de las ideas occidentales, sin un cambio profundo de la vieja manera de ser.

J.F.R. —¿Es esto cierto en el caso de la India?

O.P. —No, la India es diferente. Para empezar, se trata de una civilización indo-europea. No me refiero a la parte islámica, sino a la India en el curso de los últimos veinte años: ese continente, aislado desde siempre por el hambre más trágica, ha alcanzado la autosuficiencia alimenticia. En cuanto a sus relaciones con la Unión Soviética: no debemos equivocarnos. Por supuesto, la India está muy cerca de la Unión Soviética en su diplomacia. Pero, por su economía, por todo su funcionamiento, por los profundos lazos entre sociedad y sociedad, está mucho más cerca de Occidente y de

los Estados Unidos, a los que debe, por lo demás, su revolución verde. Su relación con la Unión Soviética no es de ningún modo una relación de dependencia y ni siquiera de connivencia ideológica. Es una relación estrictamente geopolítica. Lo que busca la India es protegerse contra Pakistán y China.

J.F.R. —¿Cuál es la diferencia en relación con América Latina?

O.P. —En América Latina, en general, las relaciones no son pragmáticas, ni se fundan en un análisis de los intereses del país y del Estado. Son relaciones dominadas por los prejuicios, por la ideología. En ese sentido, América Latina es una especie de creación atrasada de Europa.

J.F.R. —¿Y la teología de la liberación, ese misterioso fenómeno que tanto nos intriga en Europa, ¿de dónde procede? ¿Cómo lo explica?

O.P. —Como usted sabe, la iglesia ha participado siempre en las luchas políticas de América Latina. Hoy, la condenación de los capitalistas por el clero latinoamericano es la misma que la condenación de los usureros por los teólogos de la Edad Media. No han entendido todavía, lo que por cierto haría reír mucho a Marx, que el capitalismo moderno no es del todo asimilable a la usura. Quieren sacar a los pobres de la miseria pero, al mismo tiempo, rechazan las condiciones de una economía de expansión.

J.F.R. —¿Qué conclusión extrae de su itinerario personal, y cómo lo explica?

O.P. —Creo que puedo hablar en nombre de la generación de los años treinta, que pasó a la vez por el fascismo, el marxismo y la revolución. Estuve en España en los años treinta. Cuando regresé a México, en 1940, el mundo literario latinoamericano estaba dominado por poetas favorables al comunismo, como Neruda y Vallejo. Yo tuve entonces la suerte de conocer a Víctor Serge, quien me abrió los ojos, o comenzó a abrirme los, sobre la realidad soviética. Después partí a los Estados Unidos, donde frecuenté el medio de la *Partisan Review*. Apenas pasada la guerra, me fui a París. Como le he dicho ya, ahí estaban, por un lado, Sartre, por otro lado, Breton. Tuve, creo, el acierto de ver que el verdadero pensamiento político, la autenticidad, el realismo, estaban del lado del poeta, André Breton, lo mismo que la moral. Percibí muy pronto en Sartre al intelectual delirante. Era el filósofo, en realidad, no el poeta, el que fabricaba monstruos contra la razón. ¿Cómo es la frase de Goya?

J.F.R. —"El sueño de la razón produce monstruos".

O.P. —Es curioso: cuando era adolescente, uno de los escritores que más veneraba era Paul Valéry. Después quedó más o menos en la sombra. Lo he releído hace poco, y encuentro que el verdadero gran filósofo francés de nuestra época no es Sartre: es Valéry, o lo revela, sobre todo, la publicación póstuma de los *Cabiers*. Cuando estuve de nuevo en Francia, después de 1950, un nuevo cambio cultural se había producido, no sólo en Francia, por lo demás, sino en muchas partes del mundo: la toma del poder por los profesores y la preeminencia de los críticos sobre los creadores. Los teóricos han llegado a expulsar a los poetas y a los novelistas. Pienso que la revolución cultural de la que usted ha hablado al principio no estaría completa si, además de la rectificación ideológica, no hay también un regreso a la imaginación. Hay que devolverle a la imaginación la función que le ha sido usurpada por los profesores y los teóricos. •