

TONY JUDT

PASADO
IMPERFECTO

LOS INTELLECTUALES FRANCESES
1944-1956



taurus


TONY JUDT

PASADO IMPERFECTO

LOS INTELLECTUALES FRANCESES, 1944-1956

Traducción de Miguel Martínez-Lage

taurus historia



www.megustaleerebooks.com

ÍNDICE

[Portadilla](#)

[Índice](#)

[Cita](#)

[Agradecimientos](#)

[Introducción](#)

[Nota del traductor a la Introducción](#)

[Primera parte. ¿La fuerza de las circunstancias?](#)

[Capítulo 1. Decadencia y caída. La comunidad intelectual francesa al final de la Tercera República](#)

[Capítulo 2. A la luz de la experiencia. Las «lecciones» de la derrota y de la ocupación](#)

[Capítulo 3. Resistencia y venganza. La semántica del compromiso tras la liberación](#)

[Capítulo 4. ¿Qué es la justicia política? Anticipaciones filosóficas de la Guerra Fría](#)

[Segunda parte. La sangre de los otros](#)

[Capítulo 5. Juicios de escarmiento. Terror político en el espejo de la Europa del Este, 1947-1953](#)

[Capítulo 6. La fuerza ciega de la historia. Defensa filosófica del terror](#)

[Capítulo 7. Hoy las cosas están claras. Dudas, disidencia y despertares](#)

[Tercera parte. La traición de los intelectuales](#)

[Capítulo 8. Los sacrificios del pueblo ruso. Una fenomenología de la rusofilia intelectual](#)

[Capítulo 9. Sobre el Este no podemos hacer nada. Del doble rasero y la mala fe](#)

[Capítulo 10. América se ha vuelto loca. El antiamericanismo en una perspectiva histórica](#)

[Capítulo 11. No debemos desilusionar a los obreros. Sobre la abnegación y las afinidades electivas de los intelectuales](#)

[Cuarta parte. El reino del medio](#)

[Capítulo 12. El liberalismo, he ahí el enemigo. Sobre ciertas peculiaridades del pensamiento político francés](#)

[Capítulo 13. Gesta Dei per francos. «Lo francés» de los intelectuales franceses.](#)

[Capítulo 14. Europa y los intelectuales franceses. Las responsabilidades del poder](#)

[Conclusión. ¿Adiós a todo aquello?](#)

[Lecturas recomendadas](#)

[Notas](#)

[Índice analítico](#)

[Sobre el autor](#)

[Créditos](#)

Toute idée fausse finit dans le sang, mais il s'agit toujours du sang des autres. C'est ce qui explique que certains de nos philosophes se sentent à l'aise pour dire n'importe quoi.

Toda idea errónea termina en un derramamiento de sangre, aunque siempre sea sangre ajena. Por eso, algunos de nuestros pensadores se sienten libres de decir cualquier cosa.

ALBERT CAMUS

AGRADECIMIENTOS

Escribí este libro mientras disfrutaba de una excedencia en Stanford, California, invitado por la Hoover Institution. Querría dejar constancia de mi agradecimiento al director y a los integrantes de esta institución por su generosa ayuda y por permitirme acceso a su biblioteca y archivo, que no tienen igual. Mi estancia en Stanford fue posible gracias a una beca de la Fundación John Simon Guggenheim. Las investigaciones y las lecturas, en una primera etapa, se llevaron a cabo con el apoyo de becas de la Fundación Nuffield y del Centro de Humanidades de la Universidad de Stanford. A todas ellas estoy sumamente agradecido, así como a la Universidad de Nueva York, por concederme una excedencia durante el año 1990.

Algunos de los argumentos que se desarrollan en este libro se expusieron en conferencias, seminarios o artículos a lo largo de años recientes. Se han beneficiado, como es natural, de los comentarios de muchos amigos y colegas, y es un placer dejar constancia de estas aportaciones, que son demasiadas para enumerarlas exhaustivamente. Helen Solanum leyó el mecanoscrito en su totalidad nada menos que dos veces. Su ayuda y su apoyo han sido de un valor incalculable.

También quisiera expresar mi aprecio por las animadas e intensas discusiones sobre algunos de los temas que trata el libro, que tuvieron lugar en mi seminario de licenciatura en Nueva York, y por otros intercambios no menos provocativos en el seminario de Jacques Rupnik, en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, al que estuve invitado en la primavera de 1989. De todas estas experiencias no ha sido una lección menor la acusada diferencia que existe en el modo en que estudiantes de licenciatura franceses y estadounidenses abordan los problemas propios del compromiso intelectual. Es un placer informar de que hay mucho que decir a favor de ambos estilos culturales.

Por último, quisiera dar las gracias a mi editora, Sheila Levine, por su entusiasmo y su apoyo en este libro. Con sus ánimos y consejos muy en cuenta, he tratado de adaptar para un público más amplio un texto originalmente destinado a los lectores franceses. Esto me ha obligado a ciertas aclaraciones de referencias que, de lo contrario, habrían sido oscuras, y de este ejercicio espero que se haya beneficiado el libro en su totalidad.

INTRODUCCIÓN

Durante un periodo de unos doce años, a partir de la liberación de Francia en 1944, toda una generación de escritores, intelectuales y artistas franceses se vio barrida hacia el remolino del comunismo. No quiero decir con esto que se hicieran comunistas; en su mayoría no fue ése el caso. De hecho, tanto entonces como ahora, muchos intelectuales destacados de Francia carecían de una afiliación política formal, y algunos de los más importantes eran decididamente no marxistas (Raymond Aron es sólo el ejemplo más conocido de otros muchos). Sin embargo, la cuestión del comunismo —su práctica, su sentido, sus aspiraciones de cara al futuro— dominaba las conversaciones políticas y filosóficas mantenidas en la Francia de posguerra. Los términos de la discusión pública tomaron forma según la posición que uno adoptara sobre el comportamiento de los comunistas, tanto extranjeros como nacionales, y la mayoría de los problemas de la Francia contemporánea se analizaba en función de la postura política o ética que se tomaba sin perder de vista la de los comunistas y su ideología.

Esta situación no era totalmente novedosa. Durante los años treinta, otras preocupaciones semejantes habían dado color a la actitud de los intelectuales franceses, y así continuó cuando menos hasta comienzos de los años setenta. Pero el periodo de 1944-1956 fue distinto. El interludio del Gobierno de Vichy había servido para deslegitimar a los intelectuales de la derecha (que habían desempeñado un papel de importancia en la vida cultural de la Francia de entreguerras), al tiempo que la experiencia de la guerra y la resistencia habían radicalizado el lenguaje, y posiblemente las prácticas, de la izquierda. El periodo posterior a 1956 presenció un desplazamiento progresivo, un alejamiento de la preocupación por el radicalismo doméstico y europeo, debido a la aparición de los movimientos anticoloniales en el mundo no europeo y a las dudas y desilusiones que precipitó el discurso de Jruschov en

febrero de 1956, en el cual el líder de la esfera comunista atacó tanto los crímenes como los graves defectos de la era estalinista. La década siguiente a la II Guerra Mundial fue de ese modo única en el monopolio prácticamente exclusivo que tuvo el atractivo del comunismo soviético para la izquierda, en la importancia de ese atractivo para la mayoría de los pensadores políticos de Francia y en el entusiasmo con que se defendió la causa del comunismo.

Por si fuera poco, precisamente en esa década la sociedad soviética se expandió desbordando su anterior contención dentro de las fronteras de una Rusia distante y ajena y se estableció en el territorio anteriormente conocido como Europa central. Así como la revolución de Lenin y el despliegue de Stalin podían en su momento circunscribirse al hecho de ser peculiares de una tierra lejana, la experiencia de las democracias populares trajo al comunismo literalmente muy cerca de Occidente. El establecimiento en la posguerra de los gobiernos totalitarios de Budapest, Varsovia, Berlín y Praga, con la represión concomitante, las persecuciones y la agitación social, puso el dilema moral de la práctica marxista en el centro de la agenda intelectual de Occidente. Los padecimientos de entreguerras que sufrieron las víctimas del estalinismo en la colectivización, las purgas políticas y los desplazamientos en masa de la población, caso de ser necesario, podían atribuirse al trauma de la modernización y la revolución en una sociedad atrasada, históricamente sumida en la barbarie. No cabía decir eso mismo en el caso del estalinismo implantado en Europa central después de la guerra; las apologías del comunismo y, por extensión, del marxismo, en tanto doctrina de la liberación humana, estuvieron en consonancia obligadas a reconocer y explicar la inmensidad de los sacrificios humanos que se imponían en nombre de la historia y la libertad.

Este libro trata sobre esas apologías y sobre los teoremas concomitantes, y sobre los hombres y mujeres que los defendieron en los años comprendidos entre 1944 y 1956. No se trata de un estudio de los intelectuales comunistas, y tampoco, si no es de pasada, trata sobre las palabras y las obras de los comunistas. Sus protagonistas son más bien los intelectuales franceses —unos destacados, otros apenas conocidos, unos comunistas, la mayoría no—, que aspiraron a «comprometerse» con el bando del progreso en una época en que el compromiso comportaba un elevado precio moral. Desde la privilegiada perspectiva que nos brindan los últimos años del siglo XX, la respuesta de los

intelectuales franceses a estos asuntos, el modo en que describieron sus compromisos políticos y morales, y los propios términos en que explicaron y justificaron la práctica del estalinismo contemporáneo tal vez nos resulten extraños, lejanísimos, meros ecos de un universo político y cultural del que hoy estamos muy alejados.

Todo esto, cómo no, es cierto cuando se piensa en cualquier sociedad suficientemente alejada tanto en el tiempo como en el espacio. Lo que distingue los escritos de este periodo, en cambio, es que conservan el poder de asombrar y sorprender. Incluso en 1991 podemos estar de acuerdo fácilmente con François Mauriac, que en 1949, describiendo una justificación que en aquel entonces se hizo de los juicios de mero escarmiento celebrados en Hungría, la tachó de «obscenidad del espíritu»[\[1\]](#). Una de las razones de que así sea consiste en que algunos de los que escribían en aquella época siguen entre nosotros. Otra fuente de nuestra capacidad de respuesta ante estos escritos estriba en que con frecuencia procedían de hombres y mujeres de muy considerable relevancia cultural, nacional e internacionalmente destacados en su condición de novelistas, filósofos, dramaturgos... y moralistas. Sus reputaciones tal vez hayan menguado con el paso del tiempo, aunque no hasta el extremo de que podamos leer sin incomodidad sus muestras de indiferencia ante la violencia y el sufrimiento humano, las dolorosas elecciones morales del momento.

Se trata de cuestiones que no han pasado inadvertidas, al menos en Francia. Después de Solzhenitsyn, después de Camboya, empezó a estar muy de moda apuntar con los focos a los intelectuales franceses y examinar sus flirteos previos con el marxismo. En efecto, uno de los temas dominantes de la vida intelectual en Francia a partir de finales de los setenta ha sido la inadecuación moral del intelectual francés de la generación anterior. A fin de cuentas, Solzhenitsyn no fue el primero en describir con detalle el *gulag* y sus horrores correspondientes. En 1968, Artur London había relatado los juicios con escarmiento de la Checoslovaquia de los años cincuenta; primero, el propio Jruschov y, aun antes, Victor Kravchenko y David Rousset en los años cuarenta habían revelado con detalle el funcionamiento macabro del *univers concentrationnaire* («universo concentracionario»). E incluso antes estuvieron Victor Serge y Boris Souvarine, precedidos a su vez por una legión de memorias y análisis reveladores de la experiencia soviética. Frente a todas estas pruebas impresas, ¿cómo fue posible que personas inteligentes

defendieran voluntariamente el comunismo como la esperanza del futuro, y a Stalin por ser la solución al acertijo de la Historia? Veinte años después de la II Guerra Mundial, más de una década después de las persecuciones políticas y de los juicios acaecidos en su propio país, la eslovaca Jo Langer se quedó perpleja al llegar a París y verse ante un desmentido de su propia experiencia, frente a la negativa a aceptar la evidencia de la historia, a abandonar los mitos y las utopías del progresismo bienpensante. Allí, atrapada en una cápsula temporal que ellos mismos habían fabricado, se encontraba una tribu que ya debería estar extinta, *les intellectueles-de-la-gauche-française*[\[2\]](#).

Thomas Pavel ha sabido describir con precisión qué sucedió a gran parte de la élite intelectual francesa durante los años cuarenta y cincuenta, calificándolo de «una negativa a escuchar»[\[3\]](#). Para explicar esta deficiencia no basta con reconocer y describir la escala del problema, aunque ésta es condición necesaria para llegar a ese entendimiento, condición incumplida hasta hace bastante poco. Sin embargo, ésta parece ser la limitada ambición de la mayoría de lo que se ha escrito hasta la fecha sobre estas cuestiones. Son tres las razones de que así sea, cada una de las cuales da forma a un enfoque diferente del problema al que se circunscribe.

En primer lugar, ha habido un deseo políticamente motivado, consistente en descubrir los pecados de los padres. Muchos libros publicados después de 1975 aspiran a ilustrar, a menudo mediante una serie de citas selectivas, la ambivalencia moral y el carácter obtuso de personas como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Emmanuel Mounier y sus coetáneos, absortos en sus dilemas existenciales mientras ardía Budapest. Eso es sumamente fácil de hacer; como hemos de ver más adelante, estas personas, y otras luminarias de menor intensidad, escribieron y dijeron no pocas cosas asombrosas y rematadamente estúpidas. Las limitaciones de tal enfoque, sin embargo, son muy considerables. No basta, a fin de cuentas, con «matar al padre»: también es preciso comprenderlo. De lo contrario, en el peor de los casos, uno se arriesga a repetir sus mismos errores. Salvo en el sentido más superficial del término, éstos no son libros de historia, sino más bien ejercicios de asesinato de un personaje. No explican por qué los antiguos héroes de la cultura sostenían opiniones tan ridículas, ni tampoco nos ayudan a apreciar por qué, postulando esas opiniones, llegaron a gozar de tanta preeminencia y de tan gran respeto. Esta clase de enfoque también está limitado por su más bien escasa capacidad de explicar por qué los críticos modernos, en muchos casos,

compartieron en su día las opiniones del hombre que ahora condenan[4].

En segundo lugar, en años recientes los franceses se han encontrado con una cantidad notable de memorias personales y de autobiografías de los intelectuales parisinos. En este caso, la inquietante rememoración que hace un autor de su propio compromiso de antaño demasiadas veces da un color determinado a su manera de abordar el asunto, y lo constriñe también, aunque de una manera distinta. Estas obras describen obviamente trayectorias personales muy diversas, y varían en cuanto a calidad e importancia según sea el autor. Pero lo que equipara a muchas de ellas es la común búsqueda de la exculpación, la apremiante necesidad de entender la lealtad política —con el comunismo— que dio color a su juventud y que aún las caracteriza. En estas memorias, obras en general de hombres y mujeres ya en la edad madura, se palpa un concepto mucho más desarrollado de la historia, del contexto y de las ambigüedades propias de la elección política y moral, por comparación con el que se percibe en los ensayos de los jóvenes turcos que vienen a imponer criterios innovadores. Pertenecen en su mayor parte a la «generación de la Guerra Fría», para la cual el comunismo fue «la cuestión ineluctable»[5]. ¿Cómo es posible que yo, se preguntan, siendo quien soy ahora y entendiendo lo que ahora entiendo, dijera e hiciera una vez las cosas que ahora describo? ¿Qué fue lo que nos cegó ante aquello que teníamos delante de nuestros propios ojos? ¿Cuándo y cómo vi la luz? Algunas de estas memorias son análisis de primerísima categoría del momento histórico por el cual ha pasado su autor; la más antigua de ellas, la de Edgar Morin, sigue siendo en muchos sentidos superior. Las debidas a los historiadores profesionales son previsiblemente mejores en su comprensión de un panorama más amplio, y rinden homenaje, sea explícitamente, sea de un modo tácito, a la patología del periodo, a la callada historia que todos ellos vivieron en un momento u otro[6].

A pesar de todo se tiene una genérica sensación de inadecuación, a veces incluso de mala fe. A fin de cuentas, nadie desea admitir que pecó no sólo de estupidez, sino que también incurrió en duplicidad. Sin embargo, muchas de estas memorias están encarriladas en ese sentido gracias a una paradoja inevitable. Como los intelectuales escriben, y dejan por tanto una memoria palpable de sus antiguas opiniones que no es fácil de borrar, años después se ven forzados a reconocer que sí, que dijeron e hicieron todas esas cosas tan absurdas. Pero no basta con correr un tupido velo sobre aquellos años y

afirmar que uno ha madurado y nada tiene que ver con las estupideces de su juventud. Aun cuando tal vez no seamos ya la persona que fuimos, en cierto sentido filosófico, sólo nosotros podemos asumir la responsabilidad de lo que hiciera aquel otro yo que fuimos en su día. De ahí que casi todos los escritores que estuvieran políticamente comprometidos con la causa de la izquierda en los años de posguerra afirmen ahora haber conservado una identidad interior que no se alinea del todo con la identidad pública ofrecida al mundo y a los amigos de la izquierda. Claude Roy expresa este aspecto de una manera característica: «Yo voté por Jean-Jacques Rousseau y por Marx en las elecciones de la historia. Pero en la votación secreta del individuo, opté más bien por Schopenhauer y Godot»[\[7\]](#), en cuyo caso, ¿por qué no lo dijo? En realidad sí lo dijo, aunque después de 1956. Otros pusieron en su sitio sus identidades personales y políticas en época más temprana (si hemos de creer lo que nos dicen), unos pocos aún esperaron hasta los años sesenta o los setenta.

El hecho de que Claude Roy, al igual que Emmanuel Le Roy Ladurie, Pierre Daix y otros, comunistas y compañeros de viaje por igual, sienta la necesidad, incluso pasados treinta años, de reclamar para sí una pequeña zona de honestidad y de clarividencia, es algo en el fondo comprensible, pues también es natural. Además, Roy describe, sin duda con gran precisión, la experiencia de muchos de sus contemporáneos. Ahora bien, esa versión de los hechos, por honesta que sea, paradójicamente inhibe todo intento por comprender cuál es la fuente de sus propias creencias, ya que niega, en contra de las pruebas existentes, que en verdad se profesaron esas creencias. En cuanto a las memorias de Alain Besançon o Dominique Desanti —quienes, en efecto, reconocen que pensaban lo que escribieron y creían lo que pensaban—, resultan ofuscadas, pero de una manera distinta. Besançon, en defensa de una aberración de juventud que al menos trata en esos términos, sostiene que incluso después de la muerte de Stalin «nadie, o casi nadie, fue abiertamente anticomunista en Francia». Aquí, al igual que Roy, el autor dice la verdad tal como le parecía que era, y parte del propósito de este libro consiste en mostrar por qué, en las circunstancias de la moderna cultura política de Francia, el anticomunismo parecía excluido del léxico de las creencias no conservadoras. Al mismo tiempo, Besançon incurre en un error: hubo muchos anticomunistas en Francia, y algunos estaban en la izquierda. Y también hubo muchos no comunistas. Besançon sigue afirmando en su madurez lo que él y

sus colegas afirmaban en su juventud: a saber, que toda Francia estaba dividida en comunistas y anticomunistas, y que nadie en aquel entonces podría haber contado con ocupar el espacio intermedio. Durante los años en cuestión, ésta fue una postura realista, si bien sumamente partidista, cuyos orígenes estudiaré en este libro. Pero el despliegue que hace Besançon de ella en tanto explicación y justificación de su propia elección en aquel entonces es desafortunado. No hace justicia a la habilidad que posee en su condición de historiador[8].

Estos comentarios me llevan a una tercera inadecuación que se da en las crónicas existentes de la práctica intelectual en la Francia reciente. Los memorialistas tienen historias propias que contar, mientras que los historiadores se hallan en la obligación especial de comprender el sentido del momento y el lugar. Sin embargo, en este caso se produce una cierta refundición de las tareas. El contexto de posguerra, tanto en lo doméstico como en el plano internacional, es algo que tratan muchos escritores, historiadores y memorialistas como si fuese algo tan abrumador que constituyera una explicación por derecho propio. Los acontecimientos y las decisiones, se suele dar a entender, colocaron a hombres y a mujeres sumamente razonables en una situación en la que sus actos, verbales y pragmáticos, se hallaban en efecto sobredeterminados. Ésta es una versión seductora de los hechos. Tras Hitler, tras Pétain, tras Stalingrado, ¿quién no iba a poner sus esperanzas en el sueño comunista? Las personas razonables podrían discrepar en cuanto al momento en que sobrevino su desilusión, pero parece lógico pensar que la ilusión inicial resultó perfectamente disculpable en tales circunstancias.

La inadecuación de esta crónica historicista y neutral es doble. En primer lugar, el espectro que abarca es demasiado restringido. Las tres clases de obras comentadas antes —un conjunto ordenado de errores, memorias e historias— comparten una presuposición común: que los años de 1944 a 1956 representan algo peculiar o aberrante acerca de la vida intelectual francesa, una vergonzosa desviación de lo racional. Reconocen que aquéllos fueron asimismo los años en que la alta y moderna cultura francesa floreció y estableció una hegemonía mundial, pero tratan la aberración moral y el impacto cultural, cuando de hecho los comentan en un mismo momento, cosa infrecuente, como fenómenos que no guardan ninguna relación entre sí. De ese modo, M. A. Burnier acusa a Sartre ante el tribunal de la opinión mundial por

sus errores, contradicciones y mentiras, pero no se detiene a reflexionar sobre el hecho de que el mundo tiene efectivo interés en la diana en que centran sus ataques[9]. No obstante, es casi con toda seguridad cuestión de cierta relevancia que cuando los extranjeros piensan en los intelectuales franceses instintivamente hagan referencia a las personas y a los escritos de esa misma década sobre la cual los pensadores franceses de hoy tanto interés tienen en correr un tupido velo.

En esa misma línea, la mayoría de las historias del compromiso intelectual en la Francia de posguerra propone sólo exiguas crónicas de sus relaciones con la experiencia intelectual francesa antes de 1944 (o antes de 1939) y de las que se dieron después y están aún vigentes. Las historias intelectuales y generales de la Francia de posguerra señalan las prácticas de la generación de intelectuales previa, pero apenas hacen el menor esfuerzo por explicar aquélla a la luz de ésta. Es evidente que se podría ir muy lejos en este sentido. Algunos de los rasgos propios del discurso intelectual francés que sirvieron para allanar el camino de las posturas políticas que he de comentar más adelante —la atracción por la violencia, el total desinterés por la moralidad como categoría del comportamiento público, la curiosa y repetida adicción al estilo filosófico alemán— podrían rastrearse ya en Victor Cousin, en 1793, en Voltaire y sin duda antes. La *longue durée*[1], que ya es difícil de justificar en la historia social, explica muy poco en la historia del lenguaje público y de su empleo político. Pero entre la visión restringida, que ve en el mundo de la Francia de posguerra la fuente de sus propias paradojas, y la visión que preferiría comprimir esas paradojas en las categorías centenarias de la historia nacional francesa, sin duda queda un cierto margen de maniobra. Así pues, aunque este libro es un estudio del comportamiento de los intelectuales franceses en un momento histórico muy concreto, también trata de trazar una visión más amplia del pasado reciente de Francia y de otros países, con la finalidad de explicar su comportamiento.

La segunda de las debilidades de esa clase de historias es relativa a la ecuanimidad de los enfoques antes descritos, a la reticencia de asumir o asignar la responsabilidad de las posturas adoptadas y de las cosas que se han dicho. Todo termina por ser cuestión de contexto, el «estado anímico de la época». Es cierto que la historia es una disciplina y un método que aspira a describir y, mediante la descripción, a explicar. Ni es ni debiera ser una acusación. No obstante, en estas cosas hay un cierto grado de desconexión.

Así, resulta intuitivamente obvio para cualquier lector que el historiador del nazismo afronta cuestiones y dilemas de los que el historiador de las órdenes monacales en la Edad Media, por ejemplo, por lo común se ve exento. Al tratar de explicar algo que intrínsecamente carece de atractivo, algo a lo que el lector por lo normal responderá con desagrado, no está uno excusado de la obligación de ser preciso, pero tampoco se halla sometido a la obligación de aspirar a la neutralidad. Con respecto a la historia de los intelectuales franceses de posguerra, yo tampoco tengo esa aspiración, y menos aún fingiría ser neutral. La importancia misma y la preeminencia internacional de los pensadores franceses en el mundo de posguerra ha colocado sobre ellos una carga especial, perfectamente acorde con las afirmaciones que hicieron Sartre y sus colegas en lo tocante a la responsabilidad del escritor para con sus palabras y el efecto que puedan tener. El contraste que se da entre esas afirmaciones y la respuesta real de toda una generación de intelectuales franceses, cuando se les pone ante situaciones prácticas y elecciones morales, es justamente lo que resulta llamativo, y lo que requiere una explicación. Sean cuales fueren las emociones del momento, no son explicación suficiente, y tampoco sirven de exculpación. «No hay un alma tan débil que no pueda, cuando se dirige debidamente, adquirir el pleno control de sus pasiones»[\[10\]](#).

Por si fuera poco, este contraste, el fracaso de los intelectuales franceses a la hora de dar cumplimiento a las esperanzas que en ellos depositaron sus admiradores, sobre todo en la Europa del Este, sumado a la influencia ejercida por los franceses en la vida intelectual de otros países occidentales, tuvo un impacto decisivo en la historia de la Europa de posguerra. Como detallaré más adelante, las consecuencias de las actitudes que aquí se describen no quedaron circunscritas a los años en cuestión, ni a las vidas y relaciones personales de los protagonistas. En la historia de las prácticas intelectuales francesas del periodo que va de 1944 a 1956 no sólo se encuentran los ecos de experiencias francesas y europeas anteriores, sino también las semillas de nuestra actual situación. En este sentido, una historia de estos años por fuerza ha de estar comprometida con las cuestiones de las que trata. Dejo a criterio del lector juzgar si he logrado mantener el equilibrio entre ese compromiso y los dictados del análisis histórico.

Los ensayos previos que se han realizado en este terreno no siempre han resultado satisfactorios. Gracias a Bernard-Henri Lévy en particular, ahora resulta mucho más difícil emitir determinada clase de juicios sin parecer que

uno incurre en manifiesta parcialidad. En su apresurado librito sobre la ideología «nacional» francesa, Lévy empleó el método de las citas selectivas, los ejemplos atípicos, las obras arrancadas de su contexto, para confeccionar una condena sin paliativos de un buen número de pensadores sociales y políticos franceses de todo el siglo XX[11]. No querría yo incordiar al lector con un recordatorio de este breve tratadillo, de no ser porque, a pesar de un claro desagrado ante sus métodos, creo que su autor intuitivamente da en el clavo en bastantes de sus juicios. Parte de las críticas que se le han hecho en Francia fue producto no de una sensibilidad profesional ultrajada, sino, más bien, de la indignación propia de la superioridad moral ante su temeridad al atacar a los iconos sagrados del pasado cultural de Francia: Charles Péguy, Emmanuel Mounier y otros. Pero como en todos y cada uno de los casos estuvo en lo cierto, aunque por razones erradas y sin aducir las debidas pruebas, todos los historiadores serios de la intelectualidad han desestimado las conclusiones de Lévy. De ello no se deduce, sin embargo, que quienes investigamos buena parte de las mismas cuestiones nos debamos sentir excluidos de emitir condenas no menos contundentes allí donde sea lo adecuado. En este libro, creo yo, quedará bastante claro lo que pienso de Mounier y de algunas otras figuras de su generación. He intentado, no obstante, tratar a tales personas, si no como productos de su tiempo, sí, desde luego, como personas profundamente imbricadas en su época, y he querido, en especial, dar un tratamiento pleno y justo a sus escritos.

En este orden de cosas, tiene alguna ventaja hallarse fuera de todo, aun cuando sea el único beneficio que se sigue de tal situación. Un extranjero puede tener asimismo la predisposición a plantear cuestiones que no suscitarían de inmediato el interés de un estudioso francés. En este libro, por ejemplo, me interesa un aspecto de la moderna tradición filosófica de Francia que hasta hace muy poco apenas ha suscitado comentarios en el propio país: la acusada ausencia de una preocupación por la ética pública o la moralidad política. También tengo curiosidad por ver hasta qué punto y de qué manera la respuesta gala al totalitarismo fue distinta de la de los intelectuales de otros países. Y me fascina también lo que es para el extranjero la peculiar forma del discurso intelectual francés, la manera en que se llevaron a cabo las conversaciones que describo. Por hallarse enmarcadas en términos comparativos —¿por qué era Francia tan distinta?—, son precisamente las

cuestiones que alguien de fuera podría formular y un nativo no.

Son, además, cuestiones propiciadas por la peculiar tradición anglosajona de la historia intelectual. En el espíritu de esa tradición, este libro no es ni una historia de las ideas ni una historia social de la vida intelectual francesa. Aspira a cubrir un territorio común a ambas, pero también puede percibirse, en un sentido muy sencillo, en tanto historia de una conversación: la que han llevado a cabo entre ellos mismos los intelectuales franceses de toda una generación y aborda las cuestiones del «compromiso», la «responsabilidad», la «elección», etcétera. En el contexto de los años de posguerra, esta conversación adquirió la forma de una compleja secuencia de acciones verbales, circunscrita por ciertas convenciones culturales y lingüísticas y modelada por el mundo en el que se había formado la generación intelectual dominante. El contexto —político, cultural, personal— es, por tanto, de cierta relevancia, y explica el espacio que se le dedica en los capítulos que siguen a las circunstancias históricas que rodean los escritos que se comentan. Pero ese comentario crítico es en sí mismo de índole sobre todo textual en lo que a su forma se refiere, ya que trata de localizar en el lenguaje empleado y en la posición adoptada los determinantes de las actitudes intelectuales, así como sus fuentes.

El plan de este libro surge de aquellas preocupaciones y del problema que trato de abordar. En la primera parte hay una discusión de las condiciones intelectuales de Francia en el momento de la liberación, a la vez que se presta cierta atención al contexto de preguerra, en el que hay que entender la experiencia de 1940-1944. Se trata de algo más que un mero ejercicio de construcción del escenario: sostengo que la experiencia de los años treinta —y de la derrota, la ocupación y la resistencia— no sólo proporciona el contexto de la actividad intelectual y las preocupaciones de posguerra, sino que también contribuyó a dar forma al lenguaje y a las suposiciones dentro de las cuales se proyectaron esa actividad y esas mismas preocupaciones.

En la segunda parte se da una detallada crónica de los juicios con escarmiento que se celebraron en la Europa del Este entre 1947 y 1953, junto con una discusión de las distintas respuestas que dieron a esta situación los escritores franceses. El relato de los juicios y la reacción que suscitaron, o que no lograron suscitar, constituye una ocasión única para ver a la intelectualidad francesa ante agudas y problemáticas cuestiones de justicia, moralidad, terror, castigo y demás, cuestiones propias de la situación europea

de posguerra, pero que también atrajeron considerable atención sobre la propia herencia revolucionaria de Francia y sobre su ambivalente mensaje ético. Mediante el uso de estos juicios (y, en menor medida, de otros acontecimientos contemporáneos, como las revelaciones relativas a los campos de concentración soviéticos) a manera de lupa de aumento a través de la cual observar las respuestas de los franceses ante dilemas morales y políticos no pocas veces agónicos, he intentado trazar el mapa del muy complejo territorio intelectual de estos años, sin dejar de mantener un espectro suficientemente restringido, que permitiera una estrecha discusión de las actitudes individuales.

En la tercera parte, el material descriptivo de la sección anterior se analiza y se considera en el contexto de los temas y las tradiciones de mayor amplitud que han conformado la comunidad intelectual francesa. En la cuarta parte me propongo valorar qué parte de la experiencia descrita en este libro fue privativa de los franceses y, en tal caso, por qué; asimismo, planteo por qué, y con qué consecuencias, las actitudes prevalecientes en los años 1944-1956 quedaron olvidadas o bien se transformaron en el periodo posterior. La conclusión aborda los modos en que este particular pasado de Francia se pliega en la conciencia contemporánea de Francia, e interroga en qué medida y de qué manera la condición intelectual en Francia ha experimentado una transformación fundamental en años recientes.

Un último comentario. A los autores tal vez se les da un mal consejo cuando se les propone explicar por qué sus libros son como son y no de otra manera. Pero en este caso puedo y creo que debo subrayar de entrada que ésta no es una historia general de los intelectuales de la posguerra en Francia. Si lo fuera, prestaría mucha más atención a algunas personas muy influyentes y muy interesantes que no se mencionan mucho en las páginas que siguen. He rehuido a propósito toda consideración de los «grandes debates» de la cultura francesa de posguerra —el librado entre Sartre y Camus, por ejemplo— y he querido prescindir de algunos de los libros más interesantes de Sartre, Camus, Merleau-Ponty y otros, que sólo se mencionan de pasada. El propio Raymond Aron, que tiene una presencia destacada en estas páginas, está por sus acertados comentarios sobre los puntos de vista de sus contemporáneos, y no tanto por sus aportaciones a la teoría sociológica y a las ideas políticas. Este libro, por consiguiente, es un tanto distinto. No es una historia de los intelectuales franceses; es más bien un ensayo sobre la irresponsabilidad del

intelectual, un estudio sobre la condición moral de la intelectualidad en la Francia de posguerra.

Así, los principales protagonistas del libro —Sartre, Mounier, De Beauvoir, Merleau-Ponty, Camus, Aron y François Mauriac— no representan a sus contemporáneos de menor envergadura, y no se tienen por característicos de nada. Pero las suyas son las voces dominantes en estos años; ellos controlaron el territorio cultural, sentaron los términos del discurso público, conformaron los prejuicios y el lenguaje de su público. Su manera de ser intelectuales se hizo eco de la imagen que de sí misma tenía esta comunidad en general, a la par que la reforzó, incluidos aquellos que estaban en desacuerdo. Los asuntos de los que quisieron ocuparse, al menos hasta 1956, y el modo en que se comprometieron o se negaron a comprometerse en cuestiones morales cruciales, constituyen un momento notable y muy particular de la experiencia intelectual francesa. Todo lo que yo quisiera decir en defensa de esta cuestión es que los temas que aquí trato fueron absolutamente capitales en su época, y que los asuntos que plantearon y plantean aún hoy se hallan en el centro mismo de la historia moderna de Francia.

NOTA DEL TRADUCTOR A LA INTRODUCCIÓN

[1] *Longue durée* es un término empleado por los historiadores franceses de la escuela de los *Annales* que hace referencia a las estructuras históricas a largo plazo, por encima de los sucesos históricos en sí. (N. del T.)

PRIMERA PARTE

¿LA FUERZA DE LAS CIRCUNSTANCIAS?

CAPÍTULO 1

DECADENCIA Y CAÍDA

LA COMUNIDAD INTELLECTUAL FRANCESA AL FINAL DE LA TERCERA REPÚBLICA

*J'ai vécu les années trente dans le désespoir de la décadence française...
Au fond, la France n'existait plus. Elle n'existait que par les haines des Français les
uns pour les autres.*

Viví los años treinta con la desesperanza que producía el declive de Francia... En el fondo, Francia ya no existía. Existía solamente en el odio de los franceses, de los unos a los otros.

RAYMOND ARON

Se dice que la III República murió desprovista de afecto. Muy pocos quisieron defenderla con seriedad en julio de 1940, por lo cual desapareció sin que nadie la llorase. Los estudios recientes dan a entender que este juicio tal vez esté falto de nuevas matizaciones si se aplica a la población en general, aunque en lo que a la intelectualidad se refiere sigue siendo un comentario ajustado sobre su desafección de la República y sus valores[1]. Quienes habían tenido simpatía por los comunistas quedaron desencantados ante los compromisos en que incurrió el Frente Popular, la negativa a intervenir en España y, por último, el cambio radical del partido en agosto de 1939, tras el pacto Ribbentrop-Molotov. Los socialistas, tan esperanzados en 1936, habían experimentado una pérdida de fe perfectamente análoga, acentuada por una división en el seno de la comunidad socialista por lo referente al pacifismo y la respuesta apropiada ante la expansión alemana. Más a la derecha eran palpables el miedo y el aborrecimiento cristalizados por el recuerdo de las

huelgas de junio de 1936, que pusieron a los conservadores y a los reaccionarios más cerca que nunca en una coalición cimentada en el anticomunismo, en un antirrepublicanismo creciente, en un antisemitismo cada vez más seguro de sí mismo y, por tanto, más agresivo. Eran muy pocos los intelectuales «de centro». Los contados hombres que después de Múnich aún pudieron hablar en defensa de la República y en contra del fascismo lo hicieron en nombre de valores que seguían defendiendo a pesar de la III República y de sus defectos, pero que la mayoría ya no relacionaba con ese régimen político ni con sus instituciones.

La idea de que la República y el mundo que representaba estaban podridos y eran imposibles de salvar se había extendido mucho. En 1932, en el primer editorial de su nueva publicación periódica, *Esprit*, el joven Emmanuel Mounier observó que «el mundo moderno se halla en un estado tan absolutamente enmohecido que para que emerjan brotes nuevos habrá de venirse abajo todo el edificio»[2]. Para Mounier, la metáfora hacía sobre todo referencia a cuestiones de sensibilidad, al desagrado estético ante el aire cínico y mundano de la Francia de finales de la III República. No le comprometía en cambio con ninguna postura política en concreto, y tras un flirteo inicial con el fascismo italiano (también sobre una base puramente estética) se situó con firmeza en contra del nazismo e iba a ser muy crítico con Múnich. Por otra parte, su visión de una alternativa orgánica y colectiva a la anomia (Mounier y su generación habían reflexionado sobre la suspicacia de Durkheim ante la modernidad, aunque sobre postulados distintos) le mantuvo, así como a sus colegas de *Esprit*, en una postura constantemente crítica con la democracia moderna. Lo que se necesitaba era una nueva élite que encabezara y renovara una nación fatigada[3].

Muchos otros compartían el planteamiento de Mounier, cada uno en sus propios términos. Al percibir el atractivo seductor de los sistemas totalitarios, Denis de Rougemont confió en su *Diario*, en 1938, la siguiente reflexión:

La primera tarea que han de abordar los intelectuales que hayan comprendido cuál es el peligro totalitario (desde la izquierda y desde la derecha) no consiste en «aunar fuerzas» bajo alguna forma de antifascismo, sino en atacar la clase de pensamiento a partir del cual crecen necesariamente el fascismo y el estalinismo. Y no es otra que el pensamiento liberal[4].

Es una respuesta característica: el fascismo tal vez sea la amenaza inmediata, pero es el liberalismo el enemigo verdadero. Mounier y De Rougemont eran intelectuales de izquierda (en la medida en que esta apreciación tuvo vigor durante los años treinta), pero lo que ambos pensaban tenía repercusión en la derecha intelectual. Jean-Pierre Maxence se hace eco de su desagrado ante lo mundano de la Francia democrática: «Si bien la mayoría de los países de Europa se deja llevar hacia la grandeza y la aventura, nuestros líderes nos invitan ahora a transformar Francia en una compañía de seguros»[5]. En términos generales, la sensibilidad del intelectual contemporáneo cuando se halla ante la situación de Francia estaba por tanto muy en la línea de Drieu La Rochelle (un autor admirado por igual en la izquierda y en la derecha): «La única manera en que hoy se puede amar a Francia es detestar la forma que actualmente tiene»[6].

Separados como estamos con respecto al mundo de los años treinta por la barrera de la guerra y el colaboracionismo, es fácil subestimar la importancia y el atractivo que poseía entonces la derecha intelectual. Los semanarios políticos como *Candide* (339.000 ejemplares en su momento de máxima difusión) llegaban a un público muy nutrido. El diario *Action Française* tiraba cien mil ejemplares y tenía una circulación mucho más amplia de lo que la cifra sugiere. De hecho, la influencia de Charles Maurras, fundador y espíritu rector de *Action Française*, era inmensa, comparable en cuanto a su impacto sobre los jóvenes intelectuales del momento con la que iba a tener Sartre una década después. La particular aportación de Maurras a la alineación contemporánea de la República radica en «su actitud violenta y despectiva hacia sus adversarios»[7], que formó a toda una generación de escritores en la que el desagrado belicoso ante los compromisos de la política democrática llegó a ser lugar común. Al igual que el Partido Comunista de los años de posguerra, Maurras y su movimiento constituyeron una especie de puerta giratoria por la cual pasó un número sorprendente de escritores asociados con posturas políticas bastante distintas entre sí. Jean-Marie Domenach, colaborador en las páginas de *Esprit* y posteriormente su director, iba a reconocer veinte años más tarde que se había sentido muy afectado (si bien, según dijo, «de una manera infantil e intensa») por el ambiente fascista de los años treinta. Y mucho distó de estar solo en esto[8].

La glotona alegría por el mal ajeno con que los intelectuales de derechas saludaron la caída de Francia en 1940 tuvo su eco, aunque en sordina, en los

sentimientos de personas que no pertenecían de ninguna manera a la derecha. Para muchos católicos, que no asumieron ninguna responsabilidad por las hazañas y las desdichas de un sistema político republicano que había dedicado buena parte de su tiempo y su energía a expulsarlos de su seno, 1940 fue, en el mejor de los casos, una tragedia merecida con creces, si no un castigo por los pecados de las últimas tres generaciones. Pero incluso en el caso de sus adversarios de antaño el suceso tuvo ciertas dimensiones redentoras, un apocalipsis a medias bien recibido, la liberación por medio de la catástrofe de un sistema político y moral que ya no les era posible de ninguna manera defender. Izquierda y derecha por igual sentían un profundo desagrado por toda tibieza, y les fascinaba del mismo modo la idea de un virulento alivio de la mediocridad reinante[9]. Robert Brasillach, que iba a ser ejecutado con la liberación en calidad de símbolo del colaboracionismo intelectual, y que en los años treinta escribió columnas incisivas, a menudo escabrosas, en los periódicos de la extrema derecha, expresó con frecuencia su reacia admiración por la izquierda endurecida. Atraído él mismo hacia el fascismo, supo apreciar el magnetismo que suscitaba Moscú en sus oponentes. Como señaló al reflexionar sobre la experiencia de los años de entreguerras desde la perspectiva de 1940, «aquella fue una época en la que todos mirábamos a los países extranjeros, en busca de... avisos y ejemplos»[10]. El tono antiburgués y de manifiesto desafecto que empleaba el intelectual reaccionario se hacía eco —y a veces también era inspiración— de los contemporáneos progresistas: la «náusea» de *Gilles*, el relato de Drieu La Rochelle, ante la antigua clase dirigente de Francia tiene no pocos puntos en común con la del Roquentin de Sartre.

Este constante cruzar de líneas, esta intersección en los extremos de los sentimientos radicales entre izquierda y derecha, no tuvo su comienzo en los años treinta. Proudhon y Péguy fueron los iconos de la izquierda sindical y de la derecha neomonárquica porque ambos abordaron, aunque de maneras muy distintas, las limitaciones y las frustraciones del republicanismo parlamentario que había ocupado también los pensamientos de las generaciones anteriores[11]. Fue en la década de 1920 cuando George Valois probó sin éxito una combinación de nacionalismo y socialismo en un movimiento que iba a dedicarse a atacar el individualismo, el liberalismo y el régimen parlamentario, y entre quienes se vieron inicialmente atraídos por él se

encontraba Paul Nizan. Antes incluso de la I Guerra Mundial, Édouard Berth (en *Les Méfaits des intellectuels*) había propuesto algo similar, una unión de izquierda y derecha en contra de la democracia y «por la salvación del mundo moderno y la grandeza de nuestra humanidad latina»[12]. La diferencia que se produce después de 1932 estriba en que una nueva generación de intelectuales adoptó estas ideas más bien vagas y quiso darle una forma tangible y un contenido programático.

Esta generación se ha consagrado, dentro de la literatura historiográfica, como la de los «inconformistas» de los años treinta, que representa un estado de ánimo y un planteamiento especiales[13]. Tal vez aún esté abierta a discusiones que fueran realmente originales o novedosas; Nizan, por entonces marxista comprometido, la describe como una élite de clase media, que destila «corrientes filosóficas extranjeras más bien espesas»[14]. Pero por superficial que pudiera ser su aportación a la especulación política o filosófica, sin lugar a dudas compartía una percepción común de la necesidad de renovación, a la par que expresaba un anhelo que venía de antaño, una aspiración a algo nuevo y seguro. Entre 1930 y 1934 se publicó un flujo constante de libros, panfletos y revistas, además de haber clubes y círculos afines, poblado todo ello por hombres y mujeres que tenían veintitantos, treinta y tantos años a lo sumo; unos procedían de la derecha; otros, de la izquierda (como los grupos de *Révolution Constructive* y de *Plan*, del seno del Partido Socialista y de la Confederación General del Trabajo), aunque la mayoría hacía hincapié en su indiferencia ante las divisiones y organizaciones políticas existentes. Pocos movimientos y publicaciones de esta corriente sobrevivieron a los primeros años treinta (*Esprit* es la excepción más importante), y buena parte de lo que publicaron ni mereció ni realmente tuvo un público muy amplio. Había además distinciones de peso entre ellos (aunque no siempre se percibieran con claridad en esta época): Mounier y su círculo aspiraban a la construcción de una nueva moralidad antiburguesa y espiritualmente renovada. Lo que compartían, de todos modos, es lo que François Mauriac (en un contexto diferente) llamó «una idea a la vez justa y mancillada»[15]: la nación se hallaba en un estado calamitoso, y sólo un cambio integral podría salvarla. Esta situación de Francia se interpretaba como si incluyera, y en parte se derivase de sus formas republicanas y democráticas, su énfasis en los derechos del individuo a expensas de los deberes e intereses de la comunidad. De ahí la facilidad de comunicación a través de las barreras políticas; de ahí,

asimismo, una cierta ambivalencia ante cualquier desafío antidemocrático, ya fuera en el interior, ya fuera en el exterior.

Estos desafíos sólo afloraron de manera manifiesta tras los acontecimientos del 6 de febrero de 1934, que fueron para muchos jóvenes intelectuales de derecha y de izquierda el momento en el que cobraron forma sus inclinaciones estéticas y filosóficas dentro de un compromiso político. Con el Frente Popular de 1936 apareció un ejercicio aún mayor en el campo de la educación sentimental, y fue el momento en el que los de la derecha se despidieron definitivamente de la República «socialista y judía». En la izquierda hubo una tregua momentánea, ya que muchos de los «inconformistas» de comienzos de los años treinta pusieron sus esperanzas en la promesa de una transformación social radical e implantada desde arriba. Con los sucesivos fracasos del gobierno de Blum y sus herederos, se produjo una renovada alienación de toda la política republicana, esta vez ya sin retorno. En 1938, el sentimiento común de los intelectuales franceses lo describe un comentario característicamente desengañado de Arthur Koestler: «Qué inmenso anhelo de un nuevo orden humano palpité en la era de entreguerras, y qué miserable fracaso fue vivir a la altura de sus exigencias»[\[16\]](#).

El final de los años treinta vino marcado, además, por la creciente presencia del pacifismo[\[17\]](#). Desde comienzos de los años veinte, el deseo de una paz asegurada había caracterizado a la totalidad de la comunidad francesa, entonces agotada y extenuada por su «victoria» en la guerra, y colectivamente sensible a la famosa meditación de Paul Valéry sobre la fragilidad de las civilizaciones. La comunidad intelectual de los años veinte manifestó su hastío ante la guerra de manera particularmente vehemente en la huida colectiva de toda afiliación política, pero incluso quienes en la derecha o en la izquierda permanecieron políticamente implicados compartían un anhelo universal de que llegase el fin de toda implicación militar. La derecha aspiraba a lograrlo por medio de la potencia ilusoria de las fuerzas armadas francesas; la izquierda, por medio de la búsqueda de una seguridad colectiva. A finales de los años veinte, Albert Thibaudet comentó que «hoy habría que decir que “el socialismo es idéntico a la búsqueda de la paz”. Uno es socialista en virtud de la prioridad que se otorga a este problema por encima de cualquier otro»[\[18\]](#). Pero a finales de los años treinta, las líneas que antaño estaban muy claras volvieron a desdibujarse. Los comunistas, hasta 1935 inflexiblemente contrarios a toda forma de defensa nacional, fueron desde entonces y hasta

agosto de 1939 los más ardientes y constantes defensores del antifascismo (antes de sumarse a los pacifistas integrales una vez más en su oposición a toda guerra «capitalista»). La derecha, aun siendo en principio tan germanófoba como siempre, se encontraba confundida en su lealtad, por elemental simpatía, con el aliado italiano de Hitler, y por un odio virulento hacia la República posterior a 1936, encabezada por advenedizos que defendían sus propios intereses y que por tanto se arriesgaban a embarullar a Francia en una guerra de la que no tenía ninguna necesidad. La mayoría de los intelectuales, como los partidos políticos de centroizquierda, se hallaban cruelmente divididos. Algunos, los seguidores de Alain o los herederos de una insistencia socialista aún más antigua en el antimilitarismo, pasaron de los comités antifascistas a una oposición incondicional a cualquier guerra. Otros, una pequeña minoría, compartían la precoz interpretación que hizo Raymond Aron de la naturaleza del nazismo y del modo en que el acceso de Hitler al poder había transformado del todo los términos de cualquier elección en materia de política[19]. Y un número considerable se encontraba en algún punto intermedio: basta recordar la paradójica condición de un Bertrand de Jouvenel sin ir más lejos, medio judío, amigo de Blum, contrario al pacto de Múnich, y sin embargo, en 1936, miembro del neofascista Parti Populaire Français, atraído a la vez por toda sugerencia de orden y de estabilidad[20].

Estas posiciones entrelazadas y contradictorias, adoptadas por diversas personas o por las mismas personas en momentos distintos, a menudo en medio de una notable confusión y con evidente incertidumbre moral (el famoso «cobarde alivio» de Blum ante las noticias de Múnich probablemente fue típico de muchos otros), quedan reflejadas, aunque de un modo un tanto inadecuado, en la noción de *compromiso*, o en la oposición entre afiliación democrática y antidemocrática. Ciertamente, el compromiso, el *engagement*, fue el término predilecto de muchos contemporáneos en aquellos momentos. Sin embargo, no llega a distinguir con precisión entre izquierda y derecha; asimismo, cuando traza la distinción, la exagera de manera notable. De manera más crucial, entraña una discontinuidad entre el intelectual activamente comprometido de comienzos y mediados de los años treinta y la actitud en apariencia desencantada y distante, e incluso cínica, de todos los intelectuales, con muy contadas excepciones, en 1940. Lo que se pierde así es la idea del compromiso como una finalidad en sí misma, es decir, la noción común a los intelectuales de los años treinta y cuarenta por igual de que existía una suerte

de imperativo existencial que predicaba la implicación. La dirección específica de esa implicación era menos importante: en la política, como en la batalla, *on s'engage et puis on voit*. Por si fuera poco, el énfasis en el compromiso por oposición al desapego no logró captar de manera continuada a los intelectuales ni en 1940 ni después, como veremos a su debido tiempo. Pero sea cual fuere la naturaleza del compromiso, no se trató siempre de un compromiso, y no lo fue durante bastante tiempo, con la República democrática.

Las incertidumbres y las oscilaciones de la vida intelectual durante los años treinta también contribuyen a explicar la relativa intrascendencia del intelectual comunista. En acusado contraste con lo que estaba por venir, el comunismo no ejercía un encanto irresistible en las clases pensantes. Al igual que el fascismo, la aspiración más insistente del comunismo soviético era su condena de la sociedad burguesa, de su retórica y sus acciones; de hecho, tanto entonces como en décadas posteriores, la retórica comunista estuvo impregnada precisamente por esa preocupación por la corrupción, la decadencia y la renovación que da color a los escritos de los intelectuales «inconformistas» de los años treinta. En cambio, su atractivo positivo y práctico era todavía limitado:

El intelectual tiende al comunismo porque percibe el aroma de la muerte que pende sobre la burguesía y porque la tiranía capitalista le exaspera... Pero el comunismo le exige entonces que suscriba un programa y unos métodos que se le antojan respectivamente estúpidos e ineficaces[21].

Con el desmadejamiento del Frente Popular, el partido comunista y sus aliados sindicalistas perdieron gran parte del apoyo de masas que habían adquirido poco antes, hasta el punto de encontrarse al comienzo de la guerra muy poco mejor de lo que estaban en 1934. Fuera de sintonía con los sentimientos pacifistas de la nación en 1938 y 1939, acusados por antiguos partidarios como André Gide de haber ocultado la verdad acerca de la Unión Soviética[22], avergonzados por los juicios de escarmiento que se habían llevado a cabo en Moscú y alejados del electorado intelectual más radical por su propia moderación durante los años del Frente Popular, en 1940 tenían muy escaso atractivo para la mayoría de los intelectuales. Aunque algunos acudieran en defensa del partido durante la persecución que sufrió por parte

de Daladier durante los años de la *drôle de guerre*[\[1\]](#), la *volte-face*[\[2\]](#) que precipitó este acoso oficial al que estuvo sujeto el Partido Comunista Francés (PCF) no sólo perdió parte del apoyo que aún tenía, sino que lo alejó de algunos de sus partidarios más influyentes. Si hombres como Paul Nizan y Gabriel Péri no hubieran muerto durante la guerra y la ocupación, podrían haber vuelto a oponerse al PCF en su apuesta, ya en la posguerra, por conquistar la hegemonía cultural.

De ese modo, los dramáticos acontecimientos de 1940 hallaron una comunidad intelectual francesa que era presa de la desorganización política, síntoma y a la vez reflejo de la desorganización social y física de la propia nación. Incluso los que siguieron siendo fieles a la República iban a sentirse tan trastornados por los acontecimientos de aquel año que terminarían por verse forzados a reflexionar sobre el desastre, y hallaron en él las pruebas de una corrupción y una decadencia que previamente no habían llegado a entender[\[23\]](#). Vale la pena señalar que, entre quienes siguieron siendo leales, los más ostensiblemente inmunes al ambiente de los años treinta fueron una cantidad desproporcionada de intelectuales de una generación anterior. Los situados a la izquierda, que llegaron a la mayoría de edad en la época del asunto Dreyfus, mantuvieron la lealtad al republicanismo en su forma clásica, sea cual fuere su crítica cada vez mayor de la praxis política en la Francia republicana. La generación más joven, para la cual fue la guerra y no la defensa de los derechos humanos el momento decisivo en su formación de la experiencia colectiva, era mucho más propensa a manifestarse sensible ante el atractivo del pacifismo y/o el fascismo[\[24\]](#). Ésta es una cuestión que tiene cierta trascendencia, no tanto en lo que respecta a los años treinta, pero sí por lo que iba a darse a continuación. No sólo tuvo Vichy un considerable atractivo para muchos de los intelectuales de la joven generación, sino que fue esta misma cohorte la que emergió después de 1944 en tanto grupo dominante de la comunidad intelectual. Nacidos entre comienzos de siglo y 1913, carecían de toda experiencia colectiva en una política democrática de éxito. Tampoco habían tenido nunca ocasión de unirse, de buena fe y con la conciencia limpia, en defensa de la democracia y de los derechos. Toda su experiencia política consistía en la propia de la oposición y el desafecto.

Así las cosas, 1940 representa no tanto una ruptura entre un régimen democrático y otro autoritario, cuanto más bien la consumación de un proceso de decadencia moral y de alienación cultural compartido por muchos y

expresado por una nueva generación de intelectuales en la última década de la República. Para muchos, la victoria relámpago de Hitler constituyó el veredicto de la historia, un juicio sobre la inadecuación y la mediocridad de la Francia contemporánea, del mismo modo que más adelante se iba a considerar Stalingrado como el veredicto (positivo) de la historia sobre el comunismo. Muchos demócratas del pasado y del futuro compartieron la opinión de que, aunque difícilmente pudiera ser una «sorpresa divina», el acceso al poder de Pétain y de su «Revolución Nacional» supuso una oportunidad excelente para dar comienzo a la reconstrucción de la nación sobre las líneas esbozadas en el transcurso de los debates de los años treinta. Henri Massis, un intelectual de impecables credenciales conservadoras, podría haber sido portavoz de muchos, de todos los segmentos del espectro, cuando escribió en diciembre de 1940 que la tarea consistía en librar a los franceses «del abrumador abuso de confianza del que han sido víctimas; ahora será necesario volver a aprender a utilizar las palabras con arreglo a la verdad, restablecer su sentido y su valor»[\[25\]](#).

De ser cierto, como apuntó Albert Camus en octubre de 1944, que en junio de 1940 «terminó un mundo», no conviene suponer, por tanto, que ese fin fuera fuente de pesar para muchos[\[26\]](#). Sin embargo, este hecho no se puede descubrir fácilmente de la literatura memorialista que incide en este periodo. Quienes iban a continuar colaborando, o quienes iban a abstenerse de la vida pública, sienten una natural inclinación a rebajar al máximo el placer que pudieron tener con el derrocamiento de la República, aun cuando para muchos la guerra con Alemania hubiera sido tan sólo un interludio en el conflicto mucho más dilatado y mucho más importante que se dirimía entre los propios franceses. En cambio, las memorias de quienes tuvieron la fortuna de salir victoriosos en 1944 no son mucho mejores en este sentido. Hay algo fundamentalmente falso en la insinuación de Claude Roy, por ejemplo, de que vivió los años de 1935 a 1939, en términos ideológicos, como un «insomne» que trata de hallar acomodo en la cama[\[27\]](#). Tal vez percibiera, en efecto, que su sitio natural no se encontraba en el lugar que ocupaban los hombres de *Action Française* o *Je Suis Partout*, con los cuales compartía espacio en una columna. Más adelante iba a tener esa misma experiencia con sus nuevos amigos comunistas. Cómodo o incómodo, es extraño que sus memorias, con tres volúmenes en total, apenas se hagan eco del entusiasmo con que sus compañeros, los intelectuales derechistas, saludaron el hundimiento

ignominioso de la República. Entre sus contemporáneos, hubo otros que se deslizaron por el espacio abierto entre el hundimiento de Francia y la creación de la resistencia, años más tarde, con una serie de recuerdos igualmente selectivos.

Ésta es una reacción humana perfectamente comprensible ante una experiencia compleja y contradictoria. Sin embargo, para el historiador deja en la sombra el momento vital de 1940. En parte, es resultado de la consideración de los sucesos de la primavera y el verano de 1940 como el comienzo de Vichy, de la ocupación y, por añadidura, de la resistencia. Muy por el contrario, es más aconsejable considerarlos la secuencia de cierre de la aventura intelectual de las décadas de entreguerras, una experiencia compuesta por diversos matices de la esperanza: positivos, negativos, abatidos y, a la postre, perdidos. Los intelectuales que habían hecho carrera describiendo y condenando las muchas inadecuaciones de la República se encontraron cara a cara, en 1940, con el cumplimiento de sus antiguas exigencias de desmantelamiento. En realidad, no es de extrañar que la mayoría, tan pronto se recuperó del sobresalto de la derrota en sí, viera en Revolución Nacional una esperanza de cara al futuro. Así fue, de manera muy especial y previsible, en el caso de quienes ya durante los primeros años treinta habían defendido ideas afines a la planificación centralizada, la organización social, los nuevos órdenes morales y el fin del énfasis de la división en el individuo. Enfrentarse a Pétain en una etapa tan temprana no sólo habría exigido una muy considerable visión a largo plazo, por no hablar de valentía, sino que también habría supuesto una férrea voluntad de defender, aunque de manera un tanto retocada, los propios valores con los que estuvo estrechamente relacionada la difunta República.

Ésa no era una actitud ni mucho menos habitual en la Francia de entonces en ningún segmento de la población, y no hay razón para que estuviera presente en mayor medida entre los intelectuales. Si «cierta cantidad de franceses estaba ya harta en 1940», no hay motivo para exceptuar de ese hastío a la intelectualidad[28]. Comprender el impacto que sobre ésta tuvieron los años 1940-1944 es, por tanto, tener muy en cuenta el punto de partida de dicha experiencia, que conformó los términos en los cuales Vichy, la resistencia y la revolución de posguerra resultan comprensibles. Respecto al liberalismo, la democracia, los derechos humanos y la herencia del republicanismo, en 1940 era sumamente difícil imaginar siquiera, y menos aún proclamar, que se

podiera proceder a su defensa. Lo que brillaba por su ausencia era un lenguaje común y pactado con el cual fuera posible expresar tales cuestiones y abogar por ellas. Los propios hombres y mujeres que podrían haber emprendido entonces la tarea de reconstruir los valores de la política democrática no estaban en condiciones de hacerlo, y no lo estaban por razones puramente pragmáticas. Pero eso cambiaría. Lo que dio color y grosor a buena parte de lo ocurrido después fue el sentido de desarticulación política, de privación — de privación incluso individual— de los medios ideológicos y lingüísticos con los que construir un edificio político moralmente defendible. Se ha acusado a los escritores y a los pensadores de los años treinta de que sus argumentos en contra de los regímenes prevalecientes no ofrecieron una sola pauta para que otros reaccionasen ante los dilemas políticos y morales del momento: el auge de Hitler, la crisis de la contemporalización, el advenimiento de Vichy. Es cierto, aunque tal vez quede un tanto al margen de lo que importa. El verdadero problema estriba en que todos estos intelectuales tampoco supieron fraguar pautas de conducta para sí mismos.

NOTA DEL TRADUCTOR AL CAPÍTULO 1

[1] Con el término *drôle de guerre* (guerra de mentira, o guerra de broma), se designa el periodo comprendido entre la invasión alemana de Polonia y la caída de Francia, durante el cual apenas hubo operaciones militares. (N. del T.)

[2] *Volte-face* hace referencia a un total cambio de postura, en política o en opinión. (N. del T.)

CAPÍTULO 2

A LA LUZ DE LA EXPERIENCIA

LAS «LECCIONES» DE LA DERROTA Y DE LA OCUPACIÓN

En somme, nous avons appris l'Histoire et nous prétendons qu'il ne faut pas l'oublier.

En suma, hemos descubierto la historia, y exigimos que no caiga en el olvido.
MAURICE MERLEAU-PONTY

La experiencia de la ocupación y la resistencia en los años de 1940 a 1944 transformó a la comunidad intelectual francesa y aceleró la transferencia de estatus y de autoridad en su seno. Una generación más curtida, ya mermada por la I Guerra Mundial, vio cómo menguaban aún más sus filas a resultas del colaboracionismo, las deportaciones y la muerte. Hubo, qué duda cabe, algunas notables excepciones. François Mauriac y Jean Paulhan, figuras capitales de la comunidad literaria francesa antes ya de los años treinta, iban a tener gran preeminencia en el mundo intelectual y político de posguerra, al menos durante toda una década. Georges Bernanos, aunque ya nunca recuperase ni su estilo ni la influencia de los tiempos pasados, siguió siendo una figura visible en las polémicas de los años cuarenta, a raíz de su regreso del exilio al terminar la guerra. Otros —Gide, Maurras y sus contemporáneos— habían sido superados, y su lugar quedó en manos de una nueva generación que tenía una sensibilidad muy distinta. No conviene tomar este hecho como si implicase que las autoridades de mayor edad ya no gozaran de lectores (en 1953, fecha relativamente tardía, André Malraux seguía siendo la lectura preferida de los estudiantes en la Escuela Normal Superior (ENA)[\[1\]](#), si bien la suya ya no era la voz *pública* dominante. Ya no eran ellos los que marcaban

las pautas de la comunicación intelectual.

Tales distinciones generacionales tienen sus limitaciones. A fin de cuentas, Malraux nació sólo cuatro años antes que Sartre, Aron y Mounier, la nueva generación a la cual me refiero. No obstante, y a pesar de su relativa juventud, fue una figura de tanto peso en la anteguerra como escritores que le sacaban veinte años; había sido muy activo en las batallas políticas de los treinta, había sido un gigante literario antes incluso de que los jóvenes «inconformistas» comenzaran a ocupar la escena. Así pues, la II Guerra Mundial no representó para Malraux un despertar ni político ni moral; de hecho, pasó la mayor parte de la contienda cómodamente exiliado en la seguridad de la Costa Azul, y sólo ingresó en la resistencia activa en una fecha bastante tardía[2]. Muy por encima de todos los demás, tras haber pasado por una fase filocomunista a mediados de los años treinta, Malraux no sólo no se dejó tentar por las posibilidades revolucionarias del periodo de la inmediata posguerra, sino que fue desde el comienzo un comprometido partidario de De Gaulle. Este hecho por sí solo, a pesar del público literario que siguió teniendo, lo colocaría un tanto al margen de la corriente dominante en el mundo intelectual, al menos hasta finales de los años cuarenta, cuando se le sumaran en sus posturas, por razones propias, hombres como Raymond Aron y, aún después, François Mauriac.

La transferencia inusualmente veloz de la autoridad intelectual de una generación a la otra es consecuencia frecuente de la guerra, ya que ésta no sólo acaba con la vida de las personas, sino que también altera la dirección del gusto y las preocupaciones del público. Algo semejante tuvo lugar tras la guerra franco-prusiana y también después de la I Guerra Mundial; después de la Segunda, Francia distaba mucho de ser el único país que asistía al surgimiento de una nueva y más joven cúpula de liderazgo en el terreno de la cultura. En Polonia y Hungría, por ejemplo, tanto el mundo intelectual como el político quedaron diezmados por los nazis, y a su debido tiempo los ocuparon nuevos y jóvenes activistas. De hecho, fueron éstos los mayores responsables del entusiasmo inicial con que se recibió el comunismo y una revolución social absoluta en sus países[3]. Cualquier crónica que se haya de hacer de la conformación en la inmediata posguerra de una nueva comunidad intelectual, en Francia y en otros países, ha de comenzar en 1940.

No siempre es fácil distinguir en las biografías de las figuras más destacadas de posguerra las circunstancias precisas, o los motivos, que les

impelieron a adoptar una determinada actitud política o filosófica. Cuando escribieron desde el ventajoso punto de vista de 1945 e incluso desde años posteriores, tendieron a menudo a reducir los años de 1940 a 1944 en una única experiencia. Situados en el camino de la historia por el impacto de los combates, la cárcel, la ocupación alemana, la resistencia intelectual o física, reconocían en el momento de la liberación que sus preocupaciones de anteguerra, en especial las que les mantuvieron alejados de todo compromiso político y de toda acción pública, ya no eran susceptibles de revivir. Para algunos, caso de Jean-Paul Sartre y de Maurice Merleau-Ponty, ésta representaba una perspicaz percepción filosófica antes incluso de llegar a ser cuestión de elección política; para otros, como Mounier y sus compañeros católicos, fue o pareció ser una extensión natural de su anterior crítica espiritual de la sociedad de entreguerras. Lo que muy pocos estuvieron dispuestos a reconocer es que esta lección se aprendió no en 1940, sino en el transcurso de los años que siguieron. La resistencia intelectual y la conciencia histórica concomitante, tan evidente en 1945, no sólo no comenzaron en 1940, sino que a la propia caída de la III República, de hecho, siguió un breve, pero crucial, periodo de ilusión e incluso de optimismo.

Quienes aspiraban a recuperar algo positivo de la derrota de Francia tuvieron antes que dar al nuevo orden un significado que fuera más allá del impuesto por las fuerzas alemanas. Los acontecimientos de 1940 necesitaron una recapitulación en tanto ocasión para trascender las viejas divisiones, para rehacer Francia de cabo a rabo, y no sólo como mera oportunidad para la venganza contra la República derrotada. Con mayor o menor grado de buena fe, así se presentaron los intelectuales provichystas de la variedad no fascista ante la oportunidad de 1940, y así se entiende mejor por qué algunos hombres que después formarían parte de la resistencia intelectual contra Pétain y los alemanes se dejaron llevar en un principio por aquella fantasía.

El mejor ejemplo, por ser el mejor intencionado, de la ambivalencia que caracterizó las respuestas iniciales ante la derrota, se encuentra seguramente en el breve experimento de Uriage. Son de sobra conocidas las líneas generales de este primer intento francés por establecer un terreno de adiestramiento para una nueva élite política y moral[4]. El grupo que se aglutinó en el otoño de 1940 con la ambición de construir una comunidad nueva y ejemplar, algo que se hallase a mitad de camino entre un campamento de *scouts* y una *grande école*, llevó consigo el eco inconfundible de ideas y

actitudes propias de comienzos de los años treinta. Estaba dominado por una joven generación de católicos —militares, estudiosos, profesores— y dio prioridad en sus charlas, conferencias y actividades diarias a las ideas de la responsabilidad, la jerarquía y la renovación nacional. El énfasis en una renovación específicamente cristiana, como ya se hiciera una década antes, fue acompañado por una actitud marcadamente crítica contra la burguesía y la República «burguesa», cuyo hundimiento nunca se lloró. Mounier y otros escritores de *Esprit* tuvieron un papel destacado entre los primeros conferenciantes, aunque también estuvo presente un nuevo grupo, del cual surgirían importantes figuras públicas de la IV y la V República, incluido Hubert Beuve-Méry, fundador y primer director de *Le Monde*, quien más adelante llevaría a su nueva publicación algunos de los ideales y gran parte de la mojigatería confanzuda de la comunidad de Uriage.

El aspecto más ambivalente del experimento de Uriage, que duró poco más de un año, radica en que fuera de todo punto aceptable para el régimen de Vichy. En efecto, el nuevo régimen y los activistas de Uriage llegaron a mantener una relación de simbiosis. Con la excepción de los comunistas, estos católicos de izquierdas (la descripción es ligeramente anacrónica, pero no es inexacta) constituyeron el único grupo dotado de identidad social y cultural clara que sobrevivió a 1940 de una manera reconocible; de hecho, es sin duda relevante que tanto Mounier como los comunistas aspirasen a disfrutar del permiso oficial para seguir imprimiendo y distribuyendo su periódico con el nuevo régimen. Y a Mounier se le otorgó el permiso. Aunque la insistencia cada vez mayor del grupo de Uriage en cuestiones de libertad y de moralidad a la sazón le llevaron a entrar en conflicto con las autoridades de Vichy, la preocupación inicial por la renovación del alma nacional se hizo eco del lenguaje de la Revolución Nacional. El concepto más bien délfico del «personalismo» que propugnaba Mounier era favorable a valores tales como el servicio, el liderazgo, la eficacia y la comunidad, que algunos funcionarios destacados del círculo de Pétain aspiraban ciertamente a aplicar en la vida pública de Francia[5].

Además, esta clase de lenguaje también abordaba una sensibilidad paralela dentro de la comunidad laica e incluso dentro de la izquierda política no sindical. Léon Blum, a fin de cuentas, propuso críticas similares sobre los defectos espirituales de la III República y su propio papel, así como el de su partido, en este régimen: uno de los temas de *À l'Échelle humaine* era la

necesidad de que a una Francia liberada se le concediera un poder ejecutivo más fuerte, y así se despojara del tradicional desagrado por el control que había socavado al Gobierno republicano. Las instituciones representativas de la República burguesa no habían logrado estos objetivos y habían fallado a la nación, escribió Blum, planteamiento compartido por buen número de los intelectuales socialistas más jóvenes que emergieron de la resistencia[6]. De este modo, el grupo de Uriage invocaba un sentimiento muy extendido entre la población, y cabría decir que combinó durante un periodo muy corto las preocupaciones de la izquierda con la Revolución Nacional y los moderados de la incipiente resistencia intelectual. Este punto queda plasmado de manera simbólica en las lecturas que favorecía la cúpula de Uriage, que iban desde Proudhon a Maurras, pasando por Marx, Nietzsche y Péguy, entre otros. Cualquiera de las críticas del materialismo burgués era bien recibida, mientras que la democracia en todas sus formas parlamentarias pasó a ser objeto de condena y de ridiculización[7].

Donde los intelectuales de Uriage realmente se apartaron del todo del régimen de Vichy fue en la actitud cada vez más colaboracionista de éste y en la creciente evidencia de que Revolución Nacional era, en el mejor de los casos, mera ilusión, una fachada cada vez más cínica para ocultar la persecución, la dictadura y la venganza. Sin embargo, es importante señalar que no se renunció a la ilusión de hallar una tercera vía entre el fascismo y la democracia liberal. En febrero de 1941, fecha relativamente tardía en la cual algunos artículos de *Esprit* eran objeto de una demoledora censura, y en la cual algunos activistas originales de Uriage habían pasado a la clandestinidad, Emmanuel Mounier atacaba al grupo recién formado de los democristianos (ese elemento católico de la resistencia que a la sazón formaría coalición con el Movimiento Republicano Popular o MRP) por hacer excesivo hincapié en la democracia. Situar «la defensa de la democracia» al frente de la oposición y en el estandarte de la renovación, según escribió en una carta, era un acto «nada creativo» y demasiado inflexible[8]. Desde entonces, y hasta su fallecimiento en 1950, Mounier nunca dejaría de mostrarse receloso y crítico con el MRP y con sus ideales, y prefirió conservar el terreno privilegiado de la renovación moral en vez de descender al plano de la lucha política por la democracia, con todo lo que entrañaba respecto de un retroceso hacia los modos de la República.

Para los coetáneos no católicos de Mounier, la primera experiencia de

Vichy supuso menos esperanza de cambio y de renacimiento nacional, a pesar de lo cual compartían con los hombres de Uriage la impresión de que 1940 había supuesto un cambio radical en las reglas del juego. Antes de dicho año incluso los intelectuales más comprometidos se consideraban actores aislados, personas que tomaban decisiones personales, que expresaban preferencias y objetivos privativos de ellas que tenían toda la libertad de adoptar o rechazar a su antojo. La propia relación entre la escritura y la acción había sido hasta entonces fortuita; en muy contadas ocasiones, como en el caso de Malraux o de Antoine de Saint-Exupéry, los escritores vivían o aparentaban vivir a la altura de las exigencias de sus creaciones literarias. Con la derrota de Francia todo esto cambió. Los escritores y los artistas dejaron de tener libertad para decir, publicar o representar lo que les viniera en gana. Se arriesgaban, siempre en teoría, pero muy a menudo en la práctica, a la persecución y al castigo por sus ideas. Muchos de ellos se vieron a la fuerza cara a cara y por vez primera con la necesidad de replantearse a fondo la relación entre sus pensamientos privados y sus vidas públicas. En medio de una tragedia nacional de tintes humillantes, ni siquiera los escritores más solitarios pudieron dejar de sentirse afectados por el destino de la comunidad[9].

No significa que el perfil de la vida intelectual en Francia durante la guerra estuviera constantemente teñido por la clase de claridad que tales peligros pueden insuflar incluso en las mentalidades más nubladas. Sólo unos pocos de los hombres y mujeres acerca de los cuales trata este libro se vieron alguna vez expuestos de veras a riesgos reales a lo largo de este periodo. De hecho, los que se tomaron mayores molestias por teorizar acerca de esta situación tienden a ser precisamente aquellos cuya posición estuvo menos expuesta al peligro, aquellos cuyas carreras resultaron menos perjudicadas. Pero esto no merma el significado de la interpretación que hicieron de la época. Lo que Sartre, en 1945, iba a denominar «situado en la propia época» era algo que todos notaban con precisión. Pasara lo que pasara entonces, en cierto modo sería responsabilidad de todos ellos, sobre todo si optaban por abstenerse de tomar una decisión al aspirar a una irresponsabilidad que ya había dejado de ser posible[10]. No está del todo claro cuántos intelectuales de hecho llegaron a sentirse «bruscamente situados» desde el primer momento, pero aun cuando se trate de una relación *ex post facto* de su condición no resulta falsa por ese motivo[11].

Ser parte de la historia —no tener otra elección que responder ante las

propias circunstancias y hacerse cargo de ellas— significaba entonces la ruptura con los impulsos estéticos propios de algunos intelectuales de los años treinta, partidarios de estar «allí donde no esté el gentío»[12], y significaba además tomar muy en serio la idea del mal, la posibilidad de que la existencia humana pudiera hallarse en el equilibrio moral, que era preciso defender y reclamar como propio. Una vez más, no hay que dar por sentado que nadie hubiera pensado en todo esto antes de 1940[13], aunque, tal como ya hemos visto antes, los valores y actitudes de finales de los años treinta impedían esa clase de defensa de las libertades éticamente enraizadas (al menos en la forma republicana en la que los franceses las habían concebido hasta entonces) que semejante actitud pudiera entrañar. Tras la caída de Francia, y sobre todo después de 1942, cuando empezó a ser realmente difícil dar con disculpas que justificaran la colaboración o el compromiso con la ocupación, los intelectuales descubrieron casi sin darse cuenta que en el propio acto de la desobediencia política se hallaba la libertad que más adelante iban a defender. El dilema entre *ser* y *hacer*, que tan trascendental parecía antes de la guerra, se vino abajo del todo. *Hacer* era *ser*: tras dejar de ser una conciencia universal insuflada en un yo singular, el intelectual estaba indisolublemente ligado a la comunidad orgánica, y se veía ante la elección de opciones en apariencia sencillas, todas las cuales entrañaban una acción de uno u otro calibre[14]. Ser parte del propósito común, aceptar como propio el sentido que se diera a una acción colectiva, fueron experiencias que pasaron a ofrecer certeza en lugar de duda: el resistente intelectual adoptó el manto de la confianza, se despojó del revestimiento de la inseguridad que había envuelto a la generación anterior[15].

¿A qué se debe que unos intelectuales se hicieran con esta confianza y otros no? Para algunos, la explicación se encuentra en su desilusión con las expectativas iniciales que se pusieron en Vichy; otros nunca se hicieron ilusiones de ninguna clase, y sólo se dejaron llevar a la defensa de lo que llegarían a ser los valores de la resistencia cuando se recobraron del pasmo de la derrota y se convencieron lo suficiente como para protestar por igual contra la política y la práctica de ocupantes y colaboradores. Una tercera categoría, en la que habría que incluir nombres como los de Merleau-Ponty y Sartre, parece que hubiera estado esperando un momento así toda su vida, no en vano acogió con entusiasmo la ocasión de formar parte de un compromiso romántico cuya amplitud y significado iban a trascender, transformar y dar

efecto práctico a sus escritos anteriores. La ocasión fue muy bien acogida, sobre todo en teoría; en la práctica, únicamente una minoría de resistentes intelectuales vieron de veras la acción, sea del tipo que fuera, tanto en los ejércitos de la Francia libre como en la resistencia armada o en las redes clandestinas. Sólo unos pocos tuvieron la sensación de ser parte de algo más grande que uno mismo, un círculo de escritores disidentes, un grupo de la resistencia, una organización política clandestina o la historia misma.

Esta sensación de formar parte de algo mayor que uno mismo también tuvo un efecto político de radicalización. En parte, fue resultado inevitable de la unilateralidad de la política doméstica de resistencia y de la naturaleza cada vez más reaccionaria y represiva de la política gubernamental. Con el paso del tiempo, y de un modo incluso acelerado después de 1942, el pueblo olvidó el desagrado que sentía ante la República y se concentró en cambio en los crímenes y los pecados del régimen que la había venido a sustituir. En efecto, los franceses se hallaban enzarzados en una guerra civil que en 1944 duraba ya ocho años, y los participantes en el bando ganador se vieron arrastrados por la fuerza de su propia experiencia a replantearse los compromisos adquiridos y a manifestarlos de un modo aún más contundente. La ausencia de toda posibilidad de alcanzar acuerdos (y, más adelante, la ausencia incluso de la necesidad de alcanzarlos) fomentó la emergencia de un vocabulario político y moral afinado sobre absolutos: la derrota absoluta de los propios adversarios, las exigencias innegociables del propio bando. Una vez quedó claro que no se iba a poder recobrar nada de la experiencia de Vichy, los intelectuales de la resistencia, de todo tipo y condición, concentraron la atención en cambio en construir el futuro, dando por sentado que era preciso comenzar haciendo tabla rasa.

Curiosamente, esto no supuso el abandono de una vez por todas del pasado republicano, ya que la imaginación política nacional y las circunstancias del momento ofrecían pocas fuentes alternativas para un replanteamiento de Francia. Por el contrario, las ilusiones perdidas de 1940 ayudaron a situar la III República, antes despreciada, bajo una luz más favorable. En verdad, como dijo Camus en agosto de 1944, la resistencia no había hecho tantos sacrificios sólo para retomar los malos hábitos de un país «que durante tanto tiempo estuvo absorto en la morosa contemplación de su propio pasado». Ese pasado, la Francia de monsieur Herriot, de las *boutiques*, los *bureaux de tabac* y «los banquetes legislativos, una Francia sin obligaciones ni sanciones», que había

hecho de las palabras *député* y *gouvernement* símbolos para la burla general, estaba periclitada y de ninguna manera debía revivir[16]. Sin embargo, tal como señaló un editorialista anónimo en *Après*, publicación clandestina que se editaba en Toulouse, «unos cuantos años del Estado francés y de la dictadura de Vichy han bastado para hacer muy querida a la República entre quienes antes no le tenían el menor afecto»[17]. Por comparación con lo que uno acababa de ver y de experimentar, la República no tenía tan mala cara[18].

Los intelectuales que se habían identificado con la resistencia emergieron tras los años de la guerra con una concepción extrañamente paradójica de sí mismos y de su cometido. En primer lugar, la experiencia era de interés y tenía valor, para ellos, precisamente en la medida en que denegaba todo el aislamiento previo de la condición del intelectual y la fundía con las acciones y los movimientos de toda una sociedad. Sin embargo, al mismo tiempo, su compromiso con el bando de un movimiento histórico, en calidad de intelectuales, les otorgaba una concepción especial del deber, la obligación de expresar y aspirar a lo que entendían que eran las lecciones de los años de la guerra, en la política y en sus propias actividades profesionales como intelectuales responsables. En segundo lugar, habían pasado por una radicalización política muy distinta de la de los años treinta, ya que estaba despojada de ambigüedades y de motivaciones ulteriores, si bien la forma local de la vida política con la que esa radicalización les comprometía recordaba en gran medida a la misma III República que la inmensa mayoría había descartado pocos años antes; la continuidad con la III República se acentuaba por la insistencia de De Gaulle en tratar el régimen de Vichy poco más que como un interludio ilegítimo. Los años de la resistencia y la clandestinidad (para algunos) habían oscurecido todas estas paradojas, que volverían a aflorar sin embargo con una claridad vergonzante tan pronto terminó la guerra.

De una manera superficial, los intelectuales de la era de la resistencia se dividían en muchas facciones. Por una parte estaban los católicos, subdivididos también por líneas políticas y por generaciones: por ejemplo, el abismo intelectual y cultural que separaba a François Mauriac del círculo de *Esprit* era prácticamente insalvable. Por otra, estaban los intelectuales no inscritos en ningún movimiento, que pronto pasarían a estar relacionados con Sartre y *Les Temps Modernes*. Más allá se encontraban los «políticos»: socialistas, comunistas y gaullistas; aún más allá, un grupo importante, aunque

dispar, de intelectuales cuya identidad diferencial se había formado en la propia resistencia, con hombres como Claude Bourdet y Albert Camus. En la práctica, la mayoría había experimentado los años de la resistencia de dos maneras. Si habían formado parte de los movimientos organizados, comunistas o gaullistas, se inclinaban hacia una visión colectiva del pasado reciente, y contemplaban las organizaciones y las actividades de 1940-1944 como paradigma de una Francia mejor. De otro lado, como resistentes individuales o miembros de movimientos menos férreos (y, a menudo, resueltamente antipartidistas en política), el resto tendía a recordar los años de la guerra como una secuencia de decisiones individuales, ejemplares y comprometidas en sí mismas, aunque por encima de todo fuesen una experiencia privada, si bien vivida en público. Las implicaciones de esta distinción se iban a dejar sentir en los años posteriores por medio de los usos que se dieron a la memoria de la guerra y a las causas a cuyo servicio pudo ponerse.

Sin embargo, hubo dos aspectos de la guerra comunes a todos. Uno lo expresa muy bien un discurso de 1945 que pronunció Albert Camus:

El odio de los asesinos forjó como respuesta un odio por parte de las víctimas... Desaparecidos los asesinos, los franceses se quedaron con un odio parcialmente desprovisto de objeto. Siguen mirándose unos a otros con un residuo de cólera[19].

Me parece una observación notablemente aguda. La guerra civil no terminó en 1944; lisa y llanamente perdió sus objetivos y su forma externos. En los escritos de todos los intelectuales franceses de aquellos años ronda una furia oculta, reconocida a medias. Sería demasiado fácil considerarlo una redirección del odio por uno mismo; sería insuficiente atribuirlo a una serie de motivos directos, de resentimiento y de afán de venganza. Muchos de los hombres y mujeres más coléricos tal vez superasen sus sentimientos de inadecuación; se produjo de manera ocasional una correlación inversa entre el deseo de venganza expresado públicamente y cualquier destacado historial de heroísmo o de compromiso físico, aunque parece que más bien hablasen, a su modo, como portavoces de las emociones de la nación. Al emprender una línea de pensamiento que ya era característica de la III República, y que ahora cobró forma en un lenguaje moral por medio de la pugna contra Vichy, dividieron toda la experiencia, las decisiones —toda la humanidad, de hecho—, en categorías binarias: el bien y el mal, lo positivo y lo negativo, los

camaradas y los enemigos. Práctica natural y normal en tiempos de guerra, este maniqueísmo colérico siguió marcando a Francia mucho después de la resolución del conflicto con Alemania[20].

Otro sentimiento universalmente compartido era la urgencia. La urgencia por sumarse al bando ganador en 1944 («muchos tuvieron miedo en ese momento de perder el tren de la historia»), pero también el deseo de compensar el tiempo perdido[21]. Esto fue muy cierto en un plano puramente personal; muchos intelectuales escribieron y publicaron de manera frenética para abrirse camino en una carrera literaria o periodística, y se explica en gran medida acudiendo al hecho de que la mayoría de las figuras más destacadas de la comunidad intelectual aún no tenía mucho más de treinta años. Pero también marcó el pensamiento político y social del momento, y la política y las posturas derivadas de ello. Una vez redescubierta la fe en determinadas verdades (si no trascendentes, al menos evidentes per se), la intelectualidad francesa experimentó la prisa colectiva por verlas hechas realidad. Una vez más, mediante una extrapolación de los años de la resistencia, la única experiencia de acción colectiva que conoció la mayoría, los intelectuales sin filiación consideraban la inacción como la peor de las opciones. De hecho, al igual que la generación de los años treinta, contemplaron la revolución, en este caso la continuación y culminación de la experiencia y los objetivos de la resistencia, como la única solución posible, la única manera de impedir que Francia recayera en los vicios del pasado. Al contrario que sus predecesores, y en algunos casos ya en una fase anterior, ahora se hallaban en situación, si no de hacer una revolución, sí de imponer sobre su propia sociedad el lenguaje y el simbolismo de un levantamiento apremiante y total.

Aunque parezca extraño, las ideas políticas y los programas de la resistencia misma no fueron muy revolucionarios. Más bien resultaron implícitamente radicales en sus contenidos, y más en el contexto de la historia social y política de Francia, si bien se expresaron en su mayoría con un lenguaje muy moderado[22]. Una parte consistió en la mera continuación del programa social del Frente Popular; otros propusieron innovaciones legales y políticas significativas, y algunos quisieron incluso implantar y perfeccionar ciertas reformas administrativas e institucionales emprendidas en Vichy. Este enfoque en clave menor se puede atribuir a la necesidad de alcanzar acuerdos

entre los distintos partidos y movimientos políticos, o bien a la búsqueda de un consenso en torno al cual fuera posible aglutinar una nación dividida. Sean las causas cuales fueran, la consecuencia fue una serie de propuestas e ideas notablemente moderadas en su tenor general. La mayoría de los portavoces de la resistencia vio sin duda la liberación como una oportunidad idónea para la introducción de drásticos cambios económicos, para una más amplia y mejor planificación, para una distribución socialmente controlada de los bienes y los servicios. Pero más allá de esa meta, más allá de los vagos llamamientos a una «renovación» política, no hubo una visión coherente y claramente expresada de la resistencia.

Una de las razones de esta moderación fue el deseo de evitar designios abiertamente programáticos: eran tan fáciles de idear como de abandonar. François Mauriac quizá actuó como portavoz de muchos cuando señaló en agosto de 1944 que «demasiado bien sabemos qué inútiles son estas panaceas, estos programas de fantasía mecanografiados con prisas»[\[23\]](#), aun cuando su propia perspectiva, bastante exaltada, no tuvo en cuenta de un modo suficiente los problemas prácticos a los que se enfrentarían los nuevos gobiernos. Tal vez sea aún más representativa la opinión de Claude Bourdet, al reflexionar años más tarde sobre la naturaleza llamativamente desideologizada de la resistencia, en la que él desempeñó un papel activo:

La clandestinidad, y luego la prisión, afilaron en casi todos nosotros la noción del colapso de toda una sociedad, [...] pero no nos llevaron a pensar en planes o esquemas viables; la resistencia había aprendido a fiarlo todo a una combinación de voluntarismo y empirismo: planteamientos muy poco o nada franceses, pero que en otras partes habían tenido éxito[\[24\]](#).

Otra fuente añadida de esta moderación fue la concentración total, al menos en la resistencia interna, en la lucha contra el enemigo. Una parte importante del programa inicial del Consejo Nacional de la Resistencia (CNR) se centró en los problemas prácticos que era preciso afrontar en la lucha diaria, de modo que las posibles soluciones a largo plazo a las flaquezas crónicas de Francia quedaron para cuando hubiese sido vencida la batalla[\[25\]](#). La resistencia, intelectuales y políticos por igual, no tenía una experiencia común, una visión común del futuro y de sus posibilidades. El programa de la resistencia fue ante todo una condición moral y una adhesión de experiencias y

determinaciones. Era preciso que algo mejor surgiera de los sacrificios de la lucha, aunque la forma de esa visión iba a quedar en manos de individuos y partidos políticos que la expresaran a su manera. Si hubo un sentimiento general fue probablemente algo en la línea del deseo de Camus de «la instauración simultánea de una economía colectiva y una política liberal»[\[26\]](#).

En estas circunstancias tal vez se podría pensar que las grandes esperanzas que se habían puesto en la resistencia estaban condenadas al fracaso ya desde el primer momento. Podría ser, en efecto; en Francia, al igual que en Italia, el sueño de que existiera un partido único de la resistencia, capaz de acabar con las antiguas lealtades políticas, capaz de abarcar los diversos sectores, comprometido con la reconstrucción nacional desde un ángulo no partidista, jamás tuvo demasiada viabilidad. Pero ya antes de la desilusión de 1945 había intervenido la realidad política. En 1943, Jean Moulin permitió (algunos dirán que fomentó) la reforma de los partidos políticos en el seno de la CNR, en gran medida con la intención de aplacar a quienes se resentían de la presencia de las redes políticas comunistas en su seno. Así las cosas, la principal organización de la resistencia fomentó la reconstitución de los principales partidos de la extinta República, con el notable añadido del MRP. Este retorno a la política de partidos ocasionó algunos comentarios y condenas, pero hasta más adelante, al ver la facilidad con que la Francia de posguerra parecía ponerse las cómodas y viejas vestimentas de sus antecesores, los intelectuales no dirigieron sus críticas contra los parlamentarios por haber traicionado los ideales de un renacimiento nacional unido[\[27\]](#).

De todos los partidos políticos emergentes en aquellos momentos, fue la aparición de los comunistas lo que más preocupó a la comunidad intelectual. Ello no se debe a que el Partido Comunista pudiera contar con un número sustancial de miembros entre la *haute intelligentsia*, al contrario: el compromiso impermeable y eterno de un Aragon («mi partido me ha devuelto el significado de la época / mi partido me ha devuelto los colores de Francia») era, a lo sumo, un gusto muy minoritario. Sin embargo, para muchos intelectuales jóvenes el partido no sólo se había redimido por medio de la acción a partir de 1941, sino que también representaba en Francia, tanto simbólicamente como en carne y hueso, el trascendente poder y la gloria de la Unión Soviética de Stalin, victoriosa en su titánica lucha contra la Alemania nazi, el poder terrestre indomeñable en el continente europeo, heredero evidente de una Europa postrada. Entre aquéllos para quienes la ocupación

había supuesto la experiencia políticamente formativa por antonomasia se hallaba muy extendida la sensación de haber vivido el preludio a un Apocalipsis. Los intelectuales de izquierda de mayor edad podrían votar a los comunistas e incluso depositar sus esperanzas en un futuro marxista, pero no podían olvidar por completo el pacto Ribbentrop-Molotov, ni el inquietante historial doméstico de la Unión Soviética en los años treinta. Los más jóvenes, ignorantes del pasado, o bien ansiosos de olvidarlo, vieron en el Partido un movimiento político que respondía a su propio deseo de progreso, de cambio, de levantamiento[28]. Así, en 1956 Pierre Emmanuel escribía lo siguiente:

Soñé con un ideal comunista pese a tener miedo del auténtico comunismo, fascinado como estaba, al igual que tantos otros, por la inminencia del Apocalipsis que iba a brotar del abismo que acababa de engullir a Europa[29].

Fue de gran ayuda que el comunismo pidiera a sus simpatizantes no que pensarán por sí mismos, sino que aceptaran tan sólo la autoridad ajena. Para los intelectuales que aspiraban con pasión a fundirse en la comunidad, la relativa ausencia de interés que el comunismo mostraba por sus ideas formaba parte de su atractivo.

Además, y ésta es la parte crucial del atractivo, el comunismo trataba de la revolución, lo cual también fue origen de ciertas confusiones: los intelectuales soñaban con la revolución en lo inmediato y en lo abstracto, mientras los herederos de Lenin cumplían a pies juntillas con sus deberes y maniobraban en el terreno de la praxis táctica, en donde la revolución, en un futuro, siempre podría justificar su pasividad en el presente. Pero estas intenciones cruzadas, incluso una vez reconocidas, no tuvieron mayor impacto sobre el compromiso de los intelectuales con la idea de la revolución en sí, aun cuando dieran pie a ciertas críticas un tanto ingenuas del PCF por su falta de fervor en la insurrección durante el periodo de 1945 a 1947.

Para la mayoría de los intelectuales franceses el término *revolución* contenía tres significados distintos, ninguno de los cuales dependía de los comunistas ni de su doctrina. En primer lugar, la revolución era, al parecer, el resultado natural y necesario, el lógico *términus ad quem* de las esperanzas y las lealtades profesadas durante los años de la guerra. Si en 1945 Francia iba a encaminarse en una determinada dirección, sólo podría hacerlo con el motor de una revolución:

Si nos llamamos revolucionarios, no es mera cuestión de usar palabras candentes ni de hacer gestos teatrales. Es porque un análisis sincero de la situación de Francia nos demuestra que es revolucionaria[30].

No hay por qué tomarse demasiado en serio la afirmación de Emmanuel Mounier cuando dice que ha emprendido un «análisis sincero» de la situación contemporánea de Francia, y tampoco hay que suponer que se halla tan libre de «palabras candentes» como imaginaba. A fin de cuentas, había proclamado la necesidad de la «revolución» desde 1932. No obstante, en 1945 la diferencia estribaba en que la experiencia acumulada de la derrota, de Vichy, de los horrores de la ocupación y de las deportaciones, de los sacrificios de la resistencia y de la revelación patente de la decadencia de Francia parecía dar un mayor realismo a creer en la inminencia de un cambio catastrófico y total, de un modo tal como no se había producido con anterioridad a 1940. No sólo las personas razonables podían creer ahora en la elevada probabilidad de un hundimiento total, de la destrucción, sino que además parecía hartamente irracional imaginar que un cambio de grandes proporciones fuera viable de ninguna otra manera. Si la historia francesa de 1939 a 1945 tenía algún significado, parecía tratarse de una clara advertencia que desaconsejaba creer en la posibilidad de una mejora progresiva y en la benevolencia humana.

En segundo lugar, *revolución* significaba orden: en este sentido, los intelectuales y los comunistas estaban de acuerdo. En las críticas culturales de comienzos de los años treinta, en Francia, había sido común considerar que el capitalismo y la sociedad burguesa eran una versión de la visión hobbesiana de la naturaleza, una guerra de todos contra todos en la que los fuertes saldrían victoriosos, en la que los valores no materiales estaban condenados a perecer. Era necesario un nuevo orden en el plano de lo moral y de lo social. Sin embargo, después de 1945, el desorden designaba no sólo la mediocridad sin regulación de la III República, sino también la autoridad injusta y arbitraria de los poderes fascistas, nacionales y extranjeros por igual. El orden, por el contrario, habría de ser la condición de la sociedad después de una revolución de índole muy especial, derivada, en sus coordenadas políticas, de las lecciones de la historia, y en sus imperativos morales, de la reciente experiencia de la lucha política y el compromiso.

En tercer lugar, y ésta fue la aportación especial de Sartre, aun cuando

expresara las posturas de muchos otros en su momento, la *revolución* era un imperativo categórico. No era cuestión de análisis social ni de preferencia política, ni era tampoco el momento de la revolución algo que uno pudiera seleccionar sobre la base de la experiencia acumulada o de la información. Era un requisito existencial a priori. La revolución no sólo iba a transformar el mundo, sino que constituía en sí el acto de la recreación permanente de nuestra situación colectiva, en tanto sujetos de nuestra propia vida. En resumen, la acción (de naturaleza revolucionaria) es lo que sostiene la autenticidad del individuo. En los primeros años de la posguerra, Sartre, que por entonces aún se dedicaba sólo a escribir, iba a tratar de exculparse y de exculpar a su clase social por su marginalidad social intrínseca, reclamando que la escritura era acción. Al revelarla transformada, y en transformación, revolucionaba su propio objeto, planteamiento que se ve desarrollado al máximo en *Qu'est-ce que la Littérature?*[\[31\]](#). Más adelante, naturalmente, abandonaría este enfoque indirecto y se comprometería con la acción directa, o al menos tan directa como le permitieran sus limitaciones personales.

La cualidad abstracta y proteica de la revolución así descrita implicaba no sólo que casi cualquier circunstancia pudiera juzgarse de manera propicia a ella, y cada acción favorable a sus fines; también entrañaba que cualquier cosa que se calificara bajo el marchamo de «revolucionaria» iba a ser necesariamente defendida y apoyada. La herencia maniquea de la resistencia hizo el resto: ponerse de parte de los buenos equivalía a buscar la revolución; oponerse a ella era interponerse en el camino de todo aquello por lo que habían luchado y habían muerto tantos hombres y mujeres. En Francia, este reduccionismo iba a hacer un daño relativo, ya que la amenaza de una revolución verdadera parecía disminuir de manera constante después de 1945. Así, poco costaba estar a favor de la revolución, y apenas valía la pena oponerse a ella en esta forma puramente abstracta. Sin embargo, en otros países de Europa el impacto de la guerra y la verdadera revolución aún se dejaba sentir, y hay buena prueba de ello en el lenguaje y los actos revolucionarios que de veras contaban.

Esta cuestión es capital en este libro, y se desarrollará con mayor amplitud en capítulos posteriores. No obstante, como el sueño de la revolución impregnó al máximo el discurso de los intelectuales de posguerra, vale la pena hacer hincapié en el precio moral que se cobró. El caso de Mounier es ejemplar, precisamente porque él y su círculo no estaban adheridos a ningún

movimiento político, tenían muy pocas implicaciones en el extranjero y representaban ante sus propios ojos una postura moral más pura que la de sus contemporáneos, al no estar sujetos a nadie, movidos tan sólo por el deseo de la renovación espiritual y por el amor a la paz y a la justicia. En 1944, Mounier apremiaba a la comunidad francesa a acometer una revolución espiritual y política en todos los terrenos, al coste que fuera. Todas las revoluciones, escribió, «son un dechado de fealdad»; la única pregunta de peso es ésta: «¿Ha de precipitarse la crisis? En tal caso, ¿ha de ser tan pronto sea posible?». Estamos comprometidos en un levantamiento radical, insistía; ya no era posible dar marcha atrás. En cuanto a la brusca transformación histórica, la única manera de neutralizar sus riesgos consistía «en completarla». Los franceses tenían la posibilidad, sugería, de abolir el sufrimiento humano, de sentar las bases de la felicidad y de algo más. Este desafío no era «viable por medio de una democracia parlamentaria de signo liberal y parlanchín», sino que se había de resolver «orgánicamente por medio de una verdadera democracia de estructuras firmes»[\[32\]](#).

Todo esto suena bastante inofensivo, a típico artículo del momento por lo que tiene de invocación de las posibilidades revolucionarias en combinación con unas recetas políticas generales que se basan en el lenguaje de los inconformistas de los años treinta. Pero bajo la superficie se puede detectar ya la tesis de la «tortilla», la creencia de que un avance histórico de suficiente importancia vale la pena al margen del precio que sea preciso pagar para conseguirlo. Mounier expresó esta misma idea un poco más abiertamente en un artículo publicado dos años más tarde[\[33\]](#), aunque se plasma de manera explícita en el comentario editorial que apareció en *Esprit* con ocasión del golpe de Praga en febrero de 1948. Debido a que este golpe, tratándose de la última toma de poder por parte de los comunistas en Europa central, no iba revestido de ninguna ambición de representar los deseos de la mayoría ni de responder a una crisis nacional real o imaginaria, la respuesta de Mounier es sin duda ilustrativa del precio moral que estaba más que deseoso de pagar con tal de mantener su fe en el valor intrínseco de la acción revolucionaria. Vale la pena citarla en toda su extensión:

En Checoslovaquia, el golpe enmascara una retirada del capitalismo, el incremento del control por parte de los trabajadores, el comienzo de una división equitativa de la tierra. No hay nada asombroso en el hecho de que no se haya emprendido con todo el

ceremonial de una maniobra diplomática, ni de que sea obra de una minoría. Todo esto no es privativo del comunismo: no hay hoy en día un solo régimen en el mundo, ni lo hay en la historia, que no haya dado sus primeros pasos con fuerza; no hay progreso que no tuviera su comienzo en una minoría audaz, ante la instintiva pereza de la inmensa mayoría.

En cuanto a las víctimas del golpe de Praga, los socialistas checos y sus aliados socialdemócratas, Mounier no manifestó ningún pesar. A los socialdemócratas en concreto los describe como «saboteadores de las liberaciones europeas». Su causa está perdida, su destino se lo han ganado a pulso: «Pertenece a una Europa ya difunta»[34].

Mounier y sus colegas de *Esprit* son significativos precisamente porque nunca afirmaron compartir la visión del mundo que propugnaban los comunistas. Sin embargo, una revolución era una revolución, cuyas metas eran *ex hypothesi* laudables, sus enemigos y víctimas, a priori, los siervos del pasado y los enemigos de la promesa. Una de las fuentes de las que emana este prejuicio favorable, y es una cuestión que ha recibido gran atención en estos últimos años, era el estatus problemático que tiene el término revolución en la historia del pensamiento político francés, así como en el uso del lenguaje. Ciento cincuenta años después de Saint-Just, la hegemonía retórica ejercida por la tradición jacobina no sólo no había menguado, sino que había tomado de la experiencia de la resistencia un vigor renovado. La idea de que la revolución —la Revolución, cualquier revolución— constituye no sólo una ruptura dramática, un momento de discontinuidad entre pasado y futuro, sino que también es la única ruta viable que va del pasado al futuro, impregnó y desfiguró de tal modo el pensamiento político francés que resulta muy difícil desenmarañar la idea del lenguaje que la ha investido de su vocabulario y sus símbolos.

Así pues, no es de extrañar que Mounier y su generación adoptaran esa visión, junto con el venerable lenguaje que la acompañaba. El desdén que muestra Simone de Beauvoir, por ejemplo, ante toda mención de «reformismo», y su deseo de ver una transformación social introducida en un solo movimiento convulso, o bien nada en absoluto, era un sentimiento que compartía no sólo con sus contemporáneos, sino también con los socialistas finiseculares, las feministas de la época de la Comuna y el margen blanquista del pensamiento socialista francés a lo largo del siglo anterior[35]. Tratándose del último y del más duradero de los mitos de la Ilustración, la idea de que

sólo un orden fundado en la naturaleza y en la razón podía sustituir a un orden intrínsecamente civil, la revolución siempre tuvo una elevada probabilidad de convertirse en una pasión dominante entre los intelectuales, tanto en Francia como en Rusia. La especial calidad de la época de posguerra hacía creíble la posibilidad inmediata que parecía ofrecer a la puesta en práctica de este drama histórico de grandes proporciones.

Es esto lo que dio mayor patetismo a la rápida desilusión de aquellos años. De hecho, casi antes de que pareciera haber llegado el momento revolucionario, algunos ya empezaron a percibir que era tarde. En una época temprana, como es diciembre de 1944, un editorialista de *Esprit* se lamentaba de que en toda Francia no se hallara por ninguna parte el ambiente de una autoridad política firme y novedosa. En esa misma publicación, Jean Maigne llamó la atención de los lectores sobre los líderes de la resistencia muertos y deportados, y sobre la mediocridad de los cabecillas políticos emergentes en esos momentos: «Vemos de súbito que la resistencia ya no es ni sombra de lo que fue»[\[36\]](#). En algunos círculos se dejaba sentir un cierto placer doloroso al proclamar que la situación era desesperada, incluso si los mismos autores invocaban un levantamiento. En este caso, sin embargo, el sentimiento estaba realmente muy extendido. Hacia 1947 era creencia universal que la liberación había sido un fracaso. El síntoma más conocido de todos no era otro que el fracaso a la hora de proseguir la purga de los colaboradores y de los líderes, tanto políticos como económicos, mancillados por el pasado[\[37\]](#). La exigencia de justicia, o de venganza, había sido parte esencial de la visión revolucionaria del comunismo, de los intelectuales, e incluso de un segmento del centro del espectro político; había sido una manera de zanjar definitivamente las cuentas pendientes con el pasado de Francia, condición necesaria para un futuro mejor. Incluso quienes, como Jean Paulhan, pensaban que la purga había sido un ejercicio hipócrita de venganza privada, reconocieron que, como movimiento propenso al cambio revolucionario, a la liberación le faltó el coraje de sus propias convicciones, y representó a la postre una oportunidad perdida[\[38\]](#). En enero de 1947, recordando tal vez sus propias esperanzas de 1944 y sus enardecidas condenas de la III República, François Mauriac notó con amargura que «todo vuelve a empezar de nuevo. Todo permanece intacto, sin esperanza [...]. La III República sigue viva en nosotros. Es la IV la que ha muerto». Como lamentaría Camus semanas más tarde, «¿a quién le importa hoy la resistencia y todo su honor?»[\[39\]](#).

Las esperanzas revolucionarias que se pusieron en la liberación de Francia y la rápida desilusión que se produjo acto seguido son parte importante en una cantidad notable de historias de ficción sobre la Francia contemporánea. Proyectan una luz reveladora en el énfasis que se puso entonces, en los primeros años de posguerra, sobre «el honor de la resistencia», sobre la necesidad de una justicia vengativa y el deseo, sólo a medias reconocido, de prolongar en la medida de lo posible, fuera como fuese, las certidumbres y la armonía propias de la experiencia de la resistencia. Esto comportó, por un lado, la reconstrucción de esa experiencia en tanto algo más significativo y más decisivo de lo que fue; por otro, implicó la extracción de posturas políticas y morales, a partir de todo ello, que pudieran aplicarse en otros conflictos y dilemas. De haber sido más determinante la experiencia real de la resistencia y la liberación, de haber sido la IV República hija de algo más reconocible, más decisivo, más radical, en lo referente a los dolores del parto que la alumbró, todo podría haber sido muy distinto. Tal como fueron las cosas, la comunidad intelectual en la Francia de posguerra permaneció malsanamente fijada en la experiencia de la guerra y en las categorías derivadas de dicha experiencia, con consecuencias tan significativas como duraderas.

CAPÍTULO 3

RESISTENCIA Y VENGANZA

LA SEMÁNTICA DEL COMPROMISO TRAS LA LIBERACIÓN

La Résistance a fait de nous tous des contestataires dans tous les sens du terme, vis-à-vis des hommes comme vis-à-vis du système social.

La resistencia hizo de todos nosotros unos contestatarios en todos los sentidos del término, ante los hombres y ante el sistema social.

CLAUDE BOURDET

Ya nos hemos familiarizado con el «síndrome de Vichy»[\[1\]](#). No por ello debemos pasar por alto a su *Doppelgänger*, el «síndrome de la resistencia». Después de la guerra, prácticamente a todos les vino bien creer que, con la sola excepción de una pequeña minoría, el pueblo francés estaba con la resistencia o simpatizaba con ella. Comunistas, gaullistas y vichystas por igual tenían un manifiesto interés en expresar alto y claro esta afirmación. A finales de los años cuarenta, en medio de un creciente desencanto con la IV República, surgió una nueva sensibilidad muy crítica del *résistantialisme* y muy cínica con respecto a toda la experiencia de la guerra. Promovido por una generación más joven, de escritores apolíticos y «alienados», este rechazo de los mitos del heroísmo y del sacrificio fue ganando credibilidad y difusión gracias al escepticismo de antiguos resistentes genuinos, como Mauriac, Paulhan y Camus, en lo tocante a las exageradas atribuciones que se quisieron hacer a la resistencia y a los usos que se dieron al poder del bando victorioso después de 1944. Tras 1958, con el regreso al poder de los gaullistas, un *résistantialisme* modificado pasó a estar de nuevo a la orden del día, con objeto de reclamar para el presidente y el movimiento que encabezaba una

legitimidad a escala nacional y retrospectiva. Desde entonces, en toda discusión sobre estas cuestiones entró en juego un cierto grado de perspectiva histórica, gracias en parte al paso del tiempo y a una nueva generación de historiadores profesionales. Sin embargo, sigue sin haber nada comparable, en cuanto a la historia de la resistencia en Francia, con los estudios sinópticos y desmitificadores sobre la etapa de Vichy que se empezaron a publicar en los años setenta. La historiografía sobre esta materia sigue haciéndose eco, aunque sea con poca claridad, de las primeras crónicas oficiales, que trataban los años de la guerra como si hubieran consistido sobre todo en las actividades de la resistencia nacional y en la represión que suscitaron.

El mito inicial de posguerra sostenía que si bien la resistencia combativa podía tal vez haber sido una minoría, contó con el apoyo y la ayuda de «la masa de la nación», unida en su deseo de lograr la derrota de los alemanes. Sólo Laval, Pétain y sus esbirros tuvieron otros sentimientos y actuaron de otro modo. Ésta era la postura oficial de los comunistas[2]. De ello se hicieron eco en gran medida los gaullistas, quienes insistieron a su vez en que la resistencia había sido un reflejo natural de una nación fiel a sus tradiciones históricas; se resaltó de manera especial la «insurrección» del verano de 1944 como «una marejada popular que sobrepasó en sus dimensiones todas las revueltas similares que se dieron en nuestro pasado»[3]. Aunque desde el principio hubo algunos que reconocieron lo pequeña y reducida que había sido la resistencia[4], su voz quedó ahogada por el coro de la mutua admiración. En un libro publicado en 1945, Louis Parrot escribió acerca del «heroísmo puro» de Aragon y de su mujer, Elsa Triolet, así como del «coraje audaz» de Paul Éluard, y del «juego sutil y peligroso» que desplegó Jean-Paul Sartre al practicar la «clandestinidad abierta» ante las propias narices de las autoridades de la ocupación. Todo esto es morralla, cómo no, pero al menos es morralla de signo ecuménico: todos habían sido buenos[5].

Con objeto de dejar atrás Vichy de esta sencilla forma, la Francia de posguerra recurrió a una extraña amnesia autoinducida, extraña porque tuvo lugar a plena luz del día y ante el conocimiento de la verdad por parte de todos. De inmediato, Francia emprendió la tarea de autopurgarse de los colaboracionistas más evidentes, al tiempo que dejaba atrás el recuerdo de la indiferencia o la ambivalencia de la mayoría. Los resistentes de última hora, intelectuales comunistas que habían abogado de manera abierta por la colaboración hasta julio de 1941, escritores que de pronto habían descubierto

en De Gaulle virtudes que anteriormente alabaron en Pétain, fueron acogidos en la comunidad resistente sin que apenas disintiera una sola voz (como en el caso de Paul Claudel, que en 1944 escribió un poema de elogio a De Gaulle prácticamente idéntico que el compuesto en loor de Pétain dos años antes). François Mauriac sugirió antes incluso de que terminase la guerra que los verdaderos *pétainistes* valían más que los falsos luchadores por la libertad, aunque nadie le hizo el menor caso[6]. Más adelante, en plena Guerra Fría, la investigación de las credenciales se llevó a cabo con mayor vigor que antes, aunque los motivos que para entonces tenían quienes emprendieron tales investigaciones ya eran sospechosos a los ojos de sus adversarios. La preferencia de un crítico como Étiemble por un neonazi confeso, caso de Lucien Rebatet, en vez de optar por el que él llamó el «*estalinazi* Claude Roy» sonaba en esos momentos más a escaramuza en las batallas ideológicas de los años cincuenta que a esfuerzo genuino por establecer la verdad acerca de las afiliaciones de la década anterior[7].

Este «ejercicio de supresión de la memoria»[8] logró restablecer con creces las credenciales de la nación, aunque a costa de introducir en la vida de posguerra un elemento de mala fe. La versión *résistantialiste* de 1940 —esto es, que había sido obra de una minoría corrupta, un acto de traición llevado a cabo por una élite política difunta y desesperada— no sólo iba a exigir un acto de amnesia colectiva por parte de la comunidad intelectual (¿qué había sido, pues, de las aspiraciones de los intelectuales que con tantas esperanzas se congregaron en Uriage?), sino que también legó a la nación una crónica exigua y poco verosímil de su propia historia reciente. Ésta es una de las razones de que la resistencia cayera en desgracia en tan poco tiempo. Hacia 1951, hacer mención de la resistencia, si creemos la versión de Camus, provocaba tan sólo «risas despectivas»[9]. Como el mito fue, de manera harto comprensible, cultivado con esmero entre los comunistas, se produjo cierta refundición del mismo después de 1948 entre los anticomunistas, a la par que se dio una actitud escéptica hacia la experiencia de la resistencia. Quienes no se mostraron manifiestamente cínicos fueron, en el mejor de los casos, ambiguos. Cuando la sucesión de amnistías promulgadas después de 1949 trajo consigo una serie de publicaciones debidas a las luminarias menos consistentes de Vichy, ansiosos por defender su pasado y reingresar en la nación política, la previsible y violenta reacción que se produjo provocó sólo el escepticismo y, en definitiva, el rechazo. Para Jean Paulhan, identificarse con la resistencia

había pasado a ser cuestión no de orgullo, sino de vergüenza[10].

La hipérbole comunista distinguía con toda claridad a los intelectuales del partido frente a los intelectuales de filiación no comunista, aunque más por la cantidad de su retórica que por la calidad. Comunistas como Claude Morgan o Georges Cogniot utilizaron de manera implacable el complejo de la resistencia: no sólo estás con nosotros o contra nosotros, sino que estar contra nosotros equivale a «colaborar» con las fuerzas del capital, «traicionar» a las masas[11]. Criticar al partido es sumarse a una larga lista de enemigos que comienza por Trotski y pasa por Jacques Doriot y Marcel Gitton para llegar hasta Pétain (y, después de 1948, a Tito). Herederos del manto protector de la resistencia, pero también de una retórica chovinista que a menudo se relacionaba con la derecha nacionalista, los escritores comunistas se dirigían a sus lectores con un lenguaje calibrado, de manera que no ofreciera refugio político o moral de ninguna clase. No es que fuese nada nuevo en términos puramente tácticos. Ya en 1927 Léon Blum había avisado de la manipulación despiadada y cínica de los sentimientos y las lealtades que caracterizaba el discurso leninista[12]. La que sí resultó novedosa fue la condición de los lectores, receptivos y expuestos del todo.

La fuente de esta muy peculiar vulnerabilidad por parte de la comunidad intelectual francesa de posguerra ha de buscarse no tanto en las experiencias mismas de los años de la guerra cuanto en el vocabulario, en el lenguaje moral que heredó de dichas experiencias. La inagotable letanía de las referencias de la era de la resistencia a la renovación, la purificación y la lucha, había conformado una red de símbolos lingüísticos que los comunistas manipulaban con contrastada facilidad, tanto más si se piensa que este léxico político radicalizado vino a suplir la revolución misma. En busca de un verdadero cambio, los intelectuales tuvieron que contentarse por el momento con una alternativa simbólica. El acervo de las voces propias de la comunicación intelectual de la posguerra consta de un total de seis tropos que se superponen, todos y cada uno de los cuales podían prestar servicio en la configuración y descripción de la situación de posguerra y en las elecciones y dilemas que proponía a cada individuo.

El primero de ellos concierne a la *violencia*. Todo lo que guardase alguna relación con ellos mismos se les presentaba a los pensadores contemporáneos en términos de conflicto: la «lucha por la paz», la necesidad de «actuar de manera decisiva», la división de la experiencia histórica entre vencedores y

vencidos. Este lenguaje tenía su propia historia, enraizada en una concepción de la división política en tanto algo consumado en el terror y la muerte. Durante los años treinta, la retórica de la violencia personal y colectiva fue en gran medida monopolio de la derecha intelectual, aunque ya hemos señalado la influencia de la derecha, por medio de Maurras, en muchos pensadores posteriores de izquierdas. La guerra y la resistencia se encargaron del resto, y dificultaron notablemente a muchos, sobre todo a los escritores más jóvenes, el pensar en la vida pública si no era en términos neomilitares: ataques, batallas, enlaces con las masas, etcétera[13]. Si el estalinismo seducía, era en gran medida por el atractivo subliminal de su lenguaje táctico paramilitar, así como por medio del encanto de su dialéctica[14]. El totalitarismo de la izquierda, en buena parte de manera análoga a un anterior totalitarismo de la derecha, versaba sobre la violencia, el poder, el control, y resultaba atractivo precisamente por estos rasgos, no a pesar de ellos.

La mención de la seducción y el control nos conduce a la segunda categoría, la dimensión *sexual*, casi homoerótica de la retórica intelectual contemporánea. Esto es algo que se consideraba con mayor frecuencia provincia de la estética de la derecha: Brasillach, entre otros, estuvo fascinado por el espléndido despliegue de jóvenes apuestos en las congregaciones multitudinarias de Núremberg. No obstante, la imaginería sexual se hallaba también muy diseminada en el lenguaje de posguerra de la izquierda. Los comunistas, una vez más, fueron consumados maestros en ello. En una temprana novela de posguerra, obra de Claude Morgan, titulada *La Marque de l'homme*, el hipotético colaboracionista (que es mujer) se siente tentado de ceder a los encantos de la seducción (alemana), lo cual ilustra una percepción de la colaboración en tanto actividad esencialmente restringida a las mujeres, que eran quienes se la permitían casi alegremente, influidas por el intenso atractivo viril del ocupante dominador. La asociación de la colaboración con el sexo femenino fue un mito muy extendido a lo largo de estos años. Simbolizaba la conciencia colectiva de la debilidad nacional, a la par que la proyectaba en los otros, en este caso en las mujeres. Desde el punto de vista de los comunistas también sirvió para subrayar las particulares cualidades de la resistencia y la política que aspiraban a promocionar (camaradería, virilidad, fuerza, etcétera)[15].

Los comunistas no estaban solos en esto. Sartre utilizó su ensayo sobre el colaboracionismo, publicado en agosto de 1945, para trazar una imagen

compuesta del colaborador típico, diferenciado de otros por su «realismo, su rechazo de lo universal y de la ley, su preferencia por la anarquía, su sueño de un férreo control, su gusto por la violencia y las intrigas, su feminidad, su odio a los hombres»[16]. Así es Sartre en su vertiente más característica: no sólo trata el colaboracionismo como algo de naturaleza esencialmente femenina, sino que también se las arregla para endosar al colaboracionista los rasgos — respeto por la autoridad, admiración de la violencia— que mejor describen sus propios anhelos psíquicos. La estética binaria de Sartre —héroes masculinos en busca del control de su existencia frente a víctimas feminizadas (de ambos sexos) que colaboran en su propia servidumbre— ya se despliega por entero en este escrito primerizo. La posterior tendencia a la postración ante las masas heroicas aún estaba por revelarse: para el Sartre de 1945, las masas se presentaban como algo esencialmente femenino ante los hipotéticos seductores fuertes de uno y otro bando: «Acceden al sometimiento, esperan a verse forzadas, a ser capturadas». Incluso Mounier, cuya personalidad y estilo retraído le llevan a ser improbable protagonista en este caso, halló en la política radical una virtud muy particular. Cabría pensar, escribió en 1944, que un alzamiento violento podría ser enemigo de aquellos cuya tarea consistía en reflexionar sobre la sociedad y sus necesidades, pero nada más lejos de la realidad. El «espíritu de la revolución» (Michelet) era para Mounier «un robusto espíritu [que] viriliza la propia inteligencia que parece poner en entredicho»[17].

En este breve diccionario de tropos de la intelectualidad francesa, el tercero es el concepto de *traición*, al cual se adhería por lo común un tema menos tratado, el de la *cobardía*. Fue muy adecuado que Julien Benda reeditara su *Traición de los clérigos* en 1946, con un nuevo prefacio en el que hacía un uso opulento de términos como traición e impostura para denunciar a sus adversarios dentro de la antigua comunidad resistente; Paulhan fue uno de los objetivos destacados de su insistencia en el derecho humano a cometer errores[18]. Sin embargo, así como el empleo original del término que hizo Benda en la edición de 1927 abordaba la tentación intelectual de alejarse de la senda del rigor y la verdad en pos de objetivos políticos, tanto él como sus contemporáneos de posguerra utilizan *traición* para referirse a algo que se acerca a todo lo contrario, a la insistencia en seguir los dictados de la conciencia, incluso al precio de romper filas con los propios aliados en el terreno de la política. Aprovechándose de su fama y del simbolismo de la

resistencia, Benda escribió largo y tendido sobre este tema en los años siguientes. Su argumento se puede resumir sucintamente: abstenerse (de elegir la propia identificación de clase, las propias alianzas políticas) es traicionar. Al seguir por su camino (por no decir que eligió el bando opuesto) traiciona no sólo a su electorado y a su comunidad natural, sino que también falta a su propia vocación[19].

En un modo curiosamente inverso, ésta era una postura que Benda compartía con Sartre[20]. Para éste, la condición del intelectual es de traición prácticamente por definición. Y vive en esta condición permanentemente, a lo sumo podrá acercarse a la «autenticidad» si cae en la cuenta de que es así y si opta por la traición conscientemente. El intelectual que se pone de parte del pueblo, de la revolución y de la historia, traicionando a su clase y su vocación, al menos da un sentido a su vida. Cualquier recaída que lo alejara de este compromiso constituiría no sólo un fracaso personal, sino también un acto de cobardía existencial. Esta postura parece que fue común a la mayoría de los colaboradores de *Les Temps Modernes*, incluso cuando adoptaron posiciones políticas sutilmente distintas. La deserción del «bando obrero» era exactamente eso, una deserción, que convertía a uno automáticamente en «cobarde»[21]. En este contexto acalorado en exceso es posible comenzar a entender por qué el vocabulario de los comunistas, que a cuarenta años de distancia suena tan hinchado como vacío, pudo tener cierto atractivo entonces. Tito, después de 1948, pasó a ser primero un traidor; más tarde, un cobarde; luego más traidor y, por último, «un traidor desde el primer momento». Al margen de lo que cada cual pudiera pensar del caso concreto de Yugoslavia, el lenguaje empleado con la intención de expulsarla de la comunidad de los bienpensantes tocó realmente la fibra del público al que iba dirigido. Si nos adelantamos en el tiempo, es posible detectar el dilema que iban a plantear los movimientos anticoloniales de los años cincuenta. ¿Quién traicionó a quién, una vez que uno se negase a respaldar a Francia en el trato que daba a las poblaciones colonizadas? ¿Era correcto obedecer a un gobierno que traicionaba los verdaderos intereses de Francia, ya fuera en 1955, ya fuera en 1940? Cuando el periodista Claude Bourdet inició su campaña en defensa de Henri Martin, el primero de tantos, era natural que buscara en el lenguaje de la traición la base para formar una oposición nueva. Desde entonces, y hasta la derrota definitiva de la OAS (Organización Armada Secreta), la vida política francesa iba a verse constantemente desfigurada por acusaciones, réplicas y

contrarréplicas de traición política y moral[22].

Después de la traición, y como acompañante lógico en el diccionario de la comunicación intelectual de posguerra, aparece el cuarto tropo: *colaboracionismo*. En calidad de insulto oprobioso, llegó a ser tan universal después de la guerra que apenas tiene sentido proponer ejemplos de lo que ya era una figura del discurso absolutamente normalizada. Si está presente aquí es sólo para dar a entender, de todos modos, que su empleo no se limitaba ni mucho menos a la identificación de las personas acusadas de haber sido simpatizantes de Vichy o de los nazis. Tienen particular interés los usos metafóricos que se le dieron. Así, por poner un ejemplo, a partir de 1947 y cada vez con mayor frecuencia en el lustro que siguió, toda simpatía por la política norteamericana, toda expresión de apoyo a los intereses angloamericanos, en Francia o en el extranjero, fue estigmatizada de «colaboración»; Estados Unidos, de manera análoga, pasó a ser «el ocupante». La campaña contra el Plan Marshall (ni mucho menos circunscrita al PCF) tomó como pretexto central la tesis de que el plan era sólo la primera fase de una ocupación pacífica destinada a apoderarse de Francia, y de que colaborar con ella, en cualquier manifestación, era condenable. Paul Fraisse, en *Esprit*, dio en el clavo de las implicaciones de esta nueva terminología al abogar por una nueva «resistencia»[23].

La colaboración, al parecer, era más bien un estado anímico, y no sólo una elección política o social concreta. Todas las sociedades democráticas, según afirmación de Sartre, albergan «colaboradores» en su seno, incluso (o especialmente) cuando el colaboracionista no se da cuenta de cuál es su propia condición. La solución no consistía en la identificación y ejecución de unos cuantos traidores, sino en lanzar una revolución[24]. De un modo que recuerda al todavía desconocido Gramsci, se trataba la colaboración como una forma de patología sociohistórica, la condición del acceso a la hegemonía de una autoridad o de un gobernante. En este sentido, uno se hallaba *ocupado* por las ideas y los intereses de otros (y aquí se ve por qué Sartre y otros trataron tan rápidamente al colaboracionista en condición femenina, y al ocupante como varón). La única solución era el rechazo (en el sentido médico del término): el cuerpo social podía librarse de la condición y la tentación del colaboracionismo (ya fuera con alemanes, norteamericanos, capitalistas o con sus propias flaquezas) rebelándose contra su condición. Una vez más, la solución estaba en la revolución.

Rebelarse es estar en contra. La quinta obsesión terminológica de los intelectuales de posguerra fue, en sentido genérico, la *resistencia*, la condición de estar en contra de algo. Al igual que la colaboración, y por idénticas razones, la metáfora de la oposición, de estar en contra de la propia condición o de la condición ajena, impregnó por completo las conversaciones políticas. Al igual que la fascinación por la violencia, tenía sus orígenes en las costumbres de una época anterior; estar en contra del mundo circundante era lo que constituía el vínculo común para la generación de entreguerras a la que nos hemos referido en el capítulo 1. Podría objetarse que ya desde los primeros románticos se da el caso de que este estatus de que se inviste por decisión propia el radical, el marginal por su propia voluntad, que rechaza el presente en nombre de algo mejor, o tan sólo diferente, representa la condición de toda la oposición juvenil en el mundo moderno, ya sea bohemia, ya sea nihilista, surrealista o existencialista. Sin embargo, a partir de 1945 se produce una importante diferencia. Los «anti» no eran jóvenes marginales, sino que eran el grupo cultural dominante. No cabe duda de que aspiraban a identificarse con los grupos sociales que consideraban verdaderos marginados. Como Sartre, aspiraban a compartir con la clase obrera su «deber» de contestar y destruir, de hallar su propia historicidad en el papel mundial e histórico que estaba llamada a desempeñar la clase obrera[25]. Sin embargo, asumieron esta posición desde el centro de la cultura, en su calidad de editores y directores de periódicos y publicaciones influyentes, en tanto columnistas y escritores destacados, o como líderes de la opinión y representantes o modeladores de las modas intelectuales y políticas. Así aparece quien está dentro, pero pasa por marginado, en rebelión permanente contra su propio estatus[26]. El atractivo de los comunistas (y del propio De Gaulle) estribaba en que no sólo eran portavoces de las masas no intelectuales, sino que también existían por el propósito expreso de oponerse al *statu quo* y derrocarlo. Por este motivo, sobre todo, aunque no era posible estar con ellos por sus razones, había que avanzar con ellos por las razones propias de cada uno.

Dentro de este esquema de pensamiento, toda la experiencia y toda la sociedad quedaban indefectiblemente divididas en dos bandos irreconciliables, cuyas diferencias no era posible salvar por medio de las buenas intenciones, ni tampoco recurriendo a los universales kantianos. Así cobró vida el último, el más omnicomprensivo de todos los estilos de

pensamiento heredados de la ocupación: la vida consiste en una serie de encuentros con un enemigo. Todo se clasificaba en términos maniqueos: comunistas y capitalistas, Unión Soviética y Estados Unidos, bien y mal, correcto y erróneo, nosotros y ellos. *Tertium non datur*. Una vez más, fue Sartre quien dio a esta idea su expresión más enraizada. Siendo el infierno los otros, uno hallaba su propia identidad por medio de su enemigo, por medio de la oposición con los demás; así pues, era mejor escoger esa identidad que verla impuesta desde fuera. Ahora bien, nadie tenía por qué recurrir a la metafísica existencial para compartir y comprender el principio básico. El ejercicio imaginativo de la empatía, el deseo de entender el razonamiento de aquellos con quienes uno estaba en desacuerdo, no estaba muy extendido entre los intelectuales tras la liberación. A fin de cuentas no se trataba de comprender el mundo: lo crucial era transformarlo, y para eso no era necesario saber qué sentía o pensaba el otro. Bastaba con saber quién era.

Semejante relación de los estilos de la época no agota, obviamente, los puntos de vista presentes en la Francia de posguerra. Por cada Benda, Mounier, Sartre y Bourdet que hubiera, había otros que luchaban contra la languidez del espíritu^[27]. Sólo que la suya no era la voz dominante. De hecho, luchaban contra una poderosa corriente. Y los intelectuales que nos importan en este estudio tenían otras fuentes de autoridad y de respaldo, más allá de la prominencia que acababan de hallar. El lenguaje que he descrito y su uso son anteriores al episodio de la resistencia; la terminología extremista, una debilidad por el terror y por la violencia verbal, además de la tentación de dividir el mundo en categorías simplistas y exclusivistas, habían caracterizado el discurso de los políticos franceses de una manera que parece ser única y privativamente francesa. Aunque Lenin y sus herederos hicieran una importante aportación al introducir en la vida política insultos hasta entonces confinados al léxico de los rusos, términos como «traidores», *salauds*, «ratas escurridizas» y demás hallaron rápido y familiar acomodo en la casa de fieras de la polémica francesa.

La conjunción de la traición política y la traición intelectual, la asimilación del desacuerdo y la traición misma también hallaron inmediato lugar dentro del esquema interpretativo dominante de la historiografía de la Revolución Francesa. En la obra de Albert Mathiez y Georges Lefebvre de manera especial, los años de formación de la cultura política moderna en Francia habían adquirido los tintes de un drama de conflictos y oposiciones

irreconciliables. La historia de Francia entre 1789 y 1799, por no hablar de todo el siglo siguiente, se enseñaba en todos sus aspectos como si fuera una pugna entre opuestos irreconciliables, con frecuentes referencias a la traición, la delación y la exclusión. Esto fue cierto en el caso de los católicos y la derecha, tal como lo fue en el caso de los republicanos y la izquierda socialista; de hecho, la versión monárquica de entreguerras acerca de la historia moderna de Francia no llegó a ser más que una imagen especular de la versión jacobina dominante. En este sentido, la experiencia de la guerra y la ocupación, del conflicto civil y la resistencia, poco vino a sumar a la sensibilidad nacional colectiva; si acaso, la reforzó en todas las cuestiones más afiladas, en todos los puntos de división.

Si la reciente experiencia francesa contribuyó con algo propio, fue sin duda con un especial sentido de la urgencia y de la implicación personal en estas cuestiones. Muchos de los intelectuales franceses de posguerra más inflexiblemente *résistantialistes* quisieron hallar compensación por lo que retrospectivamente pudieran haber percibido como defectos propios de su papel durante la guerra. Ésta es una cuestión que exige un tratamiento sensible y verdadero tacto, ya que es demasiado fácil acusar a Mounier, a Sartre y a los demás de haber sido héroes después del momento en que se necesitaban los héroes. No les es dado a muchos el ser a un tiempo valerosos y clarividentes ni siquiera en los momentos más obvios, y Vichy fue una experiencia compleja y confusa para la inmensa mayoría. En cualquier caso, no es corriente suponer que los intelectuales estén hechos de la misma pasta que los héroes. Hubo excepciones famosas, sin lugar a dudas. Desde Claude Bourget hasta Marc Bloch, por no hablar de numerosos comunistas, la intelectualidad francesa podía en verdad alardear de un historial notable por la valentía del colectivo. Pero incluso los intelectuales resistentes más destacados, si bien asumieron misiones clandestinas que los expusieron a riesgos muy reales, al mismo tiempo se las ingeniaron para vivir a lo largo de la guerra de una manera en apariencia muy normal. Es el caso de Mauriac, Paulhan, Vercors y muchos otros.

Lo que sin embargo sorprende al historiador es la facilidad con la cual a lo largo de esos años fue posible decir o hacer cosas que, retrospectivamente, constituyen una suerte de aceptación en sordina de la ocupación y una clara voluntad de trabajar en ella y de beneficiarse de ella. Paul Éluard y Elsa Triolet, los dos héroes comunistas de la posguerra, no tuvieron mayor reparo

en sacar a la luz sus poemas y otros escritos en publicaciones periódicas aprobadas y censuradas previamente por las autoridades de la ocupación, o con editores cuyo catálogo mancillaba la presencia de autores colaboracionistas. La carrera de Sartre avanzó a buen paso gracias a las representaciones de sus obras teatrales durante la guerra, y no resulta muy convincente leer a Simone de Beauvoir cuando nos cuenta que la escritura y el montaje de *Las moscas* fue, de hecho, «la única forma de resistencia que tenía a su alcance»[28]. Bien es cierto que la propia Simone de Beauvoir trabajó brevemente en los servicios de Radio National, emisora del París ocupado. Louis Aragon, que fue en la posguerra verdadero azote de colaboracionistas y de relapsos, publicó *Les Voyageurs de l'Impériale* bajo la censura de los alemanes y con autorización de éstos. Las credenciales de resistente que presentaba Emmanuel Mounier consistían más que nada en la continuación de sus artículos en *Esprit* después de 1941, lo cual no le impidió escribir en 1947 un ensayo en el que sin ningún rebozo se identifica con la resistencia en sus formas más partisanas y activas[29].

A menudo, fueron estas mismas personas las que adoptaron las posturas más rígidas y más extremas en los años siguientes. ¿Una compensación por el tiempo perdido? ¿Sentimientos de culpa debidamente aplacados por medio de un compromiso que no habían sido capaces de asumir cuando realmente importaba? ¿La corrosiva sensación de haber perdido la oportunidad de actuar, seguida por la frenética búsqueda de una actividad compensatoria (no sólo verbal)? Es fácil especular en torno a estas cuestiones; sería insensato juzgar. Lo que se debate es la curiosa urgencia, en la liberación y después, de estar en la vanguardia de los acontecimientos, de no dejar pasar ninguna ocasión de estar en la línea del frente de la historia, de no dejarse acallar en los cánticos litúrgicos del radicalismo. Tras haberse comportado de maneras no del todo consonantes con la imagen que iban a tener más adelante, muchos de los intelectuales más destacados de Francia iban a pasar los años siguientes obsesionados por la necesidad de evitar la comisión de ese mismo error.

La cuestión del comportamiento es interesante. La mayoría de las personas castigadas después de la guerra por su conducta durante la misma tuvo que dar cuenta no de sus actuaciones, sino de sus «actitudes», por lo común tal como quedaban registradas en papel impreso o en documentos manuscritos. Desde un punto de vista intelectual, era lógico que así fuera. Como la escritura y la lectura son actos de gran significación social, las palabras que uno hubiera

pronunciado en público tenían un peso muy considerable en momentos de impetuosas decisiones políticas. Como dijo Sartre en un artículo anónimo, aunque inequívoco, publicado en un número de *Les Lettres Françaises* todavía en la clandestinidad:

La literatura no es un canto de inocencia que pueda acomodarse a todos los regímenes. Al contrario, formula por sí misma la cuestión política: escribir es garantizar la libertad de todos los hombres. Si una obra literaria no está comprometida por su propio deber a ser un acto de libertad que exija su reconocimiento por parte de las restantes libertades, no pasa de ser una cháchara sin ningún valor[30].

La experiencia de la ocupación y la resistencia, al margen del comportamiento que uno hubiera tenido, enseñó así la abrumadora importancia de la elección y del compromiso, y del peso que se atribuiría al modo en que uno se expresara en este sentido. De hecho, en tanto educación política, la experiencia de la resistencia (e incluso de la deportación) no enseñó apenas nada más. Aquellos cuyo comportamiento había sido moral o políticamente impecable gozaron de libertad, en años posteriores, para utilizar sus credenciales como trampolín desde el cual emitir un juicio más matizado sobre sus semejantes. Para otros, la mejor manera de establecer tales credenciales, en efecto, consistió en concentrar toda la fuerza de la autoridad moral que se habían arrogado sobre sus enemigos, sin mostrar nunca la menor flaqueza en su firme posición, por incómoda y a la sazón insostenible que ésta llegara a ser. El primer indicio de este síndrome, que a su debido tiempo se dirigiría hacia las causas políticas nacionales e internacionales, se produjo en los meses que siguieron a la liberación, con la intención de purgar la nación entera del enemigo interior.

La venganza no tiene sentido, pero algunos hombres no podían tener lugar en el mundo que aspirábamos a construir.

SIMONE DE BEAUVOIR

En las circunstancias de la Francia de posguerra, el afán de expulsar de la comunidad a todos los que hubieran tenido relación con Vichy era no sólo comprensible, sino también irresistible. Los últimos meses de la ocupación habían sido los peores, tanto por las privaciones materiales como por los

castigos y venganzas que infligieron los alemanes y la milicia por la creciente audacia de la resistencia. El asesinato en masa de los ciudadanos de Oradour tuvo lugar en junio de 1944. Antes incluso, el Consejo Nacional de la Resistencia había dejado bien claro, en dos de las primeras exigencias de su carta fundacional, que la liberación de Francia daría paso a sanciones legales y económicas contra los colaboracionistas. La forma y el alcance de dichas sanciones aún estaba por concretar, pero a medida que terminaba la guerra todos tuvieron claro que se demandaría venganza: «Francia ha de pasar en primer lugar por un baño de sangre»[\[31\]](#).

En sí mismo, el concepto de purga no presentaba mayores problemas: la historia de Francia desde la Revolución aparece salpicada de situaciones semejantes, llevadas a cabo tras la caída de un régimen, confinadas por lo común a la sustitución en bloque de sus funcionarios, al castigo selectivo o al exilio de políticos y ministros del bando perdedor[\[32\]](#). El más reciente de estos ejercicios se había llevado a cabo bajo el mando de Daladier, en octubre de 1939, cuando Albert Sarraut, ministro del Interior, quiso efectuar una purga de los comunistas a escala nacional tras el pacto de Moscú. Así pues, no es que faltasen precedentes, aun cuando no se quisieran incluir las exclusiones y marginaciones que se llevaron a efecto con el propio régimen de Vichy. De lo que sí existía una carencia, por otro lado, era de las bases legales e institucionales para realizar la limpieza que entonces se propuso.

Los delitos de colaboración más graves se iban a juzgar de acuerdo con el artículo 75 del Código Penal de 1939, que versaba sobre las penas por «avenirse con el enemigo»; a la mayoría de los colaboracionistas se los juzgó, en efecto, según este artículo[\[33\]](#). Lo cierto es que el artículo 75 sólo contempla el crimen de traición, dado lo cual era necesario introducir nuevas categorías delictivas para abarcar al gran número de personas a las que se iba a acusar. De ahí que se introdujera una legislación retroactiva. También de esto existía un precedente, aunque fueran las propias leyes de Vichy, de 1941 y posteriores. Claro que no era ése un modelo de jurisprudencia al cual pudieran recurrir en busca de apoyo los abogados constitucionales de la posguerra. Así las cosas, se inventó y se tipificó el delito de colaboración, algo que no llegaba a ser traición, pero que era bien distinto de la mera aceptación pasiva de la ocupación y sus exigencias[\[34\]](#). La forma de la nueva jurisprudencia se puede espigar de la ordenanza del 26 de diciembre de 1944, que determinó el delito de colaboración mucho después de que la colaboración en sí hubiera

dejado de existir. En esta ordenanza se equipaba la debilidad personal y la ambivalencia ocasional con el compromiso activo e intencionado, político y económico, dejando apenas espacio para discutir las cuestiones propias de la intencionalidad, la responsabilidad o la magnitud del delito en sí.

Si la definición de colaboracionismo se esbozó de manera tan impropia, en cierto modo se debió a que los acontecimientos habían sobrepasado de largo las sutilezas de la práctica constitucional y legal. De las aproximadamente 10.800 ejecuciones sin juicio previo que se llevaron a cabo en toda Francia durante la liberación, 5.234 tuvieron lugar antes del desembarco de los Aliados. Algunas de ellas sí estuvieron precedidas por un juicio (más o menos la cuarta parte), aunque la mayoría fueron ejercicios de juicio sumarísimo, y no todas las celebraron genuinas unidades de la resistencia. Al trazar dentro de los límites de la situación militar y moral del momento una base formal para el juicio, las autoridades francesas del periodo quisieron arrebatarse los castigos de manos de organizaciones autónomas, a menudo en conflicto entre ellas, y devolverlos al Estado. En esto tuvieron un éxito razonable. Los juicios oficiales por casos de colaboracionismo o traición se celebraron desde 1944 hasta finales de los años cincuenta; los tribunales, incluido el Supremo, llegarían a condenar a muerte a casi 7.000 personas (3.900 ausentes de la sala en el momento de la condena). De todas ellas, menos de 800 fueron realmente ejecutadas.

Además de los acusados por delitos de traición o colaboracionismo, se «investigó» a otros 50.000 funcionarios del Gobierno durante la liberación; de ellos, 11.343 perdieron su empleo o sufrieron castigos de otra clase. Sin embargo, la inmensa mayoría volvería a estar contratada por el Gobierno después de las amnistías de enero de 1951 y agosto de 1953. (Por el contrario, conviene recordar que Vichy despidió sin ceremonias a 35.000 *fonctionnaires* por ser indignos de confianza política o bien «inadecuados», y que nunca tuvieron la menor esperanza de resarcirse más adelante). En general, las amnistías, la primera de las cuales se decretó en 1948, redujeron muy rápidamente el número de personas encarceladas. En un principio fueron 32.000 los condenados a penas de cárcel, aunque el número se había reducido a 13.000 en diciembre de 1948; 8.000 el año siguiente y 1.500 en octubre de 1952. Al final de la IV República quedaban en las cárceles francesas diecinueve personas condenadas por sus actividades o escritos durante la guerra[35].

Para la mayoría de los sectores de la población, las sanciones aplicadas por colaboracionismo fueron relativamente benévolas. Ello fue en parte resultado de la determinación con que De Gaulle quiso evitar un derramamiento de sangre a escala nacional, además de reunificar la nación bajo una poderosa autoridad central. Según se percibió en su día, esto se podría lograr de la mejor de las maneras mediante una serie de castigos rápidos y duros, impuestos a las figuras más relevantes, nacionales y locales, para aplicar después la ley con moderación y contención en un número mucho más elevado de culpables potenciales, la mejor forma de que se reconciasen con la derrota. Eran tantas las decenas de miles de ciudadanos susceptibles de ser acusados a la luz de la nueva legislación, que una aplicación coherente y rigurosa de ésta habría sido no sólo contraproducente, sino seguramente también imposible. Sin embargo, en uno de los sectores de la población estas consideraciones no se aplicaron de la misma forma, a resultas de lo cual se produjo una configuración bien distinta de la experiencia (y de la memoria) de la *épuration*. Se trata de la purga de los intelectuales.

El tratamiento que se dio a los escritores y artistas que incurrieron en el delito de colaboracionismo fue notoriamente injusto, y no tanto porque algunos no merecieran el castigo que se les aplicó (muchos otros sí lo merecían), sino más bien porque fue sumamente selectivo. Muchos de los intelectuales que habían publicado en la prensa colaboracionista se redimieron gracias al papel que tuvieron después en la resistencia intelectual; acto seguido, se volvieron con afán de venganza contra sus colegas de antaño. En términos más generales, se escogió a los intelectuales uno a uno y recibieron mucha más atención de la que se prestó a los abogados, generales, empresarios y altos funcionarios, cuyos servicios a las autoridades de la ocupación habían sido sin ningún género de dudas mucho más significados. Por si fuera poco, no siempre se trazaron distinciones muy precisas entre quienes de hecho habían dicho cosas culposas o habían abogado por actividades delictivas y quienes meramente habían honrado las publicaciones del régimen de la ocupación por medio de su presencia, sin decir nada digno de mención.

Hubo un buen número de razones que explican la severidad del tratamiento impuesto a los intelectuales. En primer lugar, como señaló De Gaulle más adelante, en sus memorias, en la literatura, como en todo lo demás, el talento entraña una responsabilidad. La capacidad de expresar un punto de vista de un modo calibrado para convencer a otros y la destreza para revestir un acto

inaceptable y darle una vestimenta moralmente respetable confieren al escritor un poder, pero también un deber. El abuso de tales responsabilidades exige de la parte culpable la aceptación de una culpa mayor que la que se atribuiría a alguien que sólo lee las palabras del escritor o actúa a tenor de ellas. Por eso se sancionó con tanta severidad con la liberación a los periódicos y a sus antiguos dueños y directores, que perdieron no sólo su nombre y su posición, sino también la propiedad de los medios. Este proceso fue posteriormente fomentado por el deseo de los intelectuales y periodistas de la resistencia de asegurarse los exiguos recursos de papel impreso, de imprentas, de espacio. Pero aun cuando lo mismo hubiera sido cierto en el caso de empresarios aspirantes en otros terrenos, ninguna otra industria fue tan duramente penalizada por sus lealtades durante la guerra[36].

En segundo lugar, el colaboracionismo prestado por medio de la pluma tenía una ventaja muy clara sobre otros tipos de colaboracionismo, desde el punto de vista de un jurista. Dejaba un rastro inequívoco, abierto al examen y al interrogatorio en profundidad. Un individuo siempre podría negar que alguna vez hubiera trabajado para los alemanes o para el Gobierno de Vichy o bien podría afirmar que tal trabajo fue en realidad una tapadera para dedicarse a trabajar en la clandestinidad. Semejantes afirmaciones eran difíciles de rebatir, y si el acusado lograba tener pruebas y corroboración por parte de algún testigo amigo, era difícil proceder a su condena una vez hubiera pasado el primer arrebato de justicia *in situ*. En cambio, un artículo, una carta, un libro, una obra de teatro o un poema no eran pruebas que se pudieran negar. La decisión de que el propio nombre apareciera en una publicación mancillada, o en el catálogo de un editor que se prestara a la censura de los alemanes o (aún peor) que publicase a escritores abiertamente colaboracionistas, era un error que de ninguna manera resultaba posible dismantelar. Éste es muy en especial el caso de una época en la que las palabras, como se afirmaba con machaconería, habían tenido una importancia capital. No siempre era delito decir o escribir algo erróneo, pero tampoco era cuestión que se pudiera pasar por alto un acto sin ningún peso en el terreno del significado moral.

La razón principal de la forma especialmente contenciosa que tomó la purga de los intelectuales, sin embargo, fue que la llevaron a cabo los mismos intelectuales. Esto supuso que el significado que se atribuyese a las palabras de una persona iba a ser pesado y sopesado por hombres y mujeres para los cuales las palabras lo eran todo, hombres y mujeres que aspiraban,

filosóficamente y en el terreno de la política, a establecer la historicidad y la centralidad de la decisión intelectual. Magnificando la importancia del escritor colaboracionista en su crónica de la ocupación, también manifestaban sus aspiraciones de ocupar un territorio más amplio. Si los intelectuales que habían colaborado eran personas importantes que merecían que se las juzgase por sus palabras, los intelectuales resistentes podían hacer esa misma afirmación, tanto en lo tocante a su papel durante los años de la guerra como en lo referente al lugar que debían ocupar en la sociedad de la posguerra.

La comunidad literaria no fue la única que se propuso ejercer funciones policiales sobre sí misma. Por ejemplo, un consejo académico procedió a juzgar a los profesores sospechosos, y en 1945 compiló una lista con los nombres que era preciso purgar[37]. No obstante, las actividades policiales de los escritores sobre otros escritores fueron las más prominentes, las más públicas y las más obviamente arbitrarias. Formalmente, existían dos corporaciones oficiales, ambas emanadas del Comité Nacional de Escritores (CNE), que se había formado en la resistencia. Ambos operaban bajo los términos de la ordenanza de la resistencia de mayo de 1944, según la cual se establecía un marco de trabajo para definir los procesos necesarios para purgar a *les gens de lettres*. La Comisión de Depuración del CNE tenía la misión de decidir quiénes, de los nombres investigados, «estaban más o menos comprometidos», por contraste con quienes estaban sujetos a la ley, y se los tachó de merecedores de la *indignité nationale*. De estos últimos, en principio, debían ocuparse los tribunales; los primeros serían asunto de la comisión. Así pues, debían ser los escritores, artistas, eruditos, periodistas y demás los que decidieran si deseaban asociarse con esas personas de alguna de las maneras posibles. Semejante boicot, en caso de tener éxito, efectivamente extirparía a las personas «culpables» de la comunidad intelectual, ya que los periódicos se negarían a imprimir sus artículos, los editores no aceptarían sus libros y los teatros, las productoras de cine, las orquestas y demás les negarían el trabajo.

Entre los miembros iniciales de la comisión se encontraban Jacques Debû-Bridel, Raymond Queneau, Paul Éluard, Gabriel Marcel y Vercors (Jean Bruller). Se creó también un Comité de Depuración de la Edición, en el que Jean-Paul Sartre fue el representante del CNE. Los restantes miembros del comité eran Vercors, Pierre Seghers, Francisque Gay, Jean Fayard y Duran-Auzias, entre otros, junto con un representante del Gobierno provisional[38].

Estos cuadros de examen, aunque claramente partisanos, no se formaron exclusivamente a partir de un determinado bando de un grupo de interés de la propia comunidad intelectual. Durante el otoño de 1944 se confeccionó una serie de listas que puso en situación incómoda a los considerados culpables, al menos mientras no demostrasen su inocencia. Hubo algunas disensiones internas en el CNE en torno a la confección de estas listas. El 16 de septiembre de 1944, *Les Lettres Françaises* (que aún no era el semanario dominado por los comunistas en que pronto iba a convertirse) presentó su propia lista de sospechosos, distinguida de la de la comisión por insistir en que no poseía estatus oficial: simplemente apuntaba a las personas que eran «profesionalmente repugnantes» para conocimiento de los miembros del CNE. El 27 de septiembre, el CNE votó por unanimidad la aclaración de la cuestión al anunciar que todo el que hubiera prestado su apoyo a Pétain después de la ocupación de la zona sur (en noviembre de 1942) era a todas luces candidato a sufrir la indignidad nacional[39].

En este punto, la lista publicada incluía nombres muy diversos, desde Robert Brasillach a Pierre Drieu La Rochelle, colaboradores activos a todas luces, pasando por Pierre Andreu y Jean Giono, cuyo pecado era, en el mejor de los casos, de omisión, al no haber trazado una clara ruptura con el régimen de Vichy y sus objetivos[40]. En su momento culminante, la lista formal de «indeseables» publicada por el CNE (una vez suprimidos algunos nombres tras muchos esfuerzos, debates y presiones) constaba de 148 nombres de muy diversas inclinaciones, a pocos de los cuales se los podía acusar formalmente de ningún delito específico. Durante los años que van de 1945 a 1947, la lista tuvo un uso esencialmente interno, una mera guía para los demás. Sin embargo, los redactores, directores de publicaciones y editores que en ella figuraban fueron expuestos a toda suerte de presiones y tentaciones, morales y financieras, al tiempo que no sirvió de nada a la hora de trazar una línea final al recuerdo de los años de la guerra. Si cabe, empeoró las cosas, ya que era notorio el caso de que algunas categorías de personas habían pasado mucho mayores sufrimientos que otras. Los editores salieron de todo aquello sin demasiados perjuicios, a pesar del hecho de que la mayoría se había beneficiado de la producción de libros durante la guerra[41]. De las grandes editoriales francesas, sólo el nombre de Bernard Grasset apareció en la lista final del CNE, aun cuando su catálogo no tuviera un número mucho más extenso de autores sospechosos que el de Gallimard o Denoël, por ejemplo. A

pesar de los posteriores esfuerzos de la Comisión Nacional Interprofesional de Depuración, que asumió las responsabilidades previas del Comité de Depuración de la Edición, prevalecieron los intereses y las filiaciones de las principales figuras del CNE. Aragon, Sartre y otros no iban a arrojar de ninguna manera a sus propios editores a las llamas, con todo lo que ello supondría sobre su propia implicación durante la guerra en los catálogos contaminados[42].

La situación así descrita puso todas las cartas en manos de los más inflexibles, los más ruidosos y los más extremos miembros de la comunidad intelectual. Desde la primera aparición que tuvo después de la liberación, *Esprit* encabezó la petición de que se llevase a cabo una purga exhaustiva, tanto de intelectuales como de otros profesionales: «Basta ya de este veneno que corre por nuestras venas [...] hemos de hacer lo que sea necesario, aunque sea brutal, para ponerle fin»[43]. La *épuration*, según afirmó Paul Fraisse en enero de 1945, no consistía sólo en castigar a los colaboracionistas, sino también a quienes fueran responsables del clima que había dado pie a la colaboración: anticomunistas, políticos y pensadores de derechas, grandes empresarios, antisemitas y anglófbos. Más que una liquidación de la traición, la purga debía ser un acto social y político de tintes claramente revolucionarios[44].

Fraisse halló el apoyo de la extrema izquierda. Claude Morgan, director de *Les Lettres Françaises*, señaló que la guerra todavía no había terminado. Entonces, ¿por qué albergar dudas acerca del castigo de los intelectuales? Eran responsables de hechos que o bien provocaron o bien aprobaron de manera implícita[45]. Al referirse a los casos de Brasillach y de Henri Béraud, recientemente juzgados, Morgan se anticipó a De Gaulle al decir: «Cuanto más talento tienen, más culpables son». En tiempo de guerra, la ejecución de esta clase de hombres no era sino un paso más en el esfuerzo bélico del momento: «Al perdonar a los traidores en nombre de algo denominado liberalismo, ¿queremos arriesgarnos a que regresen con toda su fuerza tales horrores?»[46].

Semejante postura tal vez podría defenderse de buena fe, pero a la hora de comprenderla, sin duda, sirve tener en cuenta en qué medida la purga fue una oportunidad para zanjar distintas cuentas pendientes, tanto personales como profesionales. Entre aquellos cuyos nombres aparecieron en las listas del CNE y en las páginas de *Les Lettres Françaises* se encontraban muchos autores

mediocres, casi desconocidos, pero también estaban Henri de Montherlant, Charles Maurras y Céline, junto con ensayistas destacados y prominentes comentaristas sociales, como Jacques Chardonne y Anatole de Monzie. A algunas de estas personas se las castigaba por lo que habían dicho y lo que habían defendido antes de la guerra, tanto como por sus errores y acciones durante la contienda. Una nueva generación empezaba a despejar el terreno que ya quedaba atrás, y trataba de mostrar hasta qué punto había sido e iba a ser completa la ruptura con el pasado. Éste es en especial el caso de quienes habían sido alguna vez admiradores o seguidores de los propios hombres a los que ahora quitaban de en medio. Claude Morgan y Jacques Debû-Bridel, como Emmanuel d'Astier de la Vigerie y Claude Roy, habían sido «maurrasistas» hasta que la resistencia los reconvirtió en patriotas de otra índole^[47]. El pacifismo por el cual se criticó a Jean Giono después de la guerra no fue sino la expresión extrema de un sentimiento ampliamente compartido en la generación más joven, y la ilusión pétainista de un hombre como Bertrand de Jouvenel no fue evidentemente peor que la de Mounier. La diferencia era mera cuestión de suerte y de oportunismo.

A veces, la purga se llevó a usos personales mucho más toscos. Aragon hizo un intento no demasiado afortunado de vilipendiar a André Gide en las páginas de *Les Lettres Françaises* (cuando todavía era la publicación semioficial del CNE), con la intención de vengarse por el muy influyente *Regreso de la Unión Soviética* que Gide había publicado una década antes. En este caso, el intento fracasó debido a la estatura de Gide y a su trascendencia icónica. En cambio, escritores de menor envergadura fueron víctimas de actividades similares, y albergaron serios resentimientos durante muchos años. Tal como comprendió todo el mundo, la verdadera prueba de los motivos y la ética subyacente a la purga salió a la luz en aquellos casos en los que las actividades del acusado no dejaban lugar a la duda, en los que todo dependía del grado de responsabilidad que se atribuyera a las palabras y a las ideas. El *locus classicus* de semejante prueba fue el juicio contra Robert Brasillach, que sentaría los términos de referencia de casi todo lo que estaba por venir.

En cuanto símbolo, representante del colaboracionismo de los intelectuales, Brasillach era casi demasiado perfecto. Tras una juventud dorada que lo llevó de la École Normale Supérieure a *Je Suis Partout*, se movía con toda comodidad dentro de los círculos literarios y periodísticos de la Francia ocupada; escribía, hablaba y visitaba a los alemanes en compañía de otros

colaboracionistas. Nacido en 1909, era de la misma generación que Merleau-Ponty, Mounier y los demás, pero al contrario que todos ellos nunca abandonó del todo su interés de juventud por la extrema derecha. Nunca hizo el menor esfuerzo por disimular su postura, parte integral de la cual era un antisemitismo virulento que expresaba con frecuencia. Aunque después de su muerte estuvo de moda poner en entredicho sus dotes de escritor, los contemporáneos de todos los bandos reconocieron su muy destacado talento. No sólo era un polemista sagaz y peligroso de contender, sino también un hombre de aguda perspicacia en materia estética y de auténtico talento literario. En resumidas cuentas, un intelectual de primerísima fila.

Se juzgó a Brasillach en enero de 1945. Fue declarado culpable de traición, de «avenirse con el enemigo». El suyo fue el cuarto juicio contra un periodista importante que hubiera incurrido en colaboracionismo: en diciembre de 1944 se juzgaron los casos de Paul Chack —periodista de *Aujourd'hui*—, de Lucien Combelle —director de *Révolution Nationale*—, y de Henri Béraud —colaborador de *Gringoire*—. Lo cierto es que el talento de Brasillach era infinitamente mayor que el de los otros tres, por lo cual su caso fue mucho más interesante para sus colegas de profesión. En el juicio, se estatuyó de entrada (con la aquiescencia del propio Brasillach) que había sido provichysta, anticomunista, antisemita y admirador de Maurras. No es que estos rasgos fueran únicos del acusado; a lo largo del juicio, Brasillach señaló que todo el que quisiera ver una inclinación antisemita y antinacional al menos tan encarnizada como todo lo que él había escrito sólo tenía que echar un vistazo a un poema de Louis Aragon titulado «Feu sur Léon Blum!»[\[48\]](#). La cuestión, sin embargo, era de otra índole: ¿era un traidor? ¿Había aspirado a la victoria de los alemanes, les había prestado su ayuda? A falta de pruebas prácticas para reforzar tal acusación, el fiscal hizo hincapié en la responsabilidad de Brasillach como escritor influyente: «¿A cuántos jóvenes de tierna mentalidad logró usted con sus artículos incitar a que luchasen contra el maquis? ¿De cuántos crímenes ostenta usted la responsabilidad intelectual?». En un lenguaje comprensible para todos, Brasillach pasó a ser «el intelectual que nos traicionó»[\[49\]](#).

Brasillach fue declarado culpable según el artículo 75, y condenado a muerte. No se le castigó, por tanto, por sus puntos de vista, aun cuando se adujeron a menudo durante el juicio, en especial su editorial en *Je Suis Partout*, en el que declaró que «debemos alejarnos de los judíos en bloque, y

no preservar siquiera a los pequeños»[50]. Sin embargo, es evidente que iba a morir por sus puntos de vista, ya que toda su vida pública se desarrolló dentro del medio de la palabra escrita. Con el proceso de Brasillach, el tribunal venía a proponer que el hecho de que un escritor influyente expusiera planteamientos sorprendentes y abogara por inculcarlos a sus lectores era un delito tan grave como si él mismo hubiera puesto en práctica sus opiniones.

Circuló entonces una solicitud, gracias sobre todo a los esfuerzos de François Mauriac, para pedir clemencia en el caso de Brasillach. Entre sus muchos firmantes, además del propio Mauriac, estaban Jean Paulhan, Georges Duhamel, Paul Valéry, Louis Madelin, Thierry Maulnier, Paul Claudel y Albert Camus. Sobre las opiniones de Mauriac y Paulhan tendremos ocasión de hacer algunos comentarios más adelante. La presencia de Thierry Maulnier no es de extrañar[51]; la firma de Claudel no tiene el menor valor como garantía moral. En cambio, el apoyo de Camus resulta instructivo. Sólo estuvo de acuerdo en estampar su firma tras una dilatada reflexión; en una carta inédita a Marcel Aymé, fechada el 27 de enero de 1945, explica cuáles fueron sus razones. Lisa y llanamente, es contrario a la pena de muerte; en cuanto a Brasillach, «lo desprecio con todas mis fuerzas». No atribuye el menor valor a Brasillach como literato; dicho con sus propias palabras, «jamás le estrecharía la mano, aunque sea por razones que el mismo Brasillach jamás podría entender»[52]. Así pues, también Camus puso gran cuidado en no prestar su apoyo a la petición de clemencia por motivos que no fueran de principio general; de hecho, la solicitud sólo hacía referencia al dato de que Brasillach era hijo de un héroe muerto en la I Guerra Mundial.

Quienes rechazaron la petición de clemencia para Brasillach también se sintieron en la obligación de explicarse[53]. Simone de Beauvoir asistió al juicio —fue el gran acontecimiento del mes— y propuso una justificación existencial a su ejecución: para que nuestra vida tenga sentido hemos de aceptar la responsabilidad de los males que causamos. La virtud de Brasillach —a Simone de Beauvoir le impresionó su valentía en el banquillo de los acusados— era exactamente ésa: su vida era de una sola pieza. Su actitud política estaba «situada» en su vida. Pero precisamente por «asumir» su pasado, tenía que morir: «Exigía [...] que se le castigara». Algún respeto podía merecer su postura: Brasillach fue lo que siempre había sido, un crítico de gran talento, cínico y antisemita, y un hombre de letras de la derecha. En cambio, dar a entender que eso era suficiente para condenarlo a muerte

equivalía a embarcarse en un terreno peligroso, todavía desconocido[54]. De Gaulle rechazó la petición. Brasillach fue ejecutado. Otros escritores contra los cuales se podrían haber esgrimido las mismas acusaciones —Combelle, Céline, Rebatet— tuvieron más suerte, ya fuera por no ser tan conocidos, ya por hallarse fuera del país, ya porque la muerte de Brasillach de alguna manera vino a cerrar un particular episodio de la *épuration*. En los meses y años sucesivos aún serían condenados otros escritores a penas de cárcel o a la indignidad nacional precisamente por haber expresado sus puntos de vista. En cambio, después de Brasillach nadie sería ejecutado por lo que algunos seguían considerando un delito de opinión.

La división interna de la comunidad intelectual ante el caso de Brasillach se hizo eco de las diferencias de opinión en el seno del CNE, presentes ya desde el primer día. Aunque hasta enero de 1947 no dimitieron Paulhan, Duhamel, Jean Schlumberger, Gabriel Marcel y los Tharaud de sus cargos en el Comité, dejándolo convertido en poco más que un frente comunista, meses antes ya habían estado en desacuerdo con su espíritu radical[55]. Así como el CNE había considerado sus listas de escritores sospechosos como algo equivalente a una sanción pública de su traición, Paulhan y sus colegas quisieron insistir en que el «índice» de los escritores colaboracionistas era tan sólo una guía que no entrañaba el menor juicio, y que no tenía ninguna validez legal. Paulhan estaba temeroso de que el ambiente del momento (escribió en 1946) fuera semejante a «una suerte de revocación del Edicto de Nantes a pequeña escala»[56]. La postura oficial del CNE, estatuida en respuesta a las aprensiones de Paulhan, fue que la comunidad intelectual («representada» por el CNE) difería de la comunidad judicial en el hecho de que podía emitir una sanción moral sobre aquellos que fueran responsables «de los daños irreversibles causados a la nación»[57]. Jean Cassou, copresidente del organismo, defendió la postura del CNE en estas cuestiones. Insistió en que «el CNE no se arroga el derecho de ejercer ningún mando sobre el mundo de las letras [...]. No es ni un Santo Oficio ni un Comité de Seguridad Pública. Se contenta con servir como recuerdo»[58].

Esta defensa del CNE tal vez resultara más reveladora de lo que quiso Cassou. Era, en efecto, un «recordatorio», un intento por mantener intactas las certezas binarias de la liberación y la autoridad de la resistencia intelectual en circunstancias nuevas y muy distintas. En 1946 no era ésta una tarea fácil. La mayoría estaba deseosa de dejar todo aquello atrás, y la responsabilidad del

intelectual, ya fuera para mal, como en el caso de Brasillach, o para bien, quedaba envuelta por una nube de divisiones políticas alteradas. Aunque hubiera cuestiones morales y éticas reales que estaban en liza dentro de la comunidad intelectual, ya estaban sumamente complicadas por los ecos partisanos de la inminente Guerra Fría. Para ver con más claridad qué es lo que estaba en juego en la purga de los intelectuales, tendremos que regresar a la liberación y a un intercambio sostenido de posturas entre las dos auténticas voces morales de la resistencia, François Mauriac y Albert Camus.

Divididos prácticamente en todos los aspectos —por edad, por clase social, por religión, educación y estatus—, Camus y Mauriac compartieron un mismo papel en la posguerra, por ser las autoridades morales de sus respectivas comunidades de la resistencia. Ambos tenían un formidable pedestal desde el cual dirigirse a la nación (Mauriac, en su columna de *Le Figaro*, Camus, como director de *Combat*), y ambos manifestaron desde el comienzo una sensibilidad asombrosamente similar en sus escritos, aun cuando se expresara de manera muy distinta. Camus, haciéndose eco del lema de su propia publicación, entendía que su tarea consistía en ayudar a que Francia pasara de la resistencia a la revolución, y nunca perdió la ocasión de apremiar a la nación a que emprendiera una renovación radical de sus estructuras sociales y espirituales. Mauriac, por el contrario, siguió siendo un hombre esencialmente conservador, que había llegado a la resistencia por medio de consideraciones éticas y que se vio marginado por muchos miembros de la comunidad católica debido a esta decisión. Sus escritos políticos de posguerra a menudo dan la impresión de que era una persona para la cual toda esa clase de polémicas y de compromisos de partido fuera de mal gusto, que preferiría estar por encima de la refriega, pero que se había visto obligado a comprometerse por el imperativo de sus propias creencias. No cabe duda de que en los años cincuenta éste era ya un estilo cultivado tanto o más que una disposición natural, a pesar de lo cual suena consecuentemente veraz[59].

En 1944, Mauriac y Camus tuvieron un desacuerdo en público, en ocasiones muy marcado, sobre el modo en que se estaba llevando a cabo la purga. Para Camus, durante los meses inmediatamente siguientes a la liberación, Francia estuvo dividida entre los «hombres de la resistencia» y «los hombres de la traición y la injusticia». La tarea más urgente de los primeros consistía en salvar a Francia del enemigo interior, «destruir una parte todavía viva de este país con el objeto de salvar su alma»[60]. Despojados de todo camuflaje

metafórico, esto significa claramente que la purga de los colaboracionistas habría de ser despiadada, rápida y exhaustiva. Camus replicaba así a un artículo en el que Mauriac daba a entender que una aplicación de la justicia rápida y arbitraria —como la que se había emprendido en Francia, con tribunales especiales y comisiones de depuración de las distintas profesiones — no iba a ser sólo un trastorno (¿y si se condenaba a los inocentes junto con los culpables?), sino que también contaminaría el nuevo Estado y sus instituciones antes incluso de que se hubiera constituido[61]. Para Mauriac, la réplica de Camus sonó más bien a apología de la Inquisición por su insistencia en salvar el alma de Francia con la quema de los cuerpos de algunos ciudadanos escogidos. La distinción que trazaba Camus entre resistentes y traidores, dijo, era ilusoria. Muchos franceses habían resistido «por sí mismos», y eran éstos los que volverían a formar el «terreno intermedio» de la nación política[62].

Mauriac retomó estas cuestiones en diciembre de 1944 y, de nuevo, en enero de 1945, cuando se celebraron los juicios contra Béraud y Brasillach. Sobre Henri Béraud escribió que sí, de acuerdo, que era reo al que había que castigar por lo que había escrito; teniendo en cuenta el peso de sus fanáticas polémicas durante aquellos tiempos terribles, bien merecía diez años de cárcel e incluso más. En cambio, acusarle de amistad o de colaboracionismo con los alemanes era absurdo. Era una mentira que sólo iba a servir para desacreditar a la acusación[63]. Por su parte, Camus no abordó directamente esta última cuestión (como ya hemos visto, iba a firmar una petición a favor de Brasillach tras pasar una noche en vela dándole vueltas al asunto), pero sí comentó la tendencia cada vez mayor de Mauriac de invocar el espíritu de la caridad en defensa de los acusados en estos juicios. «Me opongo al perdón», insistía; el castigo que exigimos ahora es una justicia necesaria, y hemos de negar la «caridad divina» que al hacer de nosotros una nación de traidores y de mediocres habrá de frustrar en los hombres su derecho a la justicia[64]. Es una curiosa reacción, una mezcla de *Realpolitik* y fervor moral. También insinúa que existe una cierta flaqueza, una carencia de valor en el ejercicio de la caridad o de la misericordia en el caso de los colaboracionistas condenados, una debilidad del alma que amenaza gravemente la fibra de la nación.

En este punto, a comienzos de 1945, buena parte de lo que decía Camus podrían haberlo dicho Mounier, Simone de Beauvoir e incluso Morgan, con la

precisión de que Camus lo decía mejor. Lo que distinguía a Camus era que, en muy pocos meses, la experiencia de la purga, con su combinación de violencia verbal, selectividad y mala fe, le llevó a cambiar de postura de un modo muy notable. Sin reconocer jamás que la depuración hubiera sido innecesaria, fue capaz de ver, en el verano de 1945, que había sido un fracaso. En un editorial de *Combat* de agosto de 1945, citado con frecuencia, anunció a sus lectores que «la palabra *épuration* es de por sí muy dolorosa. La cosa en sí es aborrecible»^[65]. Camus había dado en ver con toda claridad que la purga (en el sentido que él daba al concepto) había resultado muy contraproducente. Lejos de aglutinar a la nación en torno a una clara comprensión de la culpa y la inocencia, del crimen y la justicia, había fomentado una suerte de cinismo moral y de intereses personales que él aspiraba a superar. Precisamente porque las actividades propias de la purga, sobre todo la de los intelectuales, había llegado a ser algo sumamente degradado a ojos de la opinión pública, la solución empezaba a exacerbar el problema que había pretendido resolver. En Francia, la *épuration* —concluye— «no sólo había fracasado, sino que había caído en total descrédito». Si la sociedad francesa era incapaz de distinguir entre pacifismo y colaboracionismo en su tratamiento de los errores del pasado, el renacer espiritual aún estaba muy lejos.

Camus nunca llegó a afrontar del todo la postura de Mauriac. Éste, por ejemplo, había adoptado desde el principio una actitud mucho más distanciada de lo que jamás adoptaría Camus, prefiriendo que los culpables salieran indemnes antes que ver castigados a los inocentes. Asimismo, y en esto fue realmente insólito, rechazó la idea de que Vichy fuese en cierto modo fruto de una minoría o de una élite. El «doble juego» que había definido el interludio de Vichy era el mismo de otros pueblos y naciones, insistía, incluidos los franceses. ¿Por qué pretender que fue de otro modo? Su visión de una Francia reunificada estaba más próxima al De Gaulle del Olimpo que a la de los intelectuales partisanos de la resistencia:

¿Debemos acaso tratar de recrear la unidad nacional con aquellos de nuestros antiguos adversarios que no cometieran crímenes imperdonables, o debemos quizás, por el contrario, eliminarlos de la vida pública, en consonancia con los métodos heredados del jacobinismo y llevados a la práctica en tierras totalitarias?^[66]

Mauriac, dicho de otro modo, comenzó por el principio del perdón en todos

los casos, salvo en los peores (e incluso en éstos abogaba por cierta moderación), mientras Camus y sus colegas buscaban la justicia, la venganza o ambas[67].

Sin embargo, en 1945 ambos avanzaban hacia las mismas conclusiones. De todas las purgas posibles, escribió Mauriac, Francia estaba experimentando la peor, lo cual equivale a corromper la idea misma de justicia en el ánimo y la mentalidad de la población. Más adelante, a medida que se agrió su polémica con el PCF y la línea divisoria se fue ensanchando, Mauriac afirmarí que la purga había sido tan sólo un as en la manga de los comunistas, un activo al que se negaron a renunciar. Pero también fue lo suficientemente honesto como para reconocer que en aquel entonces se había precipitado en su llamamiento al perdón y a la amnistía, que había sido prematuro; en una Francia desgarrada por el odio y el miedo, tal vez había sido necesario un ajuste de cuentas, aunque no el que se llevó a cabo[68]. Dicho de otro modo, Camus tal vez no estuviera tan equivocado como Mauriac había dado en suponer. En 1948, en cambio, fue Camus, ya muy desengañado de las perspectivas de la revolución y muy incómodo con la comunidad intelectual, de la que todavía era integrante destacado, quien tuvo la última palabra. En una charla impartida ante la comunidad dominica de Latour-Maubourg reflexionó sobre las esperanzas y las decepciones de la liberación, sobre el rigor de la justicia y la exigencia de caridad. A la luz de los acontecimientos, afirmó, «en nuestras discusiones públicas fue *monsieur* François Mauriac quien tenía toda la razón»[69].

Claro está que las cosas no eran tan sencillas. Como escribió el propio Mauriac en sus *Mémoires*, la purga fue «un mal necesario»[70]. Aun cuando uno se mantuviera dentro de los límites del mundo del intelectual y del escritor, era preciso afrontar el problema del colaboracionismo. La prensa francesa durante la guerra, digna sucesora del pútrido periodismo de los años treinta, era, según Camus, «la vergüenza de esta tierra». Hombres como Brasillach o Georges Suárez no sólo habían llevado a cabo sus *vendettas* racistas y políticas en las ventajosas circunstancias de la ocupación, sino que además habían abogado abiertamente por emprender lo que a todas luces equivalía a crímenes de guerra. Tal vez existiera una precisa distinción jurídica entre tal lenguaje y el delito de traición, pero en el ambiente recalentado de la liberación, la sorpresa no estribaba en que los dos a veces se confundieran, sino en que esto no sucediera con mayor frecuencia. Se ha observado con acierto que los intelectuales colaboracionistas, al contrario que

los intelectuales fascistas antes de la guerra y los estalinistas después (al menos en Francia), se encontraron en situación de hacer que sus enemigos fueran asesinados. Esto no era fácil de olvidar en 1945, ni tuvo por qué olvidarse[71].

La otra complicación es la siguiente. Algunos de los críticos más honestos de la purga, al menos en el plano moral y con la mente más despejada, hombres como Jean Paulhan, tuvieron una cierta tendencia a ver todo el problema en términos casi excesivamente estéticos. Al notar que eran a menudo los colaboracionistas mejor dotados los que resultaban castigados con mayor severidad, justo por haber sido los que más destacaron, seguramente los más influyentes, Paulhan los defendió de un modo que daba casi a entender que su talento debiera ser excusa de sus actos. Se trata de la misma distinción que trazaron Claude Morgan o Charles de Gaulle, sólo que a la inversa. El talento, el genio si se quiere, goza de derechos especiales, que en ciertas ocasiones pueden disculpar ciertos fallos morales según este razonamiento. ¿Se deduce de todo ello que los escritores mediocres que hubieran colaborado debían ser castigados por carecer de la excusa del genio literario?[72].

Paulhan atacó asimismo lo que consideraba una noción nueva y oportunista de la «responsabilidad» de los escritores, como si el escritor o el pensador tuvieran más (o menos) derechos que cualquier otro ciudadano. Una vez más, este punto parece más que razonable, pero da muestras de una clara falta de apreciación de las circunstancias especiales del momento. Y es que Paulhan, como Mauriac, a veces confundía el derecho a errar con la verdadera delincuencia. Una cosa era denegar que los intelectuales que hubieran cometido errores en sus juicios u opiniones fueran de alguna manera «responsables» del mundo perverso en que se hallaron, y otra muy distinta embutir la totalidad del régimen de Vichy en la categoría de un «error» único e inmenso. También aquí, los abogados de la caridad y la moderación estaban haciendo exactamente lo mismo de lo que acusaban a sus adversarios, sólo que a la inversa. Así como Mounier, Simone de Beauvoir, Morgan o Jean-Richard Bloch habían tratado los errores y las flaquezas humanas como si fueran delitos, Paulhan y Mauriac se sintieron más bien inclinados a ver en todo ello, salvo en los crímenes más bestiales de Vichy, un mero fallo de conducta, sin duda masivo, pero en el fondo perdonable. En esta disputa nadie tenía el monopolio de la sabiduría, aunque los abogados de la *épuration* sí disponían de ciertas pruebas históricas e incontrovertibles que estaban de su parte. Si

Mauriac estaba en lo cierto, y en la mayor parte no cabe duda de que así era, lo estaba porque sus «antenas» morales estaban ancladas con mayor firmeza y mejor afinadas que las de sus camaradas de la resistencia, más jóvenes que él, y no porque tuviera una comprensión mejor de las trágicas dimensiones del momento histórico.

La purga en realidad no llegó a su fin. Se arrastró a lo largo de los años, convertida en una «llaga purulenta», una enfermedad, como la definió Mauriac, a la cual uno termina por acostumbrarse y de la que no se habla nunca[73]. A finales de los años cuarenta eran muy pocos los que podían decir algo positivo sobre la experiencia. Dominique Desanti, en uno de sus panfletos reptilianos, escritos por orden expresa del PCF, afirmó que los juicios realmente amañados no eran los que se estaban celebrando en la Europa del Este, sino los juicios de la liberación en la propia Francia[74]. El sentimiento general era que nadie había salido de todo aquel episodio con un buen aspecto; el propio Laval, según se empezaba a entender, había sido víctima de un asesinato judicial. Los franceses habían dedicado tiempo y energía a un ejercicio muy publicitado de limpieza doméstica, a pesar de lo cual el 75 por ciento de los jueces que habían presidido la celebración de los juicios de depuración había conservado su puesto bajo el régimen de Vichy, justo en un lodazal institucional a cuya limpieza presumiblemente debían proceder. Lo peor de todo era la corrosiva sensación de que las purgas se habían llevado a cabo no en nombre de la justicia, sino más bien sobre el principio de que los vencedores se lo llevan todo. Parece ser que nadie prestó oídos al aviso que lanzó desde Lyon Yves Farge, comisionado recién nombrado por la República: en octubre de 1944 insistió en que toda opinión errónea jamás debía ser susceptible de castigarse, y en que un sospechoso no por fuerza es culpable; por encima de cualquier otra consideración, un hombre puro siempre hallará a otro más puro que él que se ocupe de proceder a su purga[75].

La comparación con el periodo de 1793 y 1794 viene de inmediato a la mente cuando uno reflexiona sobre esta aspiración de limpiar la sociedad de todo enemigo interior, de castigar el pasado. Pero conviene recordar que los jacobinos del año segundo de la Revolución no sólo estaban inmersos en la revolución, sino enzarzados también en una guerra. Además, la inflexibilidad de un Saint-Just y los argumentos democráticos y totalitarios de un Robespierre tenían la virtud de lo original. Desplegados en 1945 habrían tenido, en cambio, un aire doctrinario e incluso rutinario. Por si fuera poco, y

siendo tal vez peor, muchos de los intelectuales que reclamaban una justicia cruel en 1944 y en los años siguientes sabían que sus argumentos eran más bien frágiles, y que su credibilidad dependía del accidente de la victoria. Sólo al año de terminada la II Guerra Mundial, Maurice Merleau-Ponty iba a trazar un paralelismo explícito entre los juicios de la liberación en Francia y los juicios políticos de los años treinta en Moscú. En ambos casos, según reconoció, los individuos en cuestión fueron declarados culpables por su «comportamiento». Sus motivos fueron irrelevantes. Dicho de otra manera, Brasillach y Bujarin bien podrían haber defendido las mismas opiniones, e incluso ninguna, ya que eso no formaba parte de la ecuación por la que se resolvió su culpa. «Objetivamente» eran culpables: Bujarin por haber caído en desgracia con los intereses autodeterminados del Estado obrero, y Brasillach... porque su bando perdió la guerra. Si gana la resistencia (y ganó), todo colaboracionista es un traidor. Si no, pues no[76].

Hay una aterradora sencillez en toda esta línea de razonamiento[77]. La purga, viene a afirmar, fue un acto de venganza, aunque fuera una venganza a la que se dio el estatus de justicia «objetiva» por el azar y el feliz resultado de la guerra, resultado, conviene señalar, en el que Francia apenas tuvo mayor relevancia. No está ni mucho menos claro cómo encaja todo esto con un esquema de historicidad y de responsabilidad. Sí está claro, en cambio, que apunta a un vacío existente en el corazón de la ética pública francesa. En un momento crucial, la intelectualidad victoriosa de la resistencia fue incapaz de estar a la altura de las necesidades de la nación. Ninguno de los delitos que atribuyeron a sus enemigos, ninguno de los castigos por los que abogaron, tuvo el menor fundamento en un ideal común de justicia, en ningún principio de moralidad. La única categoría universalmente reconocida de la experiencia humana en la que todos estuvieron de acuerdo fue la primacía de lo político, lección comprensible y derivada de la década anterior en la historia de Francia, aunque trágicamente inadecuada. En una situación en la que los juicios sobre el bien y el mal, lo correcto y lo erróneo, lo moral y lo inmoral estaban en boca de todos, la sustancia de dichos juicios se redujo en todos los casos a lo político y lo ideológico. Cuando hayamos apreciado este hecho, y para hacerlo es preciso un breve desvío por algunos de los aspectos del pensamiento francés de la época, estaremos en mejores condiciones de explicar los errores de juicio que se dieron en años posteriores.

CAPÍTULO 4

¿QUÉ ES LA JUSTICIA POLÍTICA? ANTICIPACIONES FILOSÓFICAS DE LA GUERRA FRÍA

La máxima de Sartre según la cual «el hombre es responsable de la humanidad entera» me sigue pareciendo la fórmula por excelencia del sofisma moderno y de la falsa moralidad.

NICOLA CHIAROMONTE

En la Francia de posguerra, la ausencia del consenso más elemental en torno a la justicia —su sentido, sus formas, su aplicación— contribuyó de manera notable a reforzar la respuesta confusa e inadecuada que dieron los intelectuales franceses a las evidencias de la injusticia presentes en tantos otros lugares, muy en especial en los sistemas comunistas. Al no existir un acuerdo común sobre los criterios que era preciso aplicar en la crítica de la autoridad política arbitraria, los pensadores progresistas se encontraron mal provistos para reconocer, y menos aún para defender, a las víctimas individuales de la *Realpolitik* ideológica. Para comprender cómo fue posible todo esto, debemos centrar nuestra atención en el contexto filosófico contemporáneo, en el existencialismo en particular. De ningún modo eran todos «existencialistas»; como habremos de ver, había un elemento poderoso y complementario de razonamiento moral neocatólico que también resonaba en algunos de los escritos de la época. No obstante, el existencialismo manifestó de una forma aguda la moda filosófica del momento, y reflejó muchas de las suposiciones y de los hábitos lingüísticos de ciertos intelectuales que en condiciones normales nunca se habrían asociado estrechamente con Sartre, Merleau-Ponty y su escuela. El rechazo escéptico del racionalismo convencional y de la herencia neokantiana y optimista de la tradición

académica francesa ya había marcado a una generación de jóvenes pensadores, que ahora hallaron en la experiencia de la guerra y la ocupación la corroboración aparente de sus puntos de vista[1]. La historia francesa, al parecer, era confirmación irrefutable de todas las categorías del pensamiento germano.

El impacto de la filosofía alemana en la francesa está bien documentado. Desde Victor Cousin hasta Celestin Bouglé, los jóvenes filósofos franceses tenían por costumbre pasar uno o dos años en una universidad alemana, absorbiendo las embriagadoras ideas que allí encontraban[2]. No hay por tanto nada extraño en el hecho de que Aron, Sartre y sus semejantes hubieran pasado de la École Normale a Berlín a comienzos de los años treinta, para regresar empapados del pensamiento moderno alemán (con la salvedad de que Aron regresaría a Francia más afectado por el aterrador clima político que sus amigos, quienes se las ingeniaron para no reparar en esa realidad patente)[3]. Su interés entonces se sostenía en y se dirigía hacia la famosa serie de conferencias que dio Alexandre Kojève en París durante los años treinta, en las cuales supo reinventar y revivir a Hegel para el público francés. Formaban parte de éste, en momentos diversos, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Georges Bataille, Raymond Queneau, André Breton, Alexandre Koyré y Hannah Arendt, entre muchos otros[4]: en resumen, la flor y nata de la intelectualidad francesa de entreguerras.

En la lectura de Hegel que desarrolló Kojève se hacía un hincapié sobrecogedor en la relación amo/esclavo, en la cual cada uno de ellos da en conocerse por medio de los actos y la presencia del otro. Para el esclavo, ésta era una situación sólo superable por medio de la acción, por la pugna por la verdad (es decir, el reconocimiento de uno mismo), que por fuerza entrañaba la destrucción de la autoridad y de las exigencias del opresor. Ésta no era una opción viable para el esclavo (ni, ya puestos, tampoco para el amo); era, antes bien, su propia condición: debía esforzarse por lograr el reconocimiento. Este despertar a una comprensión de las circunstancias de uno mismo era resultado ineludible de la situación humana dada, de «la historia» y, más en particular, de la violencia que, según Kojève, se hallaba en su misma esencia, todo lo cual pondría al esclavo cara a cara con su condición situada. La lección práctica de una doctrina tan embriagadora era equiparable a esto: todo lo que pase en la historia humana, y en especial los acontecimientos que parecen más terribles y totales, comporta como resultado ineluctable la ampliación del

despliegue de la dialéctica amo/esclavo que constituye el sentido mismo de la historia. Sea lo que fuere, ha de tener sentido.

Se ha observado, y con razón, que las enseñanzas de Kojève no constituyen la base del rechazo de ningún acto o época de la historia, por más sin sentido u obsceno que pueda parecer a primera vista. Al igual que Carl Schmitt, abrió las posibilidades de dar respetabilidad a cualquier cosa, incluido el nazismo, cuyo éxito podría así interpretarse como el veredicto de la historia. Kojève y sus seguidores, al contrario que Schmitt, no llegaron a extraer esta conclusión. Por otra parte, como hemos de ver más adelante, estaban indefensos ante las exigencias análogas que manifestaron los defensores de Stalin. Dentro de un universo puramente filosófico, ésta no fue sino la consecuencia irónica de su total despreocupación por otras ramas del pensamiento alemán, pues Kojève y la mayor parte de su público no sólo abreviaron y adaptaron a Hegel, sino que también corrieron un tupido velo sobre otras hebras de pensamiento en conflicto, dentro de su misma tradición nacional. Los neokantianos alemanes, como los positivistas austriacos, apenas eran conocidos en Francia; una vez en el exilio, fueron a Gran Bretaña, a Australia y a Estados Unidos, de modo que lo que había sido una de las grandes corrientes de la teoría social y ética centroeuropea (y judía) pasó a ser filosofía «angloamericana», y dejó a los franceses la otra herencia, la de Hegel, Nietzsche y Heidegger[5].

El porqué los franceses fueron tan receptivos a esta rama particular del pensamiento alemán constituye un problema que escapa al espectro de este libro. Sin embargo, es evidente que no se puede atribuir tan sólo al accidente del exilio y el contacto. Una línea de argumentación más provechosa podría arrancar del énfasis que se puso en la Francia del siglo XIX en el positivismo y la ciencia, que dejó a la filosofía francesa moderna en los márgenes de la revolución filosófica acaecida a comienzos del siglo XX. Cuando Paul Nizan y sus contemporáneos se rebelaron contra los «perros guardianes» del pensamiento burgués en los años veinte, el objetivo de sus diatribas fue el cómodo pensamiento neokantiano de Bouglé y su generación, que no les resultaba más convincente ni más atractivo que el positivismo cuyo lugar había ocupado en la universidad, pues carecía incluso de las virtudes positivistas de la apreciación de la historia y el proceso. Las únicas alternativas más o menos válidas eran la «evolución creadora» de Bergson, el tosco materialismo marxista de la época o la memoria de un entusiasmo por Nietzsche que había

brillado brevemente durante la década de 1890[6]. Cualquiera de ellas podría haber servido en los años siguientes a la I Guerra Mundial, cuando el positivismo y el neokantismo por igual dieron una nota en falso ante la carnicería y la destrucción presenciadas, pero fuera cual fuese su atractivo emocional, todas ellas carecían de la debida complejidad epistemológica. Esta complejidad, junto con algunas implicaciones políticas concurrentes, fue la aportación de la filosofía importada de Alemania en la década de los treinta, que sí supo incorporar en su atractivo todas las tendencias contrarias a la línea oficial del pensamiento francés autóctono (incluido el surrealismo, con sus valores y actitudes hiperracionales y destructivas), sólo que yendo mucho más allá. La generación de entreguerras, de tan escasa complejidad política, aunque comprometida ya con el rechazo a los teoremas sociales optimistas, encontró en esta corriente una filosofía de lo «concreto», capaz de abordar las angustias públicas y privadas y proponer, al menos en teoría, una resolución a la crisis del mundo moderno.

Fue Maurice Merleau-Ponty quien mejor supo captar en su obra el espíritu filosófico de la época, incluidas sus profundas contradicciones y limitaciones: las tensiones patentes más adelante entre sus principios fenomenológicos y sus conclusiones de sesgo marxista son tan sólo la forma plenamente desarrollada de una serie de defectos presentes en el hegelianismo francés de primera hornada. En Merleau-Ponty, la situación lo era todo. El cuerpo se halla situado en su mundo, tal como las personas se hallan situadas en su historia. Este axioma describe, para él, no sólo la condición dada de la humanidad, sino también los términos de la percepción que de sí mismo tiene el ser humano: sólo podemos percibirnos en tanto seres situados en nuestro cuerpo y en un contexto físico e histórico determinado. De ello se deduce que siempre somos relativos a alguien y a algo. Esta intersubjetividad —la dualidad sujeto/objeto en que consiste la versión condensada que propone Merleau-Ponty de la dialéctica amo/esclavo— es, por consiguiente, la esencia de nuestra condición situada, la fuente no sólo de los conflictos, sino también de todo el conocimiento y de la comprensión que podamos poseer. Pero por ser ésta una condición común a todas las personas, el conflicto y la percepción mutuos crean de hecho un vínculo común y, por tanto, abierto al menos a la posibilidad de la comunidad y de la armonía. La historia no es una guerra en la que luchan todos contra todos.

Aquí se presentan dos dificultades. Si Merleau-Ponty aceptó la versión que

proponía Kojève de Hegel (y desde luego que lo hizo en sus primeros escritos), y si por tanto estaba de acuerdo en que la dialéctica del propio reconocimiento por medio de la lucha era la fuerza capital de la historia, ¿por qué había de pensar que esa lucha pudiera terminar alguna vez? ¿Sobre qué fundamento podía ser política y no sólo metafísicamente optimista? Desde el interior de la dialéctica no existe esa base. En cambio, Merleau-Ponty importó en su pensamiento —tal vez sería más apropiado decir sin ambages que introdujo de contrabando— la categoría histórica diferenciada del proletariado, de un modo muy similar al de Marx. Esta presencia ajena en la filosofía francesa era sin duda problemática. Si, tal como insistía Merleau-Ponty, *toda* la existencia humana contiene en sí misma una intersubjetividad potencialmente armónica, ¿qué puede el proletariado (o, como hemos de ver, sus portavoces) añadir a esta panorámica? ¿Y qué halló de entrada en el proletariado capaz de investirlo de la capacidad de introducir la armonía por medio de su propio papel en el conflicto de las subjetividades?

La segunda dificultad atañe a estas mismas cuestiones. Merleau-Ponty parece haber fomentado desde el comienzo secretas tendencias kantianas, que aflorarían a la superficie de manera parcial en sus escritos posmarxistas. Sus argumentos en defensa de una posible armonía humana y en respaldo de un sistema político que aspirase a luchar por ella comportan la necesidad de valores éticos universales y de objetivos históricos que obtengan su legitimidad de aquellos mismos valores. Dicho de otro modo, y al contrario que Kojève (o que Sartre), Merleau-Ponty no negaba la proporcionalidad de los valores, ni tampoco afirmaba que éstos sólo pudieran obtenerse de aquellas experiencias y sufrimientos que al espíritu de la historia le resultara viable concedernos. Ahora bien, situó estas ideas en una postura profundamente contradictoria, al sostener por un lado que el conflicto es intrínseco a la humanidad y, por otro, que el conflicto es en principio susceptible de resolverse y que habrá de resolverse mediante fórmulas a las que, en tanto seres humanos, atribuiremos juicios de valor precisos. También se situó en la incómoda postura de hacer pronunciamientos relativos a lo que él sostenía que era la verdad de la condición humana, al tiempo que afirmaba que ninguna persona *situada* podía diferenciar de un modo absoluto entre verdad y falsedad, entre lo correcto y lo erróneo[7].

Al contrario que Merleau-Ponty, a Sartre no le inquietaban tales contradicciones, así como tampoco se propuso en sus escritos filosóficos el

desarrollo de estos argumentos con la misma consistencia y hondura[8]. En efecto, el pensamiento filosófico de Sartre a lo largo de los años treinta y los primeros cuarenta aparecía vacío de toda implicación política o social. Su crónica de la percepción proviene de las mismas fuentes que la de Merleau-Ponty, aunque es resueltamente mucho más subjetiva. Según Sartre, sólo tenemos acceso a la «realidad» por medio de nuestra percepción de la misma, y la realidad sólo existe en virtud de dicha percepción. Por tanto, tenemos sentido en este mundo sólo en la medida en que ese sentido nos lo atribuyen los demás (que son quienes crean, por consiguiente, la identidad que tengamos). Claramente, ésta es una condición de total falta de libertad (y de falta de conciencia), y la lucha por la libertad es por lo tanto una lucha entre las personas por el control de la percepción. Por decirlo con el inconfundible lenguaje del autor, cada *en soi* colisiona con otro *en soi*, ya que cada cual es soberano y fuente «total» del sentido en la totalidad de la experiencia. La incompatibilidad lógica de estas «miradas» en conflicto entraña que la lucha no sólo sea la condición permanente y universal de la humanidad, sino que tampoco pueda ser nunca superada. Todas las subjetividades persisten en su total separación, condenadas a una colisión infinita e irresoluble[9].

Por consiguiente, no existe en principio ninguna razón por la que las personas no hayan de ser políticamente radicales, por la cual no hayan de comprometerse, en el sentido sartriano del término. Sin embargo, cada acto político personal, cada ejercicio en el compromiso, por fuerza, ha de ser una elección puramente personal, sin trascendencia ni sentido universal; así, este compromiso tiene elevadas probabilidades de situarnos en conflicto con los otros, tantas como de contribuir a una cierta armonía. El primer Sartre era, de hecho, un nominalista a carta cabal, en cuyo pensamiento no hay espacio para las categorías sociales ni para los objetivos morales compartidos[10]. Incluso el amor se ubica en los mismos términos del conflicto descrito: cada uno de los amantes aspira ante todo a apropiarse de la libertad del otro.

En estas circunstancias, de todos modos, el compromiso, sea cual fuere su justificación social, pasa a ser parte de la lucha: no de una lucha por la libertad, por los derechos o la justicia, sino la lucha por afirmarse uno mismo frente a los «yoes» afirmados de los demás. Comprometerse consiste en ser libre, al menos en este respecto: otorga a la persona un lugar en la historia, y no sólo dentro de las percepciones ajenas. En contraste con Gide, para el cual la «gratuidad» de la literatura es lo que le da interés, Sartre quiso cargar las

tintas todo lo posible en el acto literario, para dar al autor una gravedad existencial de la que por el contrario carecería. El conflicto con los demás ha de proseguir de manera interminable, pero al menos así habrá creado el autor cierta autonomía, cierta libertad *pour soi*. En sus escritos posteriores, Sartre se iba a alinear de manera mucho más decidida con la posición «progresista», de acuerdo con la cual algunas partes de la condición humana eran capaces de quedar superadas y resueltas por medio de la violencia y en compañía del proletariado o de las víctimas del colonialismo. Al obrar de este modo, iba a resultar políticamente más verosímil, pero filosóficamente menos consistente. Ciertamente es que las virtudes de la consistencia nunca fueron prioritarias en el canon sartriano.

Más incluso que las de Merleau-Ponty, las opiniones contemporáneas de Sartre excluían toda atención a los asuntos de la ética o la moralidad. Esta cuestión a veces queda difuminada por su propia y constante reiteración de las exigencias de moralidad y de la necesidad de generar una ética debidamente existencialista. Sin embargo, su fracaso en el intento de producir semejante ética no fue tan sólo resultado de una pérdida de interés ni de la falta de tiempo. Una ética sartriana habría sido algo intrínsecamente inconcebible, como sin duda él mismo tuvo que comprender. Si sólo existimos a ojos de los demás, todo juicio acerca de nuestra conducta o nuestras decisiones es también un juicio ajeno. Nunca somos intrínsecamente ni buenos ni malos, ni inocentes ni culpables; lo somos tan sólo en la medida en que otros lo piensen. Si los otros me consideran culpable o malvado, a todos los efectos soy culpable y soy malvado. No existe otro criterio con arreglo al que sea posible medir mi conducta; el menos indicado será lo que yo piense de mí mismo, cosa que no tiene para los demás ningún significado, aun cuando (de manera especial) afirme yo lo que pienso de mí en mi propio beneficio. Por si fuera poco, los juicios morales no pueden evolucionar con el tiempo; no pueden adquirir una fuerza mayor por medio de la práctica, ni pueden ser más verdaderos por el hecho de que los comparta un gran número de personas. En distintos momentos y en distintos lugares, a las personas las juzgan los demás, y ese juicio es lo que de hecho son. Al igual que Richard Rorty hoy, Sartre sostenía que los juicios morales no guardan proporción entre una y otra sociedad, entre una y otra época. A resultas de ello, ni siquiera disponemos de una base a partir de la que evaluar las exigencias de inocencia o de culpabilidad expresadas en otros lugares o en épocas pasadas.

El compromiso y la libertad, así las cosas, significaban para Sartre algo muy preciso y moralmente neutral. Como carecemos de una base sobre la cual buscar o propiciar algún objetivo político o social en concreto, del que no podemos aducir argumentos universalmente válidos o aceptables, actuamos como lo hacemos por razones que no son intrínsecamente mejores ni peores que las de las personas que actúan exactamente al contrario que nosotros. Hacemos lo que podemos, no lo que queremos, como dijo Sartre. El compromiso pasa a ser no el medio para la obtención de un fin deseable, sino el fin en sí mismo[11]. La diferencia que hay entre quienes elegimos x y quienes eligen y es lisa y llanamente la diferencia que hay entre vencedores y vencidos en la lucha histórica. Para nosotros, x es lo correcto porque lo hemos elegido, y x será lo correcto, a ojos de la historia, si nosotros vencemos. Pero eso mismo podría haber sido cierto en el caso de y en otras circunstancias, por lo cual x no es mejor que y en un sentido más amplio.

Éstos eran los temas que en 1945 preocupaban a Simone de Beauvoir más incluso que a su compañero. La mayoría de sus preocupaciones se hacen eco de las del autor de *El ser y la nada*: el problema de la responsabilidad en un mundo absurdo, el carácter arbitrario de las alternativas morales, la naturaleza inherentemente insatisfactoria del compromiso y la elección. En las circunstancias reinantes en Francia durante la guerra, la mayor de las premisas de De Beauvoir era irreprochable: todas las elecciones que se les ofrecen a los individuos pueden llevarles a ser infieles a su profundo deseo de respetar la vida humana, a pesar de lo cual es preciso elegir. En el contexto de su negativa a firmar la petición de clemencia en el caso de Brasillach (escribía De Beauvoir en enero de 1945), se trata de una postura comprensible. Su premisa menor es algo menos sólida. No existe, según afirmó, realidad externa alguna por la cual pueda evaluarse semejante elección (con lo cual aludía a que no existen criterios universales para evaluar un acto humano). Así pues, concluía, la moralidad sólo puede consistir no en permanecer fieles a una imagen fija de nosotros mismos, sino en aspirar «a fundamentar el propio ser» en un acto o una decisión que dé a nuestra existencia, por lo demás contingente, la condición de lo necesario[12].

El problema de Kant, según Simone de Beauvoir, es que no hay modo de que podamos deducir a partir de máximas de justicia, de derecho o de verdad supuestamente universales cuál ha de ser el acto o la elección correctos en una situación determinada. Todo el que haya de adoptar una u otra postura en una

situación concreta «se coloca, por tanto, de partida más allá de la moralidad». Incluso si hubiera un acto adecuado o «bueno» que hacer, no sabríamos cuál es ese acto. Así las cosas, cuando nos comprometemos con la historia, cuando tomamos parte en la política, nos arriesgamos a cometer un error, a hacerlo mal. Las ideas de justicia o de ley aquí dejan de tener validez y ya no son monedas de curso legal, ya que la evaluación que de ellas se haga sólo podrá ser retrospectiva, y cuando actuamos no tenemos ni la menor idea de lo que nos ha de deparar el futuro, por lo cual desconocemos cómo se han de medir nuestras decisiones[13]. Se trata de una curiosa línea de razonamiento, toda vez que deduce de la dificultad de saber qué es lo correcto la conclusión de que deberíamos renunciar al esfuerzo por descubrirlo. Y aún resulta más opaco como ejercicio de razonamiento moral cuando caemos en la cuenta de que lo que se propone no es una relación de la imposibilidad de tener nunca la menor certeza, sino la afirmación de que la verdad (y, con ella, la justicia, la ley, etcétera) quedará determinada por los resultados. Ni siquiera es un planteamiento utilitario, ya que no propone criterios para evaluar las ventajas de uno y otro resultado alternativo.

Las implicaciones políticas de estos argumentos resultan evidentes por sí mismas. Tanto para Sartre como para Simone de Beauvoir, el reino kantiano de los fines sólo era concebible como resultado no de elecciones informadas moralmente, sino de la revolución. Esto no se deduce directamente de su metafísica, sino, más bien, de una evaluación pragmática de las opciones abiertas al pensador comprometido en un determinado momento de la historia. Aunque el compromiso en la vida pública era una necesidad inapelable si el escritor aspiraba a forjarse una existencia auténtica, el propósito de tal compromiso no debía ser otro que el de contribuir al surgimiento de un mundo en el que la condición de todos (incluida la del escritor), hasta entonces inauténtica, pudiera quedar superada. Por el momento, esto exigía que el intelectual se comprometiera y se opusiera a las cosas tal cual eran, no en nombre de un estado de la cuestión hipotéticamente mejor, sino, en gran medida, porque el acto mismo de la oposición no sólo iba a liberar al intelectual de las incomodidades de una existencia contingente, sino que también cambiaría las reglas del juego existencial.

En la configuración política de la Francia de posguerra, todo este planteamiento apuntaba de manera inevitable hacia el marxismo, y por tanto hacia el comunismo. Debe quedar claro que no se debió a que el

existencialismo al estilo sartriano fuera intrínsecamente afin al marxismo; de hecho, ambos supuestos eran incompatibles en términos puramente lógicos. Ello fue debido a que compartían por el momento un enemigo común, un lenguaje en cierto modo superpuesto, una afinidad en la negación de la legitimidad del presente en nombre de las exigencias del futuro. Las muy reales diferencias de pensamiento que aún quedaban en pie sirven para explicar la continuada reticencia de casi todas las figuras filosóficas de peso en Francia a la hora de afiliarse al Partido Comunista: ni siquiera tras 1949, ni siquiera tras la creciente insistencia de Sartre y de otros sobre la necesidad de respaldar al «partido obrero» a despecho de cualquier otro considerando, se produjeron afiliaciones por el comunismo en sí, y si las hubo fue por otras razones. Esto, sin embargo, fue síntoma de debilidad, no de fuerza. Sartre, Beauvoir y Merleau-Ponty podían defender el compromiso y las actitudes políticas radicales, pero a la hora de explicar la sustancia programática y táctica de ese planteamiento dependían totalmente de un conjunto de criterios filosóficos e ideológicos por completo diferentes.

Estas inadecuaciones los expusieron desde el primer momento a críticas muy perjudiciales, dañinas en sentido estrictamente formal, ya que no impidieron que muchos de sus lectores, entonces y en lo sucesivo, considerasen su enfoque persuasivo y atrayente. El propio Sartre, por mera inadvertencia, señaló uno de los puntos flacos más evidentes de su pensamiento ya en 1945: Francia tendría que haber presentado batalla en 1940, escribió; el futuro era imprevisible, y nadie podría saber si Alemania iba a ganar a la postre, si los rusos iban a entrar en guerra, etcétera. La cuestión era que uno debía hacer lo correcto sobre la base de lo que sabía en el momento de hacerlo[14]. Del mismo modo, en sus reflexiones sobre el colaboracionismo, Sartre defendió con vehemencia los ideales de la resistencia: los valores de la libertad son ideas que las personas pueden defender y de hecho defienden sinceramente, mientras que los motivos de los colaboracionistas han de ser insinceros. Esto se halla en conflicto directo con todo el tenor del razonamiento existencialista, pues ¿cómo, según la filosofía de Sartre, iba a «saber» un ciudadano francés de 1940 qué era lo adecuado? ¿Por qué no ha de ser la elección del colaboracionista tan auténtica como la del resistente, toda vez que la meta que cada cual persigue es, según se dice, irrelevante? Y, habida cuenta de que la filosofía de Sartre niega la existencia de criterios universales de medición moral, ¿cómo podríamos afirmar jamás

que el compromiso de uno es mejor o peor que el de otro?[15].

Aunque cada cual a su manera, Raymond Aron y Albert Camus identificaron la esencia de esta contradicción. El existencialismo, comentó Aron, no puede invocar la concepción hegeliana de la historia en defensa de actos que son por lo demás cuestionables; tampoco propone un fundamento para creer en la visión de la racionalidad histórica, de la necesidad, sobre la cual Hegel (y el primer Marx) basó sus argumentos[16]. Tres años más tarde, en una carta ya famosa, Camus incidió en ese mismo punto elemental: ¿cómo es posible justificar la violencia, o negar la aplicación de los criterios universales de la justicia y la verdad, si uno no cree en la certidumbre (e incluso, en principio, en la probabilidad) de que la historia se ponga a su servicio y le proporcione metas alcanzables, que den sentido pleno a los crímenes del pasado?[17]. Tanto Aron como Camus respondían así a las versiones posteriores, mucho más abiertamente politizadas, del pensamiento de Merleau-Ponty y de Sartre, aunque sus críticas restrictivas también se aplican a los escritos de los primeros años de la posguerra. Si Sartre hubiera sido capaz de compartir la posición extrema de un Georges Bataille, quien había propuesto una revuelta contra todas las reglas, incluidas las de la lógica, habría tenido una consistencia mucho mayor. Sin embargo, Bataille era consistente precisamente porque había mantenido la misma actitud que antes de la guerra, que se fundamentaba en una revuelta contra todas las constricciones de la historia misma, una denegación mucho más exhaustivamente nietzscheana de todos los sistemas de valores[18]. El intento por parte de los existencialistas de hallar la cuadratura del círculo los dejó en una situación sin solución posible.

La escuela de la filosofía francesa de posguerra también se encontraba atribulada por un dilema adicional, abordado —que no resuelto— por Simone de Beauvoir. Las personas que han contraído un compromiso ostensible con la paz, la libertad y cualquier otra idea de la justicia, ¿cómo afrontan la cuestión de la violencia, de las restricciones, de la injusticia manifiesta? Carentes de un punto de Arquímedes, se vieron impulsados a preguntarse, acerca de estas cuestiones, si estaban o no al servicio de la historia, si eran o no «progresistas». Sin embargo, no sólo no se da jamás una respuesta clara a tales interrogantes, sino que además suenan incómodamente como esa clase de preguntas que se formulaban a propósito del fascismo los intelectuales de los años treinta. Entre las afirmaciones sartrianas de la virtud de la «unicidad», del «grupo en fusión» —por emplear un término corriente en años posteriores

— y la idealización fascista de la unidad y la comunidad, quedaba espacio de sobra para la confusión[19]. Y cuando Merleau-Ponty defendía la violencia «progresista», ¿qué seguridad podía tener de estar diciendo algo fundamentalmente distinto de lo que decían los primeros fascistas radicales al hablar de la «violencia terapéutica»? Una vez excluidas la intención y la evaluación moral, todas estas cuestiones pasan a ser terreno resbaladizo. Al final, todo quedó reducido a una mera elección de bando; después de 1945, los intelectuales partidarios de la violencia y la unidad con las masas estaban en la izquierda. Pero esto en realidad sólo vino a ser equivalente de un intercambio del catastrofismo agresivo de los años treinta por una suerte de lirismo revolucionario. No hubo nada estable en este desplazamiento; por tanto, nada pudo garantizar que la «autenticidad» recién encontrada de los intelectuales significara mucho más que la mera disponibilidad para un cambio de otra índole.

La fragilidad de su posición, la sensación de que la membrana que separaba la autenticidad del existencialismo de la mala fe de los fascistas era demasiado fina, formó parte de lo que llevó a los intelectuales de posguerra a posturas aún más radicales, una suerte de desmesura epistemológica. Así se explica su incapacidad de dedicarse de lleno al compromiso, de asumir el riesgo de comprometerse en cuestiones éticas o políticas que pudieran ponerlos en conflicto con su única fuente de legitimidad, la fuerza de la historia encarnada en los movimientos de masas de la izquierda más dura. Similar explicación puede resultar de utilidad en la comprensión de la actitud correspondiente, no menos complicada, de los católicos de izquierdas.

El círculo de pensadores afines, aglutinados en torno a la revista *Esprit* y a la editorial Le Seuil, estuvo definido por dos rasgos intelectuales sobresalientes. El primero era la preocupación, en algunas ocasiones obsesiva, por la renovación. Al contrario que Sartre, Aron y el equipo de *Les Temps Modernes*, estos católicos de inclinaciones izquierdistas eran en su mayoría figuras marginales, geográficamente en algunos casos (Mounier era de Lyon), aunque tal vez de manera más importante por sus recursos culturales, por lo que no dieron a su comunidad una confianza equiparable a la que tenía la élite parisina de los estudiantes de l'ENA. Para ellos, la renovación suponía en cierto modo una suerte de limpieza cultural de la propia casa.

Apoyándose en el lenguaje de los años treinta, aunque dándole fuerza adicional con las circunstancias de 1944, imaginaban, como dijera Domenach, «la alianza de una espiritualidad limpiada con la energía concreta de la revolución política»[\[20\]](#). Se hizo hincapié en la *pédagogie de l'homme nouveau*, versión actualizada del énfasis que puso Mounier en los años treinta en «una nueva Edad Media» (concepto prestado por Nicholas Berdiaiev, en el cual se hallan casi todas las fuentes del «personalismo»). El primer manifiesto que hizo Mounier de sus objetivos después de la liberación capta francamente bien tanto el estilo como el tenor de este nuevo ánimo católico:

Nuestra tarea no consiste en rehacer una revolución ya alcanzada, ni es tampoco la salvación de los valores espirituales existentes, sino en suprimir y en sobrepasar de una manera progresiva, con la claridad que deviene del paso del tiempo, una espiritualidad estancada y una sociedad anacrónica, y contribuir al surgimiento, a su debido tiempo, de uno de esos periódicos despertares que tan salutíferos son tanto para el corazón de los hombres como para sus propias instituciones[\[21\]](#).

La segunda de las preocupaciones giraba en torno a la necesidad de ser realistas, de evitar lo que se consideraba la tentación de recaer en un estilo católico, pero tradicional, de abstracción, de moralización y de idealismo. Al igual que Sartre y sus amigos, Mounier y sus colegas habían experimentado «la historia», y no deseaban quedarse atrás. Este deseo de estar en primera fila al coste que fuera con respecto a su comodidad espiritual iba a ser equivalente, en no pocas ocasiones, a un enfoque casi posternado ante la historia misma, ante la violencia concurrente en su desarrollo. En el mismo texto que ya he citado, Mounier concluía que era imposible evitar sentirse herido ante la visión de la violencia, la venganza, la tosquedad de la justicia, aunque «en su reacción ante las brutalidades revolucionarias, el hombre civilizado se halla demasiado absorto cuando contempla a los malhechores [*les mauvais garçons*]»[\[22\]](#). En su editorial de marzo de 1948, en el que de un modo más bien velado dio su visto bueno al golpe comunista de Praga, Mounier volvió a señalar que la sensibilidad puede sentirse un tanto dolida por el tenor aparentemente antidemocrático con el que algunos se apoderan del poder. No obstante, el progreso tenía un precio: «Aquí no abogamos por ninguna clase de pureza ideal en la política. Los primeros puentes de cemento que ahora tanto admiramos ofendieron la sensibilidad de los ciudadanos cuando se empezaron a construir»[\[23\]](#).

A buen seguro, el lector ya habrá reparado en cierta similitud existente entre Mounier y el círculo de Sartre cuando se trata de afrontar los acontecimientos políticos moralmente ambiguos. No se trata de una coincidencia[24]. Al igual que Merleau-Ponty y otros, los autores de *Esprit* se esforzaron lo indecible en los primeros años de posguerra para construir un puente, en este caso entre su versión de la ética católica y la versión que los comunistas proponían de Marx. En efecto, después de Maurice Thorez, Mounier fue el paladín más destacado, en toda la nación, del acercamiento entre ambas partes. Aunque una hipotética unión doctrinal iba a resultar inviable, *Esprit* desde antaño albergaba la ilusión de un comunismo transformado, desprovisto de sus hábitos totalitarios, de espíritu resueltamente revolucionario. Durante buena parte de 1946 acusó incluso al PCF de incurrir en un fervor insuficiente en sus prácticas diarias. Si los comunistas tenían un punto flaco, a juicio de los colaboradores de *Esprit*, éste era solamente que sus admirables valores políticos carecían del respaldo correspondiente en un concepto elevado de la vocación humana, como sólo la fe puede introducir[25].

Sin embargo, para los demás, Mounier y sus colegas se sintieron arrastrados hacia el PCF y hacia su movimiento internacional de una manera poco menos que irresistible. El discurso antiburgués, anticapitalista y antimaterialista de los inconformistas de los años treinta pareció hallar un eco reconfortante en el lenguaje del comunismo, y no cabe ninguna duda de que la posterior admiración que algunos católicos iban a manifestar por el estalinismo en la primitiva Europa del Este fue una excrecencia de este deseo de ver en la revolución asiática de Lenin un nuevo inicio[26]. Por si fuera poco, Mounier, al igual que otros católicos, pudo hallar en el comunismo, si es que allí quiso buscarlo, el interés cristiano por los pobres, por los que sufren: «Así como el cristiano nunca abandona al pobre, el socialista tal vez nunca abandone al proletariado sin utilizar su nombre en vano»[27]. Pudo incluso llegar a decirse, aunque para ello necesitara un mayor esfuerzo, más voluntad e imaginación, que el comunismo al menos poseía el potencial de formar una comunidad más «personalista», en la que el individuo en tanto persona tuviera mayor importancia que en el capitalismo, y en donde la democracia fuera por tanto más «auténtica» (término que es de largo la palabra clave de la década) que en las sociedades liberales y burguesas.

La relación de simbiosis entre comunismo y catolicismo tal como se dio en Francia ha merecido comentarios de muchas personas. Algunos intelectuales

comunistas muy destacados comenzaron por ser católicos practicantes y activos; algunos en particular, caso de Louis Althusser en el *khâgne*[28] de Lyon, comenzaron por ser discípulos de Jean Lacroix, una de las estrellas señeras en la galaxia de *Esprit*[29]. Sin duda, ese desplazamiento fue siempre natural, tanto en el plano puramente epistemológico como en el sociológico, ya que ambos extremos representaban visiones del mundo que eran pesimistas en lo referente a la humanidad, pero optimistas en lo tocante a la historia, y ambos eran antagónicos de la tradición republicana francesa. Raymond Aron tal vez tuviera razón al señalar en qué medida estaba moralmente confundida la oposición «espiritual» de Mounier frente al liberalismo, en su «anti-comunismo»[30], si bien había una razón que todo lo superaba a la hora de explicar esta actitud, una razón muy cargada de peso en aquella época. Mounier y algunos de sus colegas (en contraste, por ejemplo, con Jacques Maritain) habían puesto inicialmente sus esperanzas en la «revolución» de Vichy, por lo cual nunca se sintieron del todo a sus anchas con el espíritu resistente de los católicos de izquierdas que iban a formar en su momento el MRP. De hecho, su hostilidad frente al MRP, que se prolongó durante toda la IV República (manifestada por parte de personas aún más amargadas por las prácticas colonialistas de los ministros del MRP), fue parte de un patrón de hostilidad más amplio ante la política en general. Mounier y muchos de los colaboradores de *Esprit* estuvieron siempre a favor de un estilo agresivo, de constante exhortación, con el cual se exigían y exigían a sus lectores toda suerte de públicos compromisos, aunque al mismo tiempo se mostraban a menudo reticentes ante los pactos y los defectos propios del partidismo y de la política parlamentaria[31]. Sólo podían coaligarse con los comunistas, al menos en el plano moral, ya que el PCF (como el propio partido comunista se encargó de recalcar) no era un partido como los demás.

Además, Mounier y muchos de sus contemporáneos no tenían la conciencia tranquila. A pesar del esfuerzo constante por dar una mano de cal al recuerdo de 1940 mediante el número de la revista publicado en enero de 1945, y de nuevo con una obra colectiva publicada ese mismo año[32], el problema nunca llegó a resolverse del todo. El deseo de hallar algo positivo en el régimen de Vichy había durado mucho más allá de la aplicación del primer Estatuto de los Judíos, lo cual es significativo si se piensa en las prioridades morales de *Esprit*; y aun cuando Mounier pudiera señalar una protesta que expresaron en contra del *Jud Suss* y de la reedición de un artículo de Péguy

sobre los judíos (ambas de 1941), lo cierto es que a este grupo le costó un tiempo tortuosamente dilatado desgajarse por completo y de forma definitiva del régimen de Pétain. Estas críticas y censuras han de aplicarse con tiento; algunos de los colaboradores que tuvo *Esprit* durante la posguerra habían pasado los últimos años de la ocupación en la resistencia, o bien deportados[33]. Pero fue pese a todo Mounier quien marcó el tono. Y Mounier, al igual que Sartre, no pasó una «buena guerra».

Esto no les ahorró ni a él ni a la mayoría de sus colaboradores el hacer gala de un tono de marcada superioridad moral, caracterizado por una exagerada confianza en sí mismos no pocas veces insufrible. Presente desde el primer día, esta realidad empezó a ser mucho más acusada hacia 1950, cuando los católicos de izquierdas se desvivían por seguir siendo anti-anticomunistas a despecho de las atrocidades comunistas en constante aumento en la Europa del Este (véase capítulo 5). Según rezaba su argumento, nosotros no tenemos que elegir entre comunismo y anticomunismo, entre optimistas y pesimistas: «Contra el pesimismo tenemos la fe. Contra el optimismo, la áspera realidad de la injusticia»[34]. En cuestiones tan controvertidas como la actitud que era preciso adoptar con respecto a Tito, no adoptamos postura: no somos titoístas ni antititoístas. Ésa no es nuestra querrela. Este punto de vista podría haber resultado creíble si hubiera formado parte de una visión moral de mayor amplitud, en la cual no desempeñaran ningún papel las disputas internas de los comunistas. Pero lo cierto es que se aplicó con una falta de interés digna de Pilatos en prácticamente todas las ocasiones surgidas. Incluso después de las revelaciones de David Rousset sobre el «universo *concentracionario*» de la Unión Soviética, Jean-Marie Domenach fue capaz de darse un aire de superioridad moral manifiestamente desinhibido. «Nosotros —anunció— somos neutrales en tales discusiones; nosotros no tenemos que elegir un bando u otro»[35].

La negativa a «elegir un bando u otro» es lo que definió realmente al círculo de los espiritualistas de *Esprit* durante estos años. Y fue asimismo lo que provocó una cólera previsible en algunos sectores de la comunidad intelectual católica. François Mauriac describió a Mounier (y a Claude Bourdet) en 1947 tachándolos de maniacos de la pureza, lo cual da a entender que un cierto aire de Savonarola no es del todo inapropiado para definirlos[36]. Bernanos calificó *Esprit* como «la retaguardia católica», cosa que a Mounier le resultó particularmente hiriente. Lo que era especialmente irritante en el tono

empleado por *Esprit*, y en la incuestionable influencia que ejercía la revista dentro de la comunidad intelectual, era que se las ingeniaba para estar, por así decirlo, en misa y repicando: sacaban tajada de unas credenciales impecablemente progresistas, al tiempo que afirmaban ser espiritual y políticamente distintos de sus aliados políticos, amén de no reconocer ninguna responsabilidad en las prácticas de éstos. A Mounier nunca se le podría acusar de ser, como dijo Jean Paulhan de Louis Martin-Chauffier, «el cristiano interino» de los comunistas[37], aunque por esa misma razón era tanto más influyente y tanto más útil. La reiterada afirmación por parte de Mounier, en el sentido de que le importaban ante todo la justicia y la espiritualidad y las más elevadas virtudes cristianas, dio sin duda un cariz más gravemente perjudicial a su fracaso en la intentona de hablar con una voz coherente a lo largo de la purga de posguerra. Pero esto no fue algo privativo de Mounier: otros, incluidos algunos protestantes como André Philip y Denis de Rougemont, quisieron decir poca cosa en aquellos momentos. Algunos periódicos de los tiempos de la resistencia, como *Témoignage Chrétien*, tampoco guardaron en secreto su deseo de que se les relacionase sin ambages con la izquierda, al margen de las dificultades que esto plantease a las conciencias más delicadas de su propio grupo.

La importancia de Mounier radicaba en su capacidad de exponer ante los franceses la situación en que se hallaban en términos aparentemente sencillos, en blanco y negro, para lo que empleaba los recursos retóricos ideados para subrayar la necesidad de un cambio completo, de una renovación moral con todas sus consecuencias. Ahora bien —y éste es el vínculo más asombroso entre la intelectualidad laica y religiosa de la época—, Mounier también rehusó construir, o tal vez fue incapaz de ello, cualquier clase de fundamento ético sobre el cual sus colegas católicos e intelectuales, por no hablar del resto de la nación, pudieran elegir y explicar, condonar o condenar las acciones realizadas por todos aquellos que los rodeaban. El resultado de todo ello fue un vacío ético que se llenó de ruido. En una situación tan poco halagüeña, la Francia posterior a Vichy trató de generar alguna clase de debate en torno a la justicia, el mal y la delincuencia política. No es de extrañar que los resultados distaran mucho de ser edificantes.

Ésta, así pues, es la cuestión. Erraremos el tiro si mantenemos una idea académica e idealizada de la ley. La ley positiva, al igual que las filosofías

y las civilizaciones, nace, crece, se desarrolla y muere.
EMMANUEL MOUNIER

La *épuration*, como ya hemos visto, planteó cuestiones inquietantes. ¿A quién se pretendía castigar? ¿Sobre qué base? ¿Con qué fin? El vocabulario ético y filosófico de la intelectualidad comprometida en la Francia de posguerra apenas ofrece ninguna ayuda en este sentido, ya que tiende, por el contrario, a confundir y, en definitiva, a sepultar tales dilemas en crónicas globales de la condición humana, que dejan todas las cuestiones de precisión moral y legal en manos del tribunal de la necesidad o al albur del juicio de la historia. Con todo y con eso, la cuestión de la justicia no se podía pasar por alto; al contrario, dio pie a discusiones muy acaloradas a lo largo de los primeros tiempos de la IV República. Los desacuerdos más intensos y, a la postre, las conclusiones historicistas más radicales emanaron de la propia comunidad de los intelectuales católicos; por tanto, en lo que sigue, habrá que prestarles especial atención. Sin embargo, el problema en sí y la ambivalencia concurrente fueron universales.

Durante los últimos meses de la ocupación, y hasta comenzado el periodo inicial tras la liberación, la cuestión de la justicia aún formaba parte de una pugna mucho más amplia, en la que se trataba de derrotar al enemigo y de asegurar la libertad. Por ejemplo, en 1943 era evidente que el castigo, aun cuando fuera justo, ante todo debía ser veloz: «Allí donde la traición sea pública y reconocida como tal, las formas de la justicia han de reducirse a un mínimo estricto. La confirmación de la identidad seguida de la pena de muerte es la única clase de justicia posible para quienes fueron abiertamente agentes del enemigo y reclutasen tropas para él»[\[38\]](#). Todavía en marzo de 1945 era razonable que Julien Benda advirtiera al Gobierno de los riesgos que se corrían al aplazar el castigo de los colaboracionistas:

Siendo como es un gobierno de patriotas, debería haber castigado a los traidores tal como merecen. Si, a resultas del deber desatendido en que incurre el Gobierno, a los patriotas se les agota la paciencia y se toman la justicia por su mano, el Gobierno será responsable de todos los excesos a que dé lugar esa clase de justicia popular[\[39\]](#).

Aunque había algo excesivamente acalorado y un punto deshonesto en la amenaza implícita de Benda, no era del todo inverosímil, y éste, en el fondo,

tan sólo trataba así un tema al que el propio De Gaulle había dedicado abundantes meditaciones pocos meses antes. Si la purga se hubiera reducido a una política consistente en asegurar el mínimo necesario de retribución judicial, coherente con la necesidad de restaurar la República, sus críticos posteriores se habrían dado por satisfechos, o al menos eso aseguraron[40]. Pero no había de ser así.

En contraste con quienes, como Paulhan o Mauriac, sostenían que la justicia de posguerra debía aplicarse con moderación y sin rencor, algunos de los defensores más vehementes de la purga consideraban la ira y la venganza como algo positivo, viendo en ellas motivos incluso dignos de elogio. Es un error, según escribió Simone de Beauvoir, suponer que uno puede castigar sin odio. Sólo una respuesta nacida del odio puede alcanzar «una verdadera transformación de la situación que uno rechaza». En el acto de castigar a aquellos que a nuestros ojos habían obrado de un modo perverso, reconocemos la importancia de la acción libremente escogida: tanto la del criminal como la nuestra, que es un acto de retribución[41]. Simone de Beauvoir desarrolló este argumento en el transcurso de unos artículos publicados a los dos años de la liberación, y vale la pena señalar que ni ella ni sus amigos volvieron nunca a tratar este tema con la misma atención en años posteriores. Fue como si la cuestión de la justicia, para todos ellos, se hubiera resuelto de una vez por todas. Las ocasionales colaboraciones en *Les Temps Modernes* que trataron el tema de la justicia en años posteriores (y fueron pocas y muy espaciadas) sirvieron más para tranquilizar la conciencia del lector que para provocar ninguna reconsideración. Es cierto que en *Saint Genet* Sartre iba a confesar que la «acción moral», para nosotros hoy, es tan «inevitable como imposible», aunque esto constituyera una reiteración del dilema existencialista, no una reflexión sobre las dificultades éticas inherentes a la emisión de juicios morales[42].

Si lo que uno buscaba era la justificación o la excusa del castigo infligido a los propios enemigos políticos sobre una base menos enrarecida, la respuesta más evidente consistía en volver al argumento a partir de la necesidad revolucionaria. De esto existían muchos precedentes en la historia de Francia. Cuando Jules Monnerot se propuso, en 1947, trazar la distinción entre los juicios de escarmiento previamente amañados en tantos regímenes estalinistas y la condena que en la posguerra se impuso a Pétain y Laval, la clave de arco de su argumentación fue la afirmación de que éstos habían sido condenados, en

efecto, por tribunales revolucionarios, aunque sobre la base de los hechos y los crímenes cometidos, no a partir de confesiones forzadas. Dicho de otro modo, un tribunal revolucionario era fuente de legitimidad judicial siempre y cuando emitiera su veredicto de acuerdo con las reglas aceptadas del proceder y las pruebas aducidas[43]. Sin embargo, por bienintencionada que fuera, la postura de Monnerot era difícilmente sostenible. A fin de cuentas, si un tribunal revolucionario se consagra a la emisión de un veredicto, precisamente en lo que por definición ha de ser un momento en el que todo fluye sin cesar y las dispensas políticas anteriores ya no son aplicables, ¿por qué va a estar maniatado por fórmulas legales que los propios revolucionarios consideran excrecencias heredadas del Antiguo Régimen? La experiencia de la historia de Francia daba a entender que las limitaciones impuestas sobre el abanico de los métodos abiertos a la «justicia revolucionaria» eran difíciles de fijar y más difíciles aún de aplicar de manera coherente.

Emmanuel Mounier comprendió este aspecto, y su aportación a esta discusión, junto con la de otros miembros del grupo de *Esprit*, se cuenta entre los escritos más significativos que produjo este periodo. En 1944, *Esprit* adoptó una posición tan dura y realista en esta cuestión como la de *Les Lettres Françaises*. Al igual que Benda, Mounier arrancó a partir de la afirmación de que sería impropio políticamente incurrir en una moderación excesiva. Uno podía ser un «amante de la justicia» y oponerse al abuso de poder y a muchas otras cosas, pero tales reacciones incurrían en el riesgo de aislar al intelectual bienintencionado del «destino general de la era en que nos encontramos y de la comunidad que, para bien o para mal, nos engarza con todos los que participan en ese destino»[44]. Ahora bien: al contrario que los intelectuales laicos congregados en torno a Sartre, Mounier no se contentó con ofrecer una disculpa por los excesos de la purga para pasar entonces a ocuparse de otros asuntos. El problema de la justicia parece que le obsesionaba, incluso le planteaba problemas de conciencia, de cumplimiento del deber, a los que regresó de manera constante durante los años que van de 1946 a 1950. En el transcurso de 1947, con ocasión del juicio de Nikola Petkov en Bulgaria (el primer juicio de escarmiento del que se informó ampliamente, y que en Francia suscitó una gran polémica), Mounier escribió dos influyentes artículos con los que pretendía reabrir el debate en torno a la «justicia política» y demostrar que el contexto de la Europa del Este era equiparable al de la Francia de la liberación[45].

En contraste con Monnerot y otros, Mounier fue muy crítico con el modo en que se llevaron a cabo los juicios durante la época de la liberación. Acusar a aquellos hombres al amparo del artículo 75 del Código Penal vigente por la comisión de delitos contra la «seguridad exterior» del Estado equivalía a disminuir tanto el sentido de sus actos como la originalidad de las circunstancias que prevalecían en la posguerra[46]. El fracaso a la hora de poner en marcha lo que él llamaba «tribunales políticos» y definir de manera novedosa y abierta los delitos políticos del momento era precisamente la razón por la cual los juicios habían sido insatisfactorios y su resultado estuvo «poco y mal adecuado al propósito que se perseguía». ¿No habría sido honesto, además de mucho más útil, reconocer que hay una hora para la justicia y una hora para la violencia? Las fases de violencia, al entender de Mounier, son necesarias para recargar en la sociedad la energía creativa que ha perdido su *élan* (ímpetu) y ha caído en mero formalismo. Como modelo de esta justicia revolucionaria, Mounier recurrió una vez más a la década de 1790 y a los argumentos de los jacobinos radicales.

Mounier comenzó por citar con evidente aprobación los discursos de Robespierre y de Saint-Just sobre la cuestión de la culpabilidad de Luis XVI. El 13 de noviembre de 1790, Saint-Just dijo a propósito del rey: «Estamos aquí no tanto para juzgarlo, sino más bien para combatir contra él [...]. No es posible reinar desde la inocencia: es un absurdo manifiesto. Todo rey es un rebelde y un usurpador. ¿Qué relaciones de justicia puede haber entre la humanidad y los reyes?». De Robespierre tomó prestada parte del discurso del 2 de diciembre de 1792, en lo relativo al inminente juicio del rey: «No hay juicio que sea preciso celebrar [...]. El juicio de un tirano es la insurrección; su veredicto, el desmoronamiento de su poder; su castigo, el que exige la libertad del pueblo». Para rematar su intención Mounier concluyó con el famoso resumen que hiciera Robespierre de la fuente de la legitimidad revolucionaria, pronunciado en febrero de 1794: «El gobierno de la Revolución es el despotismo de la libertad sobre la tiranía».

La intención de Mounier está bastante clara. En una situación revolucionaria, el interés público (en el sentido de Saint-Just) ha de primar por encima no sólo del interés individual, sino también de cualquier concepción preexistente de la justicia o la ley. Si la revolución es un movimiento en busca del bien universal, y para Mounier éste era ya un axioma, no puede existir una constricción previa que sea de veras concebible: «Si el

hombre individual está hecho para instaurar una universalidad viviente entre las comunidades humanas, la justicia general puede primar sobre la justicia particular cada vez que este movimiento hacia lo universal así lo precise»[47]. El defecto de la «justicia individual» tal como la defendían hombres como Mauriac, escribió, estriba en que se hace eco de la obsesión liberal por «el individuo aislado y abstracto». La tarea de quienes soportan la responsabilidad pública consiste en defender la justicia «de la colectividad amenazada».

Al aspirar a establecer lo que él llamaba el delito de *lèse-peuple*, Mounier iba a construir un puente significativo entre la experiencia doméstica reciente y los desafíos más candentes del momento en el extranjero. La analogía con 1793 apuntaba a dos clases de conclusión. En primer lugar, cuando se ha establecido un nuevo orden social, el antiguo orden, el Antiguo Régimen y sus élites son por definición «culpables». Así, los «delitos» de Pétain y sus colaboradores no necesitaban demostrarse, de acuerdo con la ley existente; el colaboracionismo era un delito en virtud del resultado mismo de la guerra, aunque sólo iba a serlo si la posguerra se tomase en serio su responsabilidad de cara a la renovación política y espiritual. La *épuration* había fracasado en Francia, concluyó Mounier, porque los franceses habían dejado pasar de largo su gran ocasión de transformar la sociedad. Así pues, no había existido una verdadera oportunidad para impartir la justicia revolucionaria, y los juicios de la liberación fueron un fracaso y un fraude.

Sin embargo, la segunda conclusión de Mounier fue mucho más importante a su entender. Bastante negativo es que nosotros, los franceses, hayamos perdido una oportunidad; por tanto, no debemos fallar a la hora de apoyar a otros que aún tienen a su alcance esa misma oportunidad. Por eso escogió la ocasión que le presentaba el juicio de Petkov para ampliar su visión de la justicia revolucionaria hacia una prescripción de cara a la política contemporánea. Nuestra época, reconoció, parece ser una en la que se atribuye un valor reducido a la vida humana, lo cual por fuerza ha de ser causa de pesar. Pero hay ocasiones, siguió insistiendo, como fueron las de 1793, 1944 y el momento presente (escribía en 1947), en las que «la muerte de una persona condenada por motivos políticos parece sociológicamente ineludible». Y, si es ineludible, es justificable. ¿Por qué? Pues porque, según concluye Mounier, «la autoridad política tiene derecho a su legítima defensa. La única discusión ha de versar sobre la legitimidad de la autoridad, la seriedad de la amenaza y el carácter

público de las actividades ilícitas que se hallan en tela de juicio»[48].

Las cláusulas condicionales no son de mucha ayuda: para Mounier, la legitimidad era un producto de la revolución; eran los comunistas búlgaros, por tanto, quienes tenían que determinar si se hallaban sujetos a una amenaza, y si cualquier actividad personal tenía en aquellos momentos una dimensión pública. Petkov era tan culpable como Laval, y como Luis XVI, y precisamente por las mismas razones. Si tales asuntos causaban incomodidad entre los intelectuales occidentales, si todo aquello parecía una justicia de cuño más bien extraño, en el fondo era lo que cabía esperar: la violencia de una justicia revolucionaria se «ejerce en un terreno incierto, previo a la reflexión, y está al servicio de un orden recién nacido, en contra de un formalismo agotado, con el afán de hallar una suerte de racionalidad renovada». En cuanto a la sensibilidad herida de sus colegas católicos, Mounier resumió así su postura:

Cuando Mauriac denuncia el «atentado permanente» de una tierra sin justicia, está animando a sus lectores a creer que un abismo, el que separa la civilización de la barbarie, la igualdad del fervor sectario, se ha abierto entre la justicia de ayer, una justicia de balanzas, armiño y hombres buenos, y los asesinatos políticos de hoy. Pero sea cual fuere el apoyo que tal punto de vista pueda hallar por desgracia en las acciones arbitrarias y desatinadas que desfiguran lo más legítimo de la ira pública, es profundamente erróneo en su planteamiento elemental.

Según esta visión, no es de extrañar que no quedara espacio para la caridad. La caridad, para Mounier y sus colegas, era una cuestión privada que nada tenía que ver con la administración de la justicia. Cuando Mauriac señaló en abril de 1946 que aún había personas encarceladas por colaboracionismo que no habían cometido ningún crimen, y que éste era un claro ejemplo de injusticia, no de caridad, su llamamiento cayó en oídos sordos, ya que el sentido que se adhería al término *justicia* se había desplazado entonces a una distancia considerable[49]. La postura que tomó *Esprit* en diciembre de 1944 no iba a experimentar alteraciones durante estos años: sólo los místicos evocan «la caridad cristiana», «el perdón cristiano». Hacer una cosa así es lo mismo que confundir «problemas relativos a las actitudes internas, de naturaleza espiritual, con exigencias políticas, que son autónomas»[50]. *Politique d'abord...*

La crónica historiada de la justicia que proponía Mounier implicaba el

tratamiento de las circunstancias de la posguerra en Francia como algo radicalmente nuevo (o bien entrañaba la afirmación de que debieran haber sido nuevas, y que de hecho lo habrían sido siempre y cuando no se hubiera abortado la revolución de 1944). Esto puso a muchos intelectuales en una postura intrínsecamente contradictoria, ya que la mayoría había dejado constancia, después de 1945, de sus lamentos ante el fracaso que se dio en Francia en el intento de cambiar y criticar el retorno de la III República disfrazada de IV República. Sin embargo, durante los meses inmediatamente posteriores a la liberación esta contradicción aún no era ni mucho menos aparente, ya que los defensores de una justicia revolucionaria, de «una nueva legalidad», apremiaban para que se produjeran los cambios que cumpliesen plenamente sus exigencias y dieran viabilidad a sus reclamaciones. El concepto de *nueva legalidad* se trató como algo poco o nada problemático no sólo entre los escritores de *Esprit*, sino también por parte de Camus, quien urgió la implantación de una nueva idea de justicia en lo que concebía como una organización de la sociedad diferente y «colectiva»[\[51\]](#). Esta nueva legalidad había de ser resultado (y garante) de lo que Simone de Beauvoir llamaba «nuevos valores, creados e impuestos en el transcurso de estos años»[\[52\]](#). Hay algo pavorosamente ingenuo en este planteamiento (estos valores podrían ser nuevos para ella, pero la mayoría poseía un historial ético ya dilatado), aunque esto no debería llevarnos a subestimar la posición que representaba: autorizaban una visión de la justicia y de la ley que iba a desempeñar un papel importante en el pensamiento de posguerra. Las referencias a la «justicia abstracta» funcionaron de modo similar al rechazo de la «sociedad burguesa», como encantamientos protectores contra una conciencia moral hiperactiva[\[53\]](#).

En opinión de François Mauriac, Francia era en 1947 una sociedad acostumbrada a la injusticia, a los defectos incluso de los tribunales de mayor entidad[\[54\]](#). Tal vez no fuera ésta una opinión compartida por muchos en esa misma forma, aunque la desilusión con la jurisprudencia encargada de llevar a cabo la purga estaba muy extendida. La llamativa contradicción que se daba entre las distintas sentencias impuestas por crímenes aparentemente similares habían hecho cundir el cinismo entre la población, e incluso los intelectuales más radicales de la resistencia albergaron bastantes dudas. Al comentar a finales de la década la puesta en libertad de Georges Claude (condenado a cadena perpetua en 1945) y la reducción de pena otorgada a Béraud, Claude

Bourdet se preguntó con acritud por qué se habían tomado la molestia de condenar a muerte a Brasillach, cuyos crímenes no eran más graves que los de aquéllos. Y si Béraud y otros de su misma cuerda eran ahora merecedores de compasión, ¿en qué nos convertía una cosa así, si cinco años antes habíamos exigido la ejecución de sus colegas?[55]. Para esta pregunta retórica no existía una respuesta cómoda, y ésa fue la razón de que muy pocos la formularan. La comunidad intelectual prefirió, por el contrario, y en bloque, apartar la atención del insatisfactorio recuerdo de la *épuration* en Francia y concentrarse en otros pastos más frescos, sitios naturalmente en el extranjero, con la idea de que una nueva justicia podría aplicarse sin *arrières-pensées* y al coste de un riesgo mínimo.

No cabe duda de que el debate sobre la justicia, e incluso la defensa de la «justicia política», se había abordado siempre con precauciones extremas. De todos los implicados, fue precisamente Sartre quien señaló de manera correcta, aunque falta de consistencia, que «sólo el presentimiento de la justicia nos permite sobresaltarnos ante las injusticias concretas». Incluso Mounier insistió en que la más revolucionaria de las justicias ha de someterse a ciertos criterios mínimos de verdad:

No hay situación en el mundo que pueda justificar que quienes detentan el poder organicen tramas inexistentes para perseguir a los inocentes, que falsifiquen los juicios para lograr un efecto aterrador, por saludable que pueda ser. Una justicia revolucionaria es una justicia rigurosa y expeditiva, pero ha de ser ante todo justa[56].

Con todo y con eso, a falta de una idea clara de lo que debiera significar ese concepto de la justicia, ni Sartre ni Mounier tendrían defensa que proponer frente a las rudas afirmaciones de la «justicia revolucionaria» en sus formas más toscas y modernas. Al igual que Jean Lacroix, afirmaron haber hallado en la Francia de Vichy un conjunto de circunstancias que convertían un «delito de opinión» en un «delito objetivo de traición»[57]. Para pasar de ahí a la idea de «traición objetiva» sólo había que dar un pequeño paso, un paso frente al cual no cabían recursos. Las implicaciones lógicas de tal elisión fueron manifestadas claramente y en público, sin ninguna ambigüedad, por Karel Bacilek, sólo que en otro momento y en otro lugar. El 17 de diciembre de 1952, tras el juicio contra Slánsky, informó al Congreso Nacional del Partido Comunista de Checoslovaquia y dijo que, ante todo, había que ser muy claro:

«La cuestión relativa a quién sea culpable y quién inocente la decidirá al fin y a la postre el partido con ayuda de los organismos de la Seguridad Nacional»[\[58\]](#).

SEGUNDA PARTE

LA SANGRE DE LOS OTROS

CAPÍTULO 5

JUICIOS DE ESCARMIENTO TERROR POLÍTICO EN EL ESPEJO DE LA EUROPA DEL ESTE, 1947-1953

Ils commencent ici par faire pendre un homme et puis ils lui font un procès.

Aquí, a un hombre primero lo ahorcan y después lo juzgan.
MOLIÈRE

A finales de los años cuarenta, la información sobre la vida en el sistema estalinista estaba disponible para quien quisiera consultarla. De hecho, ya desde mediados de los años treinta hubo un flujo constante de noticias y revelaciones sobre la Unión Soviética, seguido tras la guerra por informaciones aún más completas sobre la represión en los nuevos satélites europeos. Las memorias de tipo personal, los reportajes y las crónicas semioficiales habían aportado considerables detalles respecto a los campos de trabajos forzados, las deportaciones en masa y la realidad existente tras los juicios políticos[1]. Ya en un momento tan temprano como es 1935, al hablar con escritores prosoviéticos en París, Denis de Rougemont se sorprendió ante la presteza con que reconocían la existencia de los campos de castigo en la Unión Soviética, que excusaban por ser parte de «la dialéctica de la historia», o bien minusvaloraban, restándoles importancia, por ser sacrificios que valían la pena a cambio de «una idea tan grande y tan hermosa»[2]. Las revelaciones de finales de los años cuarenta, por no hablar de las correspondientes a una generación posterior, sólo fueron novedades en el sentido de que algunas personas sólo entonces quisieron darse por enteradas por primera vez.

En este complejo de datos turbadores, los juicios de Moscú entre 1936 y 1938 habían ocupado el lugar más destacado. Antes incluso de la publicación del *bestseller* de Arthur Koestler, *Tinieblas a mediodía*, hubo ya algo inquietante y fantasmagórico en esas joyas judiciales. En la mayoría de los casos, los intelectuales occidentales los trataron como si fuesen algo exótico y levemente ridículo, una suerte de ejercicio de flagelación colectiva. El flujo constante de absurdos reconocimientos de culpa (Krestinski fue en 1937 la única víctima soviética de verdadero peso que llegó a retractarse de parte de lo que había confesado a la fuerza) convenció sólo a los intelectuales comunistas más descaradamente serviles, como Louis Aragon, quien escribió en *Commune*, en 1937, que «afirmar la inocencia de estos hombres es como adoptar las tesis hitlerianas a todos los respectos»^[3]. La reacción habitual era la de alguien como Malraux, quien nunca trató de afirmar que tales juicios gozasen de la más mínima verosimilitud judicial o moral, a pesar de lo cual insistió en que «así como la Inquisición no afectó la dignidad fundamental del cristianismo, los juicios de Moscú no han sido una deshonra para la dignidad fundamental del comunismo»^[4]. Sin embargo, no todo el mundo fue tan condescendiente: André Breton condenó públicamente los juicios de Moscú tachándolos de fraude, y Emmanuel Mounier, en *Vendredi*, se distanció sin ambages de cualquier sistema político que fuera capaz de condonar un espectáculo tan vergonzoso.

Los crímenes que por entonces se perpetraban en Moscú quedaron velados, al menos en cierto modo, por el deseo de los intelectuales de Occidente, que a mediados de los años treinta querían mantener ante todo una unidad de acción contra el fascismo. Se olvidaron poco después, engullidos por el torbellino de la guerra y de los años de la ocupación. Cuando la Unión Soviética salió triunfante por ser una de las potencias aliadas que vencieron en 1945, los pecados del pasado quedaban ya muy lejos de todo. Lo que más adelante se vería como características institucionales del comunismo —el terror, la violencia, la injusticia— se contemplaba entonces, al menos por parte de algunos, con cierta benevolencia, cual si fueran los dolores propios del crecimiento que había de alumbrar un mundo nuevo. En todo caso, Stalin había abolido la Komintern, había derrotado a Hitler y podía reclamar, con la mediación de los partidos comunistas de los distintos países, el hecho de haber desempeñado un papel activo en la resistencia de cada uno de ellos. Para muchos observadores, los peores años del estalinismo eran agua pasada.

Los intelectuales de Occidente, en especial los franceses, estaban, por tanto, poco o nada preparados psicológicamente para la avalancha de represiones que azotó el centro y el este de Europa en los años de 1947 a 1954. Aunque el sufrimiento diario de la población quedó en gran medida oculto a la mirada de Occidente, hubo una serie de acusaciones y persecuciones públicas sumamente visibles que saltaron a los titulares de la prensa mundial durante estos años. Se sucedieron en tres etapas distintas. De 1944 hasta el juicio de Nicola Petkov en Bulgaria (agosto de 1947), los comunistas aún estaban enzarzados en la lucha por el poder, así fuera una lucha en la que contaban con una ventaja clara. Tomaron represalias contra la resistencia no comunista en Polonia^[5], desempeñaron un papel deliberadamente protagonista en la purga de los colaboradores de guerra, acosaron y minaron el terreno de los políticos pertenecientes a otros movimientos. La mayor parte de estas actividades apenas suscitó comentarios en Occidente, ya que no sólo parecía ser parte del admirable proceso de cambio social que se inició en la inmediata posguerra, sino que también semejaba en gran medida las purgas y los ajustes de cuentas que, como hemos visto, durante esos años también se llevaban a cabo en Occidente. Sólo con el juicio y la ejecución de Petkov (el 23 de septiembre de 1947) empezaron los comentaristas occidentales no adscritos al partido a fijarse en los acontecimientos. Petkov era el cabecilla de la Unión Agraria de Bulgaria; su simpatía por la izquierda y el cambio social era de sobra conocida. Acusarlo y condenarlo por el delito de «conspiración criminal» contra el Estado fue una muestra de cinismo manifiesto, y reveló un cambio significativo en la estrategia de los comunistas^[6].

La segunda etapa en la estalinización de la Europa del Este comenzó poco después de la muerte de Petkov, con la formación, en septiembre de 1947, de la Kominform, la escisión entre Tito y Stalin pocos meses más tarde y el incremento de los juicios políticos, que culminó en el de László Rajk en Budapest, durante el mes de septiembre de 1949. Se dejó de hacer hincapié en los políticos no comunistas, la mayor parte de los cuales habían sido apartados de sus cargos e incluso expulsados de sus países, y la diana de las persecuciones pasó a ser la propia disidencia comunista, o bien los hombres y mujeres a quienes Stalin quiso considerar sus adversarios. Hubo una serie de purgas sangrientas en el Partido Comunista de Albania, que comenzó por la detención, el juicio y la ejecución de Koci Xoxe en mayo y junio de 1949. El juicio de Rajk, en Hungría, fue también el primero de una larga serie de

juicios de menor trascendencia celebrados en dicho país, treinta y uno en total, cada uno de los cuales fue secreto (al contrario que el de Rajk, al que se dio amplia publicidad y que se retransmitió en directo). Además, los regímenes de Bulgaria y Hungría siguieron con las acusaciones de los dirigentes de la Iglesia, católicos y protestantes por igual, en una secuencia ininterrumpida de persecuciones judiciales, de las cuales el juicio contra el cardenal Mindszenty, en febrero de 1949, fue tan sólo el más conocido[7].

Durante esta segunda etapa, el terror que azotó la Europa del Este se centró sobre todo en aquellos países afectados, o con posibilidades de serlo, por la herejía titoísta: Bulgaria, Albania y Hungría. En la tercera etapa, que duró más o menos hasta un año después de la muerte de Stalin, el énfasis se desplazó a Checoslovaquia y, en menor medida, a Rumania. Polonia, si bien sufrió una serie continua de represiones domésticas, nunca llegó a experimentar uno de los grandes juicios de escarmiento, aunque ciertamente se hicieron planes para juzgar a Wladyslaw Gomulka, que nunca se llevaron a cabo. La situación de Polonia era única en diversos sentidos. Allí, las persecuciones, aunque graves, nunca llegaron a tomar la forma que adquirieron en otros países del bloque soviético. En Checoslovaquia, en cambio, alcanzaron un grado de histeria y de horror sin parangón en la zona de Europa ocupada por los soviéticos.

Los comunistas checos no se adueñaron del poder hasta febrero de 1948, momento en el que convirtieron Checoslovaquia en el último país de la región que vio desmoronarse sus instituciones, engullidas por una dictadura totalitaria. A partir de entonces, los checos vivieron la misma experiencia que los húngaros y sus otros vecinos, aunque de una manera tardía y surrealista. Se juzgó, encarceló y, en algunos casos, se ejecutó a cientos de sacerdotes y de políticos no comunistas; el caso más notable fue el de Milada Hóráková, dirigente socialista asesinada en 1950, después de su juicio, por ser «una de los cabecillas» de una trama que aspiraba a «sabotear la República». Para compensar el tiempo perdido y lavar su imagen, sospechosamente occidental y moderada a ojos de los rusos, los checos purgaron su propio partido, limpiándolo de casi doscientos mil miembros entre 1950 y 1951, a lo que le siguió una serie de detenciones de comunistas destacados ya en 1951 y 1952. En una última y sanguinaria convulsión, la cúpula del comunismo checo y sus asesores soviéticos escenificaron el juicio de Rufold Slánsky y de otros trece acusados en noviembre de 1952. El juicio se celebró *in camera* (aunque se emitió en directo); duró una semana y dio por resultado la ejecución de todos

los imputados, con la excepción de tres. La originalidad del ejemplo checo estribó en la preeminencia de los acusados (Slánsky había sido hasta poco antes el secretario general del partido), en el énfasis que se puso en el hecho de que once de los catorce encausados fueran judíos y en la dilatada e integral persecución de checos y eslovacos durante los años venideros.

La experiencia rumana fue paralela a la de Checoslovaquia: los juicios contra dirigentes comunistas apartados de sus cargos se prolongaron hasta 1954, con la acusación contra Lucretiu Patrascanu en abril de ese año. En contraste con los checos, a las víctimas rumanas (aunque muchas eran judías) no se las persiguió por sus orígenes étnicos, ni por su presunto sionismo, y a algunas de las más destacadas, como Ana Pauker, anteriormente líder del partido, ni siquiera se las ejecutó. Por consiguiente, los juicios de Rumania, a pesar de la virulencia de los ajustes domésticos de cuentas que pusieron de relieve, a pesar del tradicional interés que había tenido y tendría Francia por este país, carecieron del valor de noticia que sí tuvo el drama de Checoslovaquia, y desempeñaron un papel menor en las discusiones parisinas[8].

La política y la patología de los juicios de escarmiento celebrados en la Europa del Este requieren un estudio por separado[9]. Aquí expondré únicamente una sucinta crónica, con objeto de proporcionar una referencia a la discusión que sigue, así como para ilustrar la importancia que tuvieron en su momento. No sólo fueron contemporáneos de los años de máxima radicalización de la intelectualidad en la posguerra, en París, sino que también sirvieron para reseñar otras noticias recibidas del bloque soviético, en especial las nuevas revelaciones sobre el «universo concentracionario» del estalinismo, tal como se debatió en las acciones judiciales por difamación iniciadas por Victor Kravchenko (enero de 1949) y David Rousset (entre noviembre de 1950 y enero de 1951)[10]. Con el objeto de comprender su importancia y el impacto en particular que iban a tener sobre la conciencia occidental, es necesario decir unas cuantas palabras acerca de la naturaleza y el propósito que animó estos juicios.

Ya hemos señalado dos distinciones de consideración: entre la persecución de comunistas y de no comunistas y, asimismo, dentro de las víctimas comunistas, entre quienes fueron parte de las purgas antititoístas y quienes fueron víctimas del último recrudecimiento del terror estalinista a comienzos de los años cincuenta. Convendría trazar aún otra distinción entre quienes

fueron tratados como desviacionistas en lo ideológico y otra clase de víctimas, como los eslovacos Husák y Novomesky, que fueron acusados de «nacionalismo». Se trata de una distinción que no siempre estuvo muy clara en la práctica, aunque tuvo su importancia para el observador de izquierdas no comunista en Occidente, quien podría ser hostil al «nacionalismo burgués», aunque era más probable que fuese afín a los ideales comunistas tanto de Rajk como de los que fueron procesados con él. La deserción de Tito confundió aún más estas categorías, y ésta es una de las razones por las que Stalin la trató con tanta virulencia.

Las reacciones de las víctimas también oscilaron de manera significativa. Con una sola excepción, los líderes comunistas de la Europa del Este que fueron sometidos a juicio público se confesaron culpables y se mostraron de acuerdo con las acusaciones que les hizo el ministerio fiscal. La única excepción fue la de Traicho Kostov, comunista búlgaro procesado en diciembre de 1949, quien el último día del juicio se retractó muy brevemente y a la desesperada de la confesión que había hecho[11]. Esta aceptación casi universal de la culpa, en una imitación directa y perfeccionada de las confesiones de Moscú en los años treinta, fue integral en los propósitos que animaron estas representaciones, al tiempo que fue uno de los principales impedimentos para los comentaristas occidentales, quienes aspiraban a comprender racionalmente los procesos. No tuvieron problemas en aceptar la culpa del cardenal Mindszenty, de los curas protestantes de Bulgaria (juzgados en marzo de 1949) o de los socialistas checos, que o afirmaron su inocencia o reconocieron los hechos, si bien rechazaron las retorcidas interpretaciones que los comunistas hicieron de la realidad. Desde la perspectiva del presente, la aniquilación de las libertades civiles y religiosas, así como el brutal encarcelamiento y la ejecución de centenares de dirigentes no comunistas y de miles de sus partidarios durante aquellos años, parecen un crimen muchísimo más grave. Rajk y Slánsky, a fin de cuentas, al igual que Kostov y Pauker (o Bujarin y Zinoviev con anterioridad), habían contribuido a la creación de estos regímenes, y eran ellos mismos *apparatchiks* comunistas de la línea dura. En cambio, para los intelectuales progresistas el mayor de los desafíos que afrontaron desde sus propias creencias fue el que suponía el tratamiento dado a las víctimas comunistas. La incriminación de éstas fue más perturbadora que ninguna otra cosa.

También es importante reseñar la peculiaridad y las circunstancias

especiales de las persecuciones de Checoslovaquia, que fueron objeto de una información destacada en los medios occidentales. En el momento en que se produjeron los juicios en Checoslovaquia, había ya un largo historial de asuntos semejantes. Su dinámica y su estructura habían dejado de ser un misterio. Así como los de Hungría y otros juicios habían tenido lugar durante las dilatadas secuelas de la guerra, los de Checoslovaquia se produjeron con posterioridad. El recuerdo de las afiliaciones de la guerra estaba ya oscurecido. Por si fuera poco, el carácter antisemita nada ambiguo de las persecuciones de Checoslovaquia (el resto de los partidos comunistas de la Europa del Este estaba dominado por los judíos, pero sólo en Praga se hizo hincapié en este punto por medio de la acusación), si bien camuflado de ataque contra el «sionismo», y el hecho de que Checoslovaquia hubiera sido la única democracia que funcionó en la región tanto antes como después de la guerra, dieron a las noticias llegadas del país un carácter particularmente inquietante. La brutalidad y la crueldad de los juicios de Praga, el énfasis que se puso en el origen de los acusados y el hecho de que estuvieran orquestados desde Moscú de una manera mucho más evidente que otros juicios de la misma índole, hizo que fuera más difícil explicarlos y aceptarlos de acuerdo con la dialéctica de la apología al uso[12].

Por si fuera poco, la experiencia checoslovaca subraya más si cabe la distinción entre purgas políticas y juicios de escarmiento. Después de 1945, la Unión Soviética se hallaba en una situación idónea para eliminar y aterrorizar a todo el que quisiera. El Ejército Rojo tenía un control efectivo en Polonia, Bulgaria, Rumania y Hungría (por no hablar de Alemania Oriental, donde tuvieron lugar sucesos semejantes). A partir de 1948, el Partido Comunista de todos los países de la Europa del Este tenía el monopolio del poder político, y se hallaba en sí mismo plenamente regulado por Moscú, mediante el mecanismo de la Kominform, así como por vínculos directos entre el KGB y los aparatos locales de seguridad. Si era tan sólo cuestión de controlar a la población, de transformar la estructura económica del país y de eliminar a la oposición, los juicios estaban de más. A mediados de los años cincuenta, millones de personas habían pasado por la cárcel y los campos de trabajos forzados en Rumania o Checoslovaquia; al igual que sus antecesores en los campos de Siberia, estas personas nunca fueron juzgadas formalmente, y menos aún se las sometió a un juicio de escarmiento. Así las cosas, los juicios no pasaban de ser sino la punta del iceberg. Y obedecían a un propósito algo

diferente.

De acuerdo con su formato, eran tan sólo imitaciones más o menos fieles de los juicios que se celebraron en Moscú en la década de los años treinta. El juicio contra Rajk, en 1949, fue tal vez la más perfecta de estas réplicas, hasta el punto de que Gyula Alapi, fiscal del Estado, utilizó en sus alocuciones las mismas palabras y expresiones a que había recurrido Andréi Vishinski en 1937[13], si bien el propio juicio contra Slánsky, a pesar de sus excesos racistas y de su ambiente de gran guiñol enrarecido, fue un ejercicio cuidadosamente orquestado y preparado de antemano, a imitación del modelo de Moscú. Estos juicios, del mismo modo que los originales soviéticos, no fueron en términos estrictos ninguna clase de aplicación de la justicia. Más bien se trató de «tribunales» creados y empleados con la idea de «movilizar la opinión pública del proletariado»[14]. Por tanto, no fue accidental que llamasen la atención del público tanto en el interior como en el extranjero: estaban diseñados con esta finalidad. De los juicios de mayor repercusión, sólo el de Slánsky y sus colegas se celebró a puerta cerrada para los periodistas y los observadores no comunistas, aun cuando se dio plena cuenta de él en la prensa de Checoslovaquia. El objeto al que obedecían, así pues, no era otro que el de moldear la opinión general. ¿Con qué finalidad?

En cierto modo, los juicios de escarmiento fueron sencillamente funcionales. Las principales confesiones de los años cuarenta y cincuenta, al igual que las confesiones a pequeña escala en la normalización checa de 1970, obedecían a la intención de meter en cintura a los individuos de acuerdo con la política del régimen, ya fuera mediante amenaza directa o mediante ejemplos que había que imitar. Así, las elecciones en Bulgaria en 1949 se aplazaron hasta dos días después de la ejecución de Kostov, para asegurar unos resultados acordes con lo deseado. La acusación contra Husák y sus colegas en Bratislava, en abril de 1954, fue un aviso retroactivo en toda regla contra el nacionalismo eslovaco, que siempre había supuesto un problema serio en el estado binacional checoslovaco. En cuanto al papel de las confesiones, tenía ya un largo historial, incluso si se excluye el ejemplo de las técnicas medievales e inquisitoriales de los siglos anteriores. Cuando se juzgó a los oficiales alemanes en Harkov, en 1943, por crímenes de guerra que casi con absoluta seguridad habían cometido, para el Kremlin fue de la máxima importancia que los acusados recitasen frases escritas de antemano en las que se describían sus pecados, a pesar de que las exageraciones y lo absurdo de

sus confesiones daban a sus crímenes una probabilidad y una verosimilitud menores[15]. La confesión, según la forma acordada, tenía por intención no el establecimiento de la culpa, sino la confirmación de la versión del fiscal sobre la naturaleza del crimen y los motivos del criminal. De este modo, el juicio ayudaba a sostener no la legitimidad judicial, sino la legitimidad ideológica e histórica del régimen, e ilustraba de manera particularmente aguda la naturaleza de sus adversarios y, por ende, la autoridad moral que podía invocar en defensa de sus propios actos.

Sin embargo, había un propósito funcional más complejo tras los juicios. En la mayoría de los intentos por extirpar de raíz la herejía hay por lo general alguna suerte de verdad tras la acusación. Dicho de otro modo, la herejía y los herejes realmente existen, y desde el punto de vista de la ortodoxia su exterminio es un objetivo razonable e incluso urgente. La diferencia, en este caso, era que las autoridades soviéticas no podían acusar abiertamente a los herejes de la desviación real, por lo cual debían amañar acusaciones alternativas muy complejas. Después de la guerra, los partidos comunistas de Europa estaban llenos de hombres y mujeres de mentalidad independiente, que habían llegado al movimiento durante la contienda y a través de la resistencia. Esto es tan cierto en Checoslovaquia y Polonia como en Francia e Italia. No eran personas en las que se pudiera confiar sin temer, razonablemente, que desobedecieran la autoridad central del partido en su propio país, y menos aún cabía suponer que aceptaran los dictados de Moscú. En el contexto de la estrategia desplegada por Stalin en la posguerra, eran personas con una inclinación excesiva a abogar por cambios sociales radicales e inmediatos, y les interesaba ante todo la revolución en su propia comunidad nacional. Peor aún era que muchos hubieran pasado los años de la guerra (e incluso más tiempo, caso de que hubieran combatido en España) viviendo en Occidente, y aun cuando hubieran regresado voluntariamente y con entusiasmo a su patria en la Unión Soviética o en la Europa del Este tras la derrota del nazismo, ya estaban contagiados por todas las desviaciones posibles: el nacionalismo, el cosmopolitismo y, sobre todo, la autonomía de juicio.

No obstante, éstas eran las mismas personas que en esos momentos se hallaban al frente de los diversos partidos comunistas, de las cuales tenía que depender la Unión Soviética de cara al control de sus territorios «imperiales» de posguerra en Europa. Hasta la deserción de Tito, la represión de tales personas quedó reducida sobre todo a la Unión Soviética (y a sus propiedades

adquiridas en el Báltico). Después de eso, el ejemplo de Tito pasó a ser tanto un peligro como una oportunidad. Algunos de los que tuvieron que comparecer en los principales juicios —Kostov, Rajk y Clementis (la segunda figura en el juicio contra Slánsky)— resultaron realmente vulnerables a la acusación de que compartían los objetivos de Tito. En muchos casos, sin embargo, tan sólo se habían limitado a expresar puntos de vista que en años anteriores formaron parte de la política oficial soviética. Así las cosas, el apoyo de Kostov a la idea de una federación balcánica, o las prácticas autoritarias de Rajk, aunque centradas en Hungría, cuando era ministro del Interior, se hallaban en la línea de la estrategia comunista... hasta la ruptura con Yugoslavia, momento en el que pasaron a ser traición (retroactiva, ciertamente). Al sentar a tales hombres en el banquillo de los acusados, la Unión Soviética logró varios objetivos de una sola jugada. Castigó y retiró del poder a figuras de preeminencia local que, llegado el caso, podrían haberse convertido, a la manera de Tito, en polos alternativos de autoridad. Se aseguró la presencia en el poder de los partidos locales a hombres como Rákosi y Gottwald, que dependían de los rusos en lo relativo al poder. Tuvo una oportunidad de oro para incluir en las acusaciones a hombres y mujeres que eran sospechosos en otros aspectos, pero contra los cuales era imposible llevar a cabo una acusación ideológicamente respetable. Y tal vez más importante que todo ello fue que los juicios bien podían servir como advertencia a quienes podrían haberse sentido tentados de seguir la línea de Tito, como aviso de que también ellos eran vulnerables[16].

Hacia 1952, la Unión Soviética ya no estaba tan preocupada por Tito. Sus intereses eran más globales; por entonces, adaptaba sus objetivos militares y estratégicos a la luz de la experiencia de Corea y de la aparente amenaza de guerra inminente. Por ser el más rico y el último de sus satélites en Europa, y precisamente aquel cuyo partido interno seguía marcado por recuerdos de la autonomía pasada y de la defensa del propio interés[17], Checoslovaquia iba a ser diana natural de la última intentona por lograr el control y el monopolio que llevara a cabo Stalin, un movimiento que tuvo su eco en el ataque contra los médicos judíos que se llevó a cabo en Moscú durante la misma época. Así pues, no sólo se desplegaron todas las acusaciones de antaño —nacionalismo, titoísmo, tramas contrarrevolucionarias—, sino que los comunistas checos, ya vulnerables a cualquier acusación de haber emprendido una línea propia antes de la guerra y durante ella, fueron acusados de prestar respaldo a los intereses capitalistas (de Estados Unidos) por medio de la ayuda prestada a Israel, una

ayuda motivada de manera ostensible por su sentimiento afín a la causa del sionismo. Tal como se desarrollaron los acontecimientos, los rusos habían utilizado a los checos para canalizar armas y ayuda a Israel desde la fundación de su Estado, pero el cambio de la política en Oriente Medio que inició entonces la Unión Soviética exigía que se tachara a alguien de culpable por los errores del pasado. De ahí que no bastara con acusar y condenar a los comunistas checos y eslovacos de nivel intermedio: los líderes tenían que caer con el resto. El hecho de que Slánsky hubiera sido un servidor tan leal como brutal a las órdenes de Stalin no sólo no le sirvió de defensa, sino que, de hecho, fue lo que le hizo tan vulnerable que lo convirtió en una víctima perfecta. Si él no estaba a salvo, nadie lo podía estar.

El ejemplo checo dejó bien claro lo que se había ocultado mejor en los casos previos, la naturaleza en definitiva patológica de los juicios de escarmiento y su motivación. La enloquecida lógica de las persecuciones anteriores sólo pudo aplicarse en el caso de Praga por parte de los más fieles de los creyentes fieles, razón por la cual las reacciones que se produjeron en Occidente resultan tan instructivas. El culto a la personalidad de Stalin, que alcanzó su momento culminante con las celebraciones de su septuagésimo cumpleaños en diciembre de 1949, no parecía que estuviera directamente en cuestión en el caso de Checoslovaquia, al menos tal como lo había estado durante los primeros años de oposición a su persona por parte de Tito, de modo que la terrible demonización del juicio contra Slánsky, en apariencia, carecía de premisa de anclaje. Los argumentos al uso seguían siendo aplicables —un error se convierte en delito y en crimen, de lo cual se deduce lógicamente que todos los demás crímenes fueron intencionados, de lo cual a su vez se infiere que todos los motivos del acusado fueron siempre delictivos, en el presente y en el pasado más remoto—, pero las ventajas de ese proceder parecían poco claras. En la época de un estalinismo muy tardío, los procedimientos y las prácticas dejaron empequeñecidos sus propios y peculiares criterios. El infortunio de los checos consistió en haber estado a tiro para sufrir las consecuencias.

Estas cuestiones recibieron una atención muy considerable en Francia. También se dio buena cuenta de ellas en Italia, el Reino Unido, Estados Unidos y en otros países. Sin embargo, en París los debates sobre estos temas resultaron insólitamente acalorados e incluso agónicos. Había razones

especiales para explicar el interés de los franceses. Para empezar, Francia tenía el Partido Comunista más numeroso del mundo libre (tras el de Italia) y uno de los más estalinizados en su momento. El Partido Comunista Francés no sólo desempeñó un papel muy activo en el movimiento internacional comunista, sino que su propia historia interna era reflejo íntimo de los acontecimientos de Moscú, de Praga y de otros lugares de la esfera comunista. De hecho, en las prácticas del PCF durante estos años se percibe algo ridículamente imitativo. A los veteranos de la Guerra Civil española, a los cabecillas de la resistencia, hombres famosos por la nostalgia con que recordaban la camaradería de los tiempos del Frente Popular y de la guerra, se los toleraba a duras penas en el seno del partido, y sólo se los toleró hasta el comienzo de la Guerra Fría; en lo sucesivo, primero se los marginó y luego se los expulsó de los círculos más cercanos a la cúpula del poder; a la sazón, incluso se los expulsó del partido. Prácticamente en todos los casos recibieron la acusación de incurrir en desviaciones similares a las de las víctimas de la Europa del Este (titoísmo, nacionalismo, indisciplina, etcétera). Al menos en un caso, se los sometió incluso a un «juicio de Moscú» celebrado en privado y en París[18]. Al igual que los checos y los húngaros, el PCF tenía una cabeza visible, Thorez, que estaba protegida de las desviaciones (incluidas las propias) por la victimización de los demás.

Así, la izquierda en Francia tenía un interés tanto nacional como internacional en las persecuciones de la era estalinista. Por si fuera poco, muchos de los acusados en estos juicios eran conocidos personalmente por los políticos e intelectuales franceses. El húngaro Rajk había sido internado en el campo francés de Gurs después de la derrota de los republicanos españoles, y, de hecho, el tiempo que había pasado allí formó parte destacada en la acusación que se tramó contra él. Artur London, uno de los acusados en el juicio contra Slánsky, era famoso entre muchos miembros de la resistencia francesa y entre los deportados comunistas, además de ser cuñado de uno de los comunistas franceses más destacados, y futuro suegro de otro[19]. André Simone, otro de los acusados en el juicio de Praga, había sido un periodista de renombre en los círculos progresistas parisinos durante la década de los años treinta. Traicho Kostov había trabajado en París y contaba con un amplio círculo de contactos en Francia. Su destitución del cargo que ocupaba, el 6 de abril de 1949, fue titular en la primera plana de *Combat*[20]. Y así sucesivamente. En acusado contraste con los juicios de Moscú, en los que los

acusados fueron hombres y mujeres con los cuales los occidentales no comunistas apenas habían tenido relación, ni podían tener apenas simpatía, las listas de personas incriminadas por los tribunales de la Europa del Este durante la posguerra estaban repletas de nombres conocidos entre los intelectuales occidentales, a menudo personalmente. Incluso Dominique Desanti, quien por entonces convirtió casi en su especialidad el ser *la stalinienne de service*, afirmó que los juicios de Praga de 1952 la estremecieron, porque había tratado en persona a algunos de los acusados[21].

Este conocimiento personal y este trato íntimo con las víctimas no produjeron forzosamente un conocimiento más profundo, ni tampoco un acusado incremento del escepticismo. No obstante, la inapelable proximidad del totalitarismo —el hecho de que aquello sucediese pocos kilómetros al este de Viena— hizo que resultase mucho más inquietante incluso a quienes pretendían no tener que extraer las conclusiones más obvias. De ahí la reacción de Mounier, sin duda portavoz de muchos: «El sistema avanza hacia Occidente, su misterio se va revelando con la repetición. Afecta a hombres que uno conoce mejor; afecta la verosimilitud de las acusaciones contra las cuales varias personas pueden juzgar de acuerdo con su propia experiencia». Checoslovaquia en particular parece que sirvió de campana de alarma en algunos sectores (aun cuando esto bien pudiera ser fruto del hecho de que los juicios de este país se produjeron en un periodo bastante avanzado): Claude Bourdet pensó que los comunistas habían cometido un grave error de juicio al aplicar sus técnicas en el caso checo. Occidente, escribió, se identifica con Checoslovaquia, que es un país «casi occidental», más incluso que con Budapest o Sofía[22].

Había aún otra razón local que explica el especial interés de los franceses por las persecuciones que se llevaron a cabo en la Europa del Este. Los asuntos Kravchenko y Rousset, ya comentados, dieron una preeminencia poco común a la cuestión de los campos soviéticos, y más en general al debate en torno al comunismo, en el preciso momento en que las persecuciones desatadas en la Europa del Este se hallaban en su máximo apogeo. Las apuestas aumentaron por ambos bandos, con lo cual a los defensores no comunistas de la Unión Soviética les resultó mucho más difícil pasar por alto incluso los juicios a pequeña escala que se estaban celebrando. El caso de Kravchenko fue fácil de pasar por alto, al menos para algunos. Su libro, titulado *Escojo la libertad*, se publicó primero en Estados Unidos, lo que lo

convirtió en sospechoso a ojos de muchos de los interesados. El propio Camus, y nada menos que en 1953, le acusó de haber escogido ser un «beneficiario» del capitalismo[23]. Sus credenciales como denunciante de la corrupción, del terror y de la desolación de la Unión Soviética parecían expuestas a la duda; se había beneficiado del sistema, su decisión de huir había sido más bien tardía, su crónica contenía algunos pequeños errores. Pero es que incluso quienes creyeron su versión, no vieron que contuviera nada nuevo: Victor Serge había escrito sobre los campos de concentración rusos en 1937, en *Esprit*, y de nuevo en *Destin d'une révolution*. Todo el que hubiera hecho caso omiso de Serge podía hacer caso omiso de Kravchenko[24].

Lo que dio relevancia a Kravchenko fue la querrela por difamación que interpuso contra *Les Lettres Françaises*, por entonces una publicación periódica que estaba plenamente dedicada, con todo entusiasmo, a la defensa de los intereses comunistas. La revista había publicado, en noviembre de 1947, un artículo en el que se afirmaba que la autobiografía de Kravchenko era pura invención manufacturada por los norteamericanos en Washington. En el juicio, Kravchenko aportó abundantes testigos, aunque más bien poco claros, en apoyo de su postura. Sus adversarios se defendieron mediante una serie de declaraciones tomadas a figuras importantes de la intelectualidad, que habían sido o eran compañeros de viaje: Vercors, Jean Cassou, Albert Bayet, Joliot-Curie y otros. *Les Lettres Françaises* perdió el litigio y hubo de pagar una multa simbólica por daños y perjuicios, aunque la impresión de la izquierda fue la de una victoria moral de los comunistas. Los intelectuales de la resistencia testificaron en defensa de las credenciales impecables del Partido Comunista de Francia, que a su vez representaba al Partido Comunista Soviético (PCUS), y al que, a su vez, se tenía por incapaz de actuar tal como Kravchenko sostenía.

El caso Rousset fue significativamente distinto. David Rousset era un activista de izquierdas, un superviviente de los campos de exterminio de los alemanes, amigo de Sartre y, además, francés. Por si fuera poco, su denuncia hacía referencia no sólo a la naturaleza en general de la sociedad soviética, sino a un detalle específico y verificable. Rousset publicó en el número del 12 de noviembre de 1949 de *Le Figaro Littéraire* una apelación a los antiguos deportados, para que le ayudaran a emprender una investigación sobre los campos de trabajos forzados en la Unión Soviética. Según argüía, basándose en el Código de Trabajos Correctivos de la Unión Soviética, los campos no

eran tan sólo un defecto pasajero del sistema, y menos aún los felices centros de reeducación que pintaban los propios comunistas; eran, por el contrario, un rasgo integral de la estructura y del funcionamiento de la sociedad y de la economía soviéticas. Al cabo de una semana, Rousset recibió respuesta en forma de un artículo de Pierre Daix, publicado de nuevo en *Les Lettres Françaises*. Daix, fiándose de su propia autoridad moral en calidad de antiguo interno en Mauthausen, acusó a Rousset de mentir, de falsear sus fuentes y de caricaturizar lesivamente la experiencia soviética. Rousset, por su parte, denunció a Daix —y a su periódico— por difamación, y pudo aportar en el juicio subsiguiente no sólo un caudal impresionante de testimonios creíbles, entre ellos la notable Margareta Buber-Neumann, antigua interna en campos de concentración tanto nazis como soviéticos, sino también algunos apoyos del interior por parte de Rémy Roure (periodista de *Le Monde*), Jean Cayrol y Louis Martin-Chauffier[25].

Aunque Rousset también ganó el litigio, se ha dado a entender que, al igual que Kravchenko, no se apuntó una auténtica victoria moral, y que su empeño por dar publicidad a los crímenes soviéticos no tuvo un verdadero impacto en la conciencia intelectual de Francia[26]. No cabe ninguna duda de que esto es cierto en parte, ya que el Código de Trabajos Correctivos estaba publicado desde 1936, por lo cual nadie que pretendiera estar al tanto de su contenido y de sus implicaciones tenía por qué permanecer en la ignorancia. Por si fuera poco, la discusión que se desató entre Rousset y Daix no tenía por objeto las realidades, sino la fe. Daix y sus partidarios creían con firmeza que en la Unión Soviética no había campos de concentración, porque pensar lo contrario era lisa y llanamente inconcebible. Hasta que esto dejó de ser así, por más datos que se pudieran acumular, ellos no iban a cambiar de postura. Pero no era ése el caso de todo el mundo. Los esfuerzos de Rousset llevaron a *Les Temps Modernes* a abordar la cuestión de los campos soviéticos por vez primera en enero de 1950, y suscitaron en Merleau-Ponty la confesión de que los datos objetivos «ponen por completo en tela de juicio el verdadero sentido del sistema ruso». Sólo las cifras implicadas en el sistema de trabajos forzados hacían del sistema soviético, según escribió, un sistema que, a pesar de haber nacionalizado los medios de producción y haber puesto fin a la explotación privada, nos deja ante la pregunta de «qué razones tenemos aún para hablar de verdadero socialismo con respecto al sistema»[27]. Incluso Simone de Beauvoir, en *Los mandarines*, se vio impelida a insertar una serie

de angustiados debates entre Dubreuilh y Perron acerca de la noticia de los campos de concentración soviéticos, aun cuando se las ingenió para reordenar la cronología y dar la impresión de que estos debates se habían producido ya en 1946.

Es totalmente cierto que el impacto de la noticia sobre los intelectuales no siempre fue profundo ni duradero. *Les Temps Modernes* rompió relaciones con Rousset a finales de 1949, en razón de lo que se interpretó como una clara tendencia anticomunista o, mejor dicho, su voluntad de trabajar codo con codo con los anticomunistas, en pos de sus revelaciones sobre la Unión Soviética, demostrando que al menos Sartre había aprendido poco de la experiencia. En 1952 fue capaz de escribir, en «Réponse à Albert Camus», que «podemos sentirnos indignados u horrorizados ante la existencia de estos campos; podemos incluso estar obsesionados por ello, pero sigo sin ver por qué iban a suponer una vergüenza para nosotros»[\[28\]](#). Y Claude Bourdet ya estaba más interesado en su cruzada contra las guerras coloniales francesas, afirmando de manera expresa su intención de darles prioridad sobre cualquier investigación de los crímenes soviéticos. La postura de Camus era naturalmente muy distinta, aunque él no había esperado hasta 1950 para estatuirlos. En un corrosivo ataque contra Emmanuel d'Astier de la Vigerie, escrito en octubre de 1948, motejó a su adversario de «siervo del universo de los campos de concentración», y afirmó que los campos de concentración eran, en lo que a él concernía, parte integral del aparato de Estado de la Unión Soviética[\[29\]](#).

Incluso aunque no hubiese un eco directo en la comunidad intelectual de las cuestiones que planteaban todas estas revelaciones, las noticias del bloque soviético iban a ser en todo momento un asunto de especial relevancia en Francia. En la década que siguió a la conclusión de la guerra, el libro de Kravchenko rivalizó con el de Koestler en las listas de los más vendidos[\[30\]](#). Una de las razones era que no sólo la izquierda estaba hipnotizada por los acontecimientos de «allá, lejos». En Francia, como en Italia, los derechistas vieron en las persecuciones desatadas en la Europa del Este una munición nueva y útil que emplear en sus batallas contra la izquierda. Incluso se alegraron en más de una ocasión de reconocer que Rajk y los demás pudieran ser culpables de aquello que se les acusaba, y a partir de ahí concluyeron que el sistema era vulnerable a las divisiones internas, por lo cual no sobreviviría durante mucho tiempo. Durante la Guerra Fría, la izquierda y la derecha por igual compartieron esta visión, a saber, que la postura que se adoptase con

respecto a los campos de concentración en la Unión Soviética o los juicios en Hungría era parte importante e integral de la actitud de uno ante la gran cuestión del momento. Para muchos intelectuales y compañeros de viaje, defender la credibilidad de las acusaciones que se vertían en los tribunales de Praga o de Budapest era situarse con firmeza en el bando de los buenos, en el lado correcto de una barrera insuperable. Todo lo que se hallara por debajo de esto equivalía a arriesgarse a que uno se encontrase en el bando opuesto, solo y sin amigos. Existía, cómo no, ese «bando opuesto», que podía alardear de contar con un buen número de pensadores poderosos y lúcidos: los escritos de Raymond Aron sobre la cuestión de los campos de concentración soviéticos incluso hoy siguen siendo impresionantes. Pero lo que caracterizó todo este periodo fue precisamente que Aron y sus semejantes eran, de hecho, «el otro bando», al menos para muchos intelectuales, y en calidad de tales su aprobación no sólo no se buscaba, sino que se evitaba de manera activa.

Todas éstas eran consideraciones de importancia. Cuando François Fetjö escribió un artículo crítico sobre el juicio de Rajk en 1949 perdió a muchos amigos; en los círculos en que se movía, sólo Gilles Martinet, Edgar Morin y el grupo de *Esprit* siguieron siendo leales con él[31]. Lo mismo es cierto en el caso de todos los que rompieron con el comunismo durante estos años; Morin fue uno de los primeros. Olvidamos, si no ponemos el debido esmero, el ambiente cargado de estos años, y los complicados y múltiples motivos que tenía cada cual para optar por permanecer en la izquierda y por ende, para muchos, en el lado del comunismo, por incómodo que pudiera ser el resultado de la decisión. Todo esto fue por sí solo más que suficiente para promocionar una malsana autocensura que cegó a hombres y a mujeres ante la evidencia que tenían delante de sus propios ojos. Sin embargo, aquí nos ocupamos de personas para las cuales un simple desmentido no era suficiente, ya que aspiraban a justificar su lealtad y su fe constante por medio de un complejo de argumentos y explicaciones dirigidas, se tiene a veces la impresión, no tanto a sus lectores, sino más bien a sí mismos. En esas discusiones habremos de centrarnos ahora.

CAPÍTULO 6

LA FUERZA CIEGA DE LA HISTORIA DEFENSA FILOSÓFICA DEL TERROR

Qu'on le veuille ou non, l'édification socialiste est privilégiée en ceci qu'on doit, pour la comprendre, épouser son mouvement et adopter ses objectifs.

Nos guste o no, la construcción del socialismo tiene el privilegio de que para entenderla uno ha de abrazar su movimiento y asumir sus metas.

JEAN-PAUL SARTRE

En el periodo de 1944-1956 había cuatro respuestas posibles al estalinismo. La primera era el simple rechazo: ésta fue la postura de Raymond Aron y de muy pocos más. Entrañaba la negativa de que hubiera ninguna credibilidad en las afirmaciones del comunismo, ya fuera como encarnación y garante de los intereses de la clase obrera, ya fuera como vehículo del progreso y de la perfección humana en la historia. En términos tan rigurosos, era posible demostrar tanto consistencia intelectual como coherencia moral, aunque en el contexto político y cultural de estos años también se situaba uno de este modo al margen de la corriente central de la vida intelectual. Esto no quiere decir que Aron no pudiera contar con una cierta comunidad de pensadores de inclinación similar; en las páginas de *Preuves* o de *Liberté de l'Esprit*, por no hablar de la prensa extranjera, aparecían los artículos de Denis de Rougemont, Nicola Chiaromonte, Arthur Koestler, Claude Mauriac, Jules Monnerot, Ignacio Silone, Manès Sperber, Czeslaw Milosz y muchos otros. No obstante, por muy atractivo que pudiera ser este cúmulo de trabajos intelectualmente, no debemos dar por supuesto que su impacto en la época fuera muy significativo[1].

La segunda respuesta era la simple aceptación. Ésta, obviamente, fue la postura de los intelectuales comunistas, como Aragon o Georges Cogniot. Para ellos, en aquella época, las noticias que llegaban de la Unión Soviética y de Europa del Este pasaban por un doble filtro. En primer lugar, todo rumor acerca de los campos de concentración, las torturas, los juicios amañados, etcétera, era lisa y llanamente desmentido. *Ex hypothesi*, un régimen comunista no fomentaba jamás tales prácticas. Sin embargo, cuando el desmentido dejaba de ser posible —como en el caso de los campos de concentración soviéticos o la supresión de los disidentes en las nuevas «democracias populares»—, los acontecimientos en cuestión tan sólo eran «redescritos» en un lenguaje que fuera compatible con la descripción que el comunismo daba de sí mismo. Todo este proceso no era ni mucho menos problemático en cuanto uno adoptaba los primeros principios del leninismo, de modo que su mecanismo no tiene por qué detenernos en desentrañarlo. Sea como fuere, la categoría «intelectual comunista» raya en el oxímoron, y no porque muchas personas inteligentes no puedan ser comunistas (muchas lo fueron), sino porque su presencia en el partido, en calidad de intelectuales, nunca estuvo bien vista. Si se sumaron al movimiento comunista, pusieron sus habilidades cognitivas al servicio del partido, de modo que se les exigía creer a pies juntillas, y no analizar. Los intelectuales realmente valiosos fueron no los que se sumaron al comunismo, sino los que optaron por permanecer fuera del redil, dando a los estalinistas la credibilidad intelectual que suponía su apoyo y su independencia en calidad de pensadores, estudiosos o periodistas[2].

En tercer lugar, existió una clase de intelectuales comunistas transitorios, que en realidad no se plegaron a las exigencias de su estatus menestral en el movimiento. Personas como Edgar Morin o Dionys Mascolo inicialmente siguieron los dictados de la disciplina, para abandonarla tan pronto como se vieron ante alguna exigencia sencillamente intolerable. En este punto pasaban a hallarse en un limbo poblado por trotskistas, sindicalistas revolucionarios y surrealistas avejentados, que de algún modo aspiraban a mantener una postura radical que fuera compatible con la oposición al comunismo. Sus escritos de la época, sobre todo en una publicación como *Socialisme ou Barbarie*, y después en *Arguments*, son hitos importantes en la historia del marxismo tardío y en los conflictos privados que reflejan, aunque no se debe exagerar el impacto que tuvieron. Es cierto que a menudo fueron el objetivo de muy virulentas críticas desde la prensa comunista y de los compañeros de viaje,

pero esto representó menos una preocupación por el impacto que pudieran tener, o por la amenaza que supusieran dentro de la izquierda, que una muestra de mentalidad sectaria, es decir, de la misma forma de pensar que llevó a Stalin a perseguir y asesinar a sus adversarios ya derrotados mucho después de que tuvieran la menor relevancia. Para ejercer el monopolio de la verdad (bien distinto del monopolio del poder) no basta con derrotar a los herejes: además, es preciso destruirlos. A falta de la capacidad material de hacerlo en la Francia republicana, la izquierda comunista puso toda su fe en las reiteradas y rituales condenas públicas.

La cuarta respuesta al estalinismo fue la más compleja, y es la que aquí nos importa. Incapaz de sumarse a los comunistas y reacio a despedirse de ellos, un número significativo de prominentes intelectuales franceses se dedicó no a condenar ni a defender las obras de Stalin, sino a explicarlas. Lo que pretendían era trazar una relación verosímil y convincente de una serie de acontecimientos que de lo contrario resultaban incomprensibles, una relación que sirviera para mantener intactas las ilusiones de la primera posguerra y para sostener el ímpetu radical que supuso la resistencia. Semejante relación, sin embargo, no podía ser tan sólo un eco de la defensa ofrecida por los comunistas. Para un Mounier, para un Sartre, un Bourdet o un Vercors, no bastaba con explicar los fracasos del comunismo como meros defectos momentáneos de un sistema intrínsecamente perfecto, ni tampoco, con contadas excepciones, estuvieron deseosos de negar las evidencias que se les presentaban. La suya iba a ser una tarea en todos los sentidos más desconcertante, más inquietante: reconocer con honradez (tal como las vieran) las realidades de la experiencia comunista con todos sus horrores, y sin embargo explicar éstos de tal modo que quedaran una experiencia y un proyecto dignos de sus sueños, defendibles en su propio lenguaje ético y filosófico.

En lo que sigue he dispuesto estas explicaciones en un orden más analítico que cronológico. Una de las razones de que así sea es que a pesar de que los textos principales abarcan toda una década de la historia de Francia (1946-1956), no sólo abordan cuestiones que prácticamente no cambian, sino que además se hallan en comunicación directa los unos con los otros. Los diversos libros y artículos de Merleau-Ponty, Camus, Sartre y otros constituyen una larga conversación, en la que se prestó atención minuciosa a los argumentos de los propios colegas y de los adversarios, más atención, de hecho, que la

prestada a los acontecimientos que presuntamente se estaban debatiendo. Un segundo motivo para primar el enfoque analítico y descartar el cronológico es que hubo un desarrollo interno muy escaso dentro de los propios debates. Cuando una persona modificaba de manera significativa su punto de vista, quedaba lisa y llanamente al margen de la particular comunidad de polemistas en que se hallase. Esto se debe, como ya se ha señalado antes, a que las conversaciones parisinas de esta década no dependían de las evidencias: las noticias de Praga, de Budapest o de Sofía no alteraban los términos de los argumentos planteados, sino que tan sólo ofrecían ocasiones renovadas para entrar en la refriega. Cuando un determinado desarrollo político tenía un profundo impacto en alguien, cosa menos corriente de lo que cabría suponer —al menos hasta noviembre de 1956—, solía modificar los términos del pensamiento de dicha persona, de modo que perdía interés por esos modos de razonar o bien se pasaba al «otro bando». A veces hubo intervalos, una especie de purgatorio epistemológico (hay indicios en los ensayos políticos de Merleau-Ponty de 1950, por ejemplo), que por lo común duraron muy poco.

En *Humanismo y terror*, que apareció en 1947, aunque el año anterior ya se había publicado por entregas en *Les Temps Modernes*, Maurice Merleau-Ponty hizo una apuesta sobre la historia. Supongamos, escribió, que la historia tenga un significado. Supongamos incluso que este significado se halla salvaguardado para nosotros por medio del cambio y la lucha. Aceptemos también que el proletariado es la fuerza motora de la revolución en nuestra época. Por último, reconozcamos que son los comunistas, con su afirmación de que encarnan la conciencia y los intereses del proletariado, quienes impulsan ese motor. Si esas premisas son correctas, queda demostrado que las purgas y los juicios de escarmiento celebrados en Moscú en los años treinta no sólo fueron táctica y estratégicamente atinados, sino que también fueron históricamente justos. Aunque Merleau-Ponty trató de defender que la victoria soviética sobre Hitler justificaba con creces algunos de los actos anteriores de Stalin, admitió que ésta no era prueba suficiente. Seguimos sin tener certeza sobre el resultado de todo esto, reconoció. El veredicto del futuro aún no se ha pronunciado. Pero no tenemos más remedio que actuar como si ese veredicto fuera favorable, porque renunciar al marxismo (es decir, descartar la afirmación del comunismo) equivaldría a cavar la tumba de la razón en la historia, tras lo cual sólo quedarían en pie «vagos sueños y aventuras»[\[3\]](#).

Ésta es la clásica presentación del argumento desde el punto de vista de la historia. Al igual que todos los argumentos influyentes, la verdad es que es muy sencillo. Se apropiaba de la fantasía central del marxismo, esto es, de una historia humana que fuera simultáneamente inteligible y manipulable, y la insertaba con firmeza dentro de la propia versión de la filosofía contemporánea francesa que proponía Merleau-Ponty. Al estar escrito como una réplica a *Tinieblas al mediodía*, el libro de Koestler tomaba por punto de partida los juicios de Moscú de los años treinta, en particular el de Bujarin, aunque su aplicación tenía pretensiones de universalidad. La cuestión no es tanto si Bujarin y sus cómplices fueron o no culpables, y tampoco si los juicios estuvieron amañados o no, ni si los pretextos empleados fueron indefendibles. Lo que realmente importaba era la acuciante necesidad de dar a nuestras vidas y a nuestra historia un significado. Como ese significado, según la filosofía de Merleau-Ponty, no podía derivar de ningún postulado apriorístico, sólo podría garantizarse después de los hechos. Solo a la luz de los posibles resultados se podía asignar un valor a la experiencia humana. Al no tener ningún medio de calibrarlos por adelantado, los individuos debían escoger sobre la base de una apuesta hecha a ciegas.

En vista de todo esto, era perfectamente posible que Bujarin estuviera en lo cierto y que los fiscales de la acusación hubieran cometido un error. La distinción entre verdad y falsedad, entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, no era categórica; era, si acaso, el producto de un proceso, e incluso de la cronología. Antes de ser sometido a juicio, Bujarin había sido uno de los líderes del movimiento obrero; después de su condena, era un traidor a ese mismo movimiento. Como la fuente de tal distinción se hallaba dentro de la autoridad que se había arrogado el propio movimiento, la única cuestión de veras relevante era la legitimidad de esa autoridad. Mientras la historia no demostrase lo contrario, esta legitimidad emanaba de la comprensión que tuviera uno sobre el propósito de la historia, de la comprensión del papel que dentro de dicho propósito tenía el proyecto comunista. Aquí volvía a darse una apuesta sobre el futuro hecha en nombre de las necesidades humanas. Como no era concebible que la historia careciera de propósito, la apuesta no sólo era el mejor cálculo de los disponibles, sino que también era la única compatible con una visión más elevada de la humanidad.

En el resumen y en la crítica que hizo Camus de este argumento, «la responsabilidad para con la historia a uno le exige de la responsabilidad

hacia los seres humanos»[4]. Es cierto, pero así se pierde la ambigüedad esencial que Merleau-Ponty insertó en su argumento. Merleau-Ponty dio por supuesto que «la razón en la historia» es un enigma (y ésta es una de las muchas y muy significativas formas en que difería incluso de los marxistas más sofisticados). Adoptamos una postura ante lo desconocido, reconocía, pero debemos adoptar alguna postura, y ésta es la más compatible con las aspiraciones de nuestra época. Emmanuel Mounier expresó el mismo planteamiento de manera un tanto distinta y más o menos en el mismo momento: «La justicia política sólo es posible en una afirmación del objetivo final de la historia»[5]. Los juicios de Moscú habían sido una contrariedad, reconoció; sin duda, podrían haber servido para la derrota de una quinta columna soviética y para ganar la guerra, y en ese sentido habían sido algo provechoso. Pero si «definitivamente» habían supuesto un rodeo para esquivar el sentido de la justicia en la Revolución Soviética, no había excusa posible. En tal caso, ¿cómo se podía decidir una cosa o la otra?

Las debilidades de un argumento como éste quedaron claras desde el principio[6]. Francis Jeanson, en *Esprit*, en 1948, propuso el siguiente comentario a partir de la afirmación de Henri Lefebvre de que sólo la «dialéctica» podía dar una visión de conjunto: de acuerdo, muy bien, dijo, «pero... ¿cómo podrá el hombre concebir la historia universal en su totalidad, situado como está siempre en un punto determinado de la misma?»[7]. Merleau-Ponty y Mounier fueron vulnerables a ataques semejantes: aun cuando uno estuviera de acuerdo en que una apuesta sobre la historia era la mejor de las esperanzas de que disponía la humanidad, ¿qué fundamento tenía uno, en un momento determinado, para apostar por una visión particular y no por otra?

Jeanson es un candidato extraño para desempeñar el papel de crítico racional y humanista de la metafísica dialéctica. A fin de cuentas, fue él quien asumió la tarea de responder a Camus después de la publicación de *El hombre rebelde* (más bien fue Sartre quien le encomendó la tarea). En esa reseña, escrita en 1952, defendió el mismo argumento que había condenado en un artículo anterior: como no es posible saber si una revolución es «auténtica» o no, es mejor dejarla atravesar la fase que atraviesa actualmente con los métodos de que dispone; por perversos que puedan ser, «en el actual contexto, considerando todas las cosas posibles», son sin duda preferibles a su destrucción o desaparición[8]. Al ser el único terror que contiene en sí mismo la posibilidad de su propia superación, el comunismo sigue siendo la mejor de

las esperanzas para un verdadero humanismo.

Sin embargo, en 1952, Jeanson era poco más que un mero portavoz de Sartre. Éste expresó su propia versión del argumento a partir de la historia en múltiples ocasiones, pero en ningún momento fue tan expresivo ni tan preciso como en el famoso artículo escrito tras el aplastamiento de la revolución de Hungría. Ésta es una posición privilegiada si se trata de contemplar este razonamiento en su forma definitiva, toda vez que se podría considerar que la invasión de Hungría por parte de las tropas soviéticas constituyó una evidencia suficiente del veredicto de la historia sobre la ilusión comunista, como de hecho fue en el caso de muchas personas. En cambio, para Sartre las acciones soviéticas no tenían la menor incidencia en la legitimidad del proyecto comunista: «Sus análisis son justos: los errores, la ignorancia y las debilidades del momento no los afectan». Estuvo en desacuerdo con Merleau-Ponty (que entonces escribía en *L'Express*), quien sostuvo que había llegado la hora de *déprivilegier* a la Unión Soviética. Al contrario, insistió Sartre, goza de plenos privilegios gracias a sus objetivos (justicia y libertad para todos) y gracias al hecho de que difiere de todos los demás sistemas y regímenes en este sentido^[9].

Pero entonces Sartre cambió de velocidad. Occidente no tiene nada que ofrecer para suplir el lugar que ocupa el comunismo, insistió. Así pues, si se diera el caso de que la Unión Soviética se las ingeniara para hacerlos ver el socialismo a la luz de las barbaries cometidas en Budapest, en efecto, todo se habría perdido y nadie tendría nada que proponer a la humanidad^[10]. Así pues, parece que para Sartre no existía una sola circunstancia imaginable bajo la cual debiéramos renunciar a nuestra fe en el futuro comunista, habida cuenta de nuestra necesidad ineludible de creer en algo. Ninguna masa imaginable de injusticias individuales podría llegar jamás a constituir por sí misma evidencia suficiente sobre la injusticia general del sistema. Como dijo Sartre por entonces en una conversación privada con Stephen Spender, sería un grave error pronunciarse en contra de las injusticias cometidas en un Estado comunista, pues sería lo mismo que proporcionar munición a quien deseara usarla en contra de la causa del proletariado y, por tanto, a la larga, en contra de la justicia misma. ¿Su conclusión? «Tal vez vivimos en una situación en la que la injusticia contra una persona aparentemente ha dejado de tener vigencia»^[11]. En cambio, otros, no menos tentados por la historia, fueron sensibles a las pruebas que tenían ante sus propios ojos. En un editorial

publicado el mismo mes que la pieza de Sartre, *Esprit* confesó que había esperado muchos años a que se produjera un despertar del alma «que a pesar de todo parecía más probable por el lado en el que existía un movimiento hacia el futuro y una fe, aunque fuera inmanente». Apostamos por la Unión Soviética, escribía el editorialista, dando a entender que habíamos perdido[12].

Apostar por la historia es aprovisionarse de justificaciones para acciones del presente que, según otros criterios, iban a resultar imposibles de defender. De todas ellas, la más llamativa era el uso de la violencia por parte de los comunistas para alcanzar sus objetivos. No es accidental que el texto señero de Merleau-Ponty se titulara *Humanismo y terror*. El siglo XX fue un siglo violento, pero la violencia comunista fue, o al menos pareció ser, una violencia cualitativamente distinta de la violencia de los reaccionarios y los fascistas. Volvió la violencia en contra de su propio pueblo —muy en especial, contra su propio pueblo—, en contradicción directa y aparente con las metas pacíficas y humanistas de la ideología sobre la que se había fundado. Por contraste con la violencia al azar del fascismo mediterráneo, o con el frenesí racista del nazismo, el socialismo totalitario parecía distinguirse por la cualidad orgánica de su violencia, el terror era la esencia misma, la base legal del régimen. Con el fin de explicar este aspecto del comunismo, que había alcanzado dimensiones terroríficas en los últimos años de Stalin[13], surgió una nueva distinción: «¿Se usa la violencia para perpetuar un estado de la cuestión en el que la violencia es inevitable o... se emplea en aras de la creación de una sociedad verdaderamente humana, a partir de la cual será por fin posible proscribir del todo la violencia?»[14].

Una de las respuestas consistía en comprimir la violencia comunista dentro de una categoría más amplia de la experiencia humana, dentro de la cual perdería su sabor distintivo. Ésta fue la línea de razonamiento que adoptó Merleau-Ponty: por medio de su influencia se halla presente en muchos escritos de la época. La violencia, según dio a entender, no es tan sólo aquello que nos resulta moral o estéticamente repulsivo en los regímenes brutales, sino que también impregna todos los aspectos de la vida en cualquier tipo de régimen; está en todo y está en todas partes. Toda política es a la fuerza una forma de terror, ya que la política exige la objetivación del otro, una permanente negativa de esa intersubjetividad en la que la humanidad tiene que

poner todas sus esperanzas. Hay una violencia de la percepción que adopta múltiples formas: colonialismo, esclavitud salarial, desempleo. Como todos los regímenes que existen se basan por tanto en la violencia, no podemos fundamentar nuestras lealtades o nuestros juicios en lo que estos regímenes hagan, sino únicamente en lo que son (o en lo que afirman ser). Esta afirmación de que todos los regímenes son violentos en su misma esencia obtuvo una considerable credibilidad emocional a partir de la historia reciente, mientras que la sugerencia concomitante a ella, esto es, que había algo más inherentemente honesto en un régimen que practicara la violencia de manera abierta, resultaba atractiva a la sensibilidad existencialista: la violencia comunista era más auténtica[15].

Esto daba a entender que había por tanto algo hipócrita en toda oposición a la violencia comunista, mientras uno condonase o se beneficiase de acuerdos políticos que practicaban una violencia propia, y era una idea que atrajo por igual a los periodistas, caso de Claude Bourdet (activista desde el principio a favor de las víctimas de la violencia colonial en Madagascar y en el norte de África), y a los moralistas del estilo de Mounier. En la medida en la que los pobres y los que padecen desventajas se hallen entre nosotros, sostenía este último en sus escritos sobre el «personalismo», estamos practicando la violencia «blanca», participando a cierta distancia del asesinato indiscriminado de la humanidad[16]. No parece que a Mounier se le llegara a ocurrir la posibilidad de trazar una clara distinción entre matar y dejar morir, pero es cierto que tales categorías analíticas sutiles no eran corrientes en el canon filosófico francés. Sin embargo, en este caso también podría haber ocurrido que la defensa que hizo Mounier de la violencia se basara en consideraciones ligeramente distintas. Para él, al contrario que para el Merleau-Ponty de *Humanismo y terror*, había una diferencia real entre la violencia de los comunistas y la violencia de Occidente, aun cuando fuera una diferencia que obraba a favor de la primera.

En 1947, con un ojo puesto en las purgas francesas y en los juicios de Moscú, aunque llevado a pensar en estas cuestiones por el desarrollo de los acontecimientos en la Europa del Este, Mounier sostuvo que las críticas dirigidas contra los comunistas no iban a dar en el blanco deseado:

Los juicios políticos [en la Europa del Este] cargan con la culpa de convertir la oposición en traición, de combinar régimen y nación, de confundir a los enemigos del

régimen con los enemigos del país. Sin embargo, el Estado y la nación son claramente distintos sólo en las estructuras normales que se desarrollan entre las crisis. Según la perspectiva de la seguridad pública, la totalidad de la nación se halla en el bote salvavidas; el Estado se halla en todas partes, pues ha de vigilarlo todo.

Dicho de otro modo, los juicios de Moscú, como los de los colaboracionistas franceses, eran «una justicia de crisis», una justicia de la seguridad pública. Entendidos de este modo, ponen de relieve todo su «valor espiritual»:

La psicología del acusado, su destino personal, palidecen ante el destino colectivo, porque en ese momento éste se encuentra en una situación de vida o muerte. Vishinski dejó esto bien claro, de manera brutal, ante los acusados de Moscú: «He aquí la causa inmediata y objetiva. El resto es pura psicología».

Enterrado en lo más profundo de esta renuncia al juicio moral se halla un inequívoco meollo de disidencia. Para Mounier, la violencia es real, no sólo metafórica. Cuando las cosas se van de las manos existe «una fuerza ciega que consume la sangre y la libertad. Y las circunstancias *[sic]* no entienden de justicia ni de piedad»[\[17\]](#).

Hasta 1952 ésta fue también la postura de Sartre toda vez que quiso abordar la cuestión. En lo sucesivo, y empezando por «Les Communistes et la paix», trató la violencia comunista no sólo como algo necesario, como expresión objetiva del «humanismo proletario», la áspera justicia de la historia, sino también como algo admirable[\[18\]](#). A finales de los años cincuenta lo describía como la «comadrona de la historia», laudable por su eficacia, y a lo largo de todos estos años, al contrario que la mayoría de sus colegas, jamás se tomó la molestia de negar que la Unión Soviética era en múltiples aspectos un Estado terrorista. La corrosiva admiración por la retribución y el terror, según se revela en su actitud hacia las purgas de los colaboracionistas, halló expresión en su negativa a ofrecer siquiera las distinciones parciales que definieron las disculpas dialécticas de sus colegas. Para Sartre, la violencia, ejercida a expensas de los demás sobre una adecuada distancia espacial o temporal, era un fin en sí misma[\[19\]](#).

Muchos observadores extranjeros de la vida intelectual francesa han tenido ocasión de percibir que Sartre no estaba solo en el cultivo de este gusto particular. Escribiendo para el *New Statesman* londinense en 1933, Peter

Quennell comentó «la adoración casi patológica por la violencia que parece dominar en tantos autores franceses modernos»[20]. Cuarenta años más tarde, esta extraña peculiaridad era aún más acusada: Foucault y sus líricas parrafadas al pensar tan sólo en las masacres de septiembre, Barthes y sus colegas al cantar las alabanzas del marqués de Sade, recién puesto de moda, y Sartre al filo mismo de su apogeo de apologeta del terrorismo político. Sin embargo, hubo excepciones tanto en los años de posguerra como antes: no todo el mundo dio su consentimiento a la apología de la violencia soviética revestida de crónica, e incluso algunos de los que sí lo hicieron supieron mantener un discreto margen de maniobra. La crítica que hace Camus de la «violencia progresista» en *El hombre rebelde* es de sobra conocida y no requiere un resumen, si bien vale la pena reseñar que de las muchas desavenencias que Camus tuvo con Sartre fue precisamente ésta la que provocó la ruptura de Sartre con su antiguo amigo. No obstante, en la publicación que éste dirigía se publicó en 1953 una serie de artículos de Marcel Péju dedicados a analizar el juicio contra Slánsky que se celebró en Checoslovaquia. Aunque de manera implícita participaba en la línea general sartriana acerca de la violencia revolucionaria, Péju insertó en el texto una importante nota de advertencia: el peor de los pecados de un régimen comunista sería llevar a cabo una política tradicional bajo el pretexto de hacer «la revolución». Emplear principios que admiten en efecto la violencia para justificar un terror sin precedentes sería algo inaceptable: «Si, dicho de otro modo, la mistificación revolucionaria viene a suplir la mistificación liberal, todo vuelve a quedar en entredicho»[21].

Y ¿cómo era posible saberlo? Éste es el punto en el que Camus hizo mayor hincapié, un punto que ya había expresado con anterioridad Jean Paulhan en sus debates con los compañeros de la resistencia, en torno al litigio sobre la violenta purga de posguerra. Paulhan invocó a su vez a una figura anterior en la que respaldarse: Romain Rolland, héroe cultural de la izquierda. Al escribir a Henri Barbusse en 1922, Rolland quiso explicar su negativa a alinearse con el naciente movimiento comunista: «Yo no combato contra una *raison d'État* para ponerme al servicio de otra. Y el militarismo, el terror policial y la fuerza bruta no son santos de mi devoción, pues se trata de los instrumentos que emplea la dictadura comunista»[22]. *Autres temps, autres moeurs*. Lo que Rolland (y Paulhan) no podía aceptar era la reclamación de que aplicaran diferentes criterios a una conducta aparentemente similar. De hecho, a pesar de

su posterior trayectoria en calidad de icono del progresismo, Rolland se habría sentido muy sorprendido si hubiera llegado a saber que sólo era posible criticar una postura que uno hubiera compartido previamente. No obstante, eso era lo que se daba por entendido tras la defensa de la violencia comunista que se propuso a lo largo de estos años: a menos que uno compartiera la visión que los comunistas daban de sí mismos y de su conducta, ni siquiera era posible evaluar sus acciones.

Así las cosas, en el mismo artículo que acabo de citar, en el que avisaba de un posible abuso de la excusa del terror revolucionario por parte de los comunistas, Marcel Péju también sostuvo que, con objeto de entonar el mea culpa, los intelectuales que en ese momento albergaban serias dudas a raíz de los juicios de escarmiento celebrados en Checoslovaquia tenían que haber sido con anterioridad personas que hubieran juzgado el comunismo en sus propios términos. En tal caso, no sólo se habrían ganado el derecho a criticar, sino que también habrían entendido de verdad qué era lo que estaba en juego en el caso de la violencia comunista, los riesgos que planteaba sobre la legitimidad de la revolución. Tres años antes, su colega Louis Delmas, al escribir sobre la rebelión de Tito y el toque de difuntos que supuso para el estalinismo, manifestó una advertencia de exclusión parecida: «Todo el que no sea capaz de ver que allí donde el estalinismo se retira y no deja algo que lo sustituya se ha producido una derrota de la totalidad del movimiento obrero, no es más que un aliado de la burguesía», y es por tanto inadecuado para emitir juicios sobre los actos de los regímenes proletarios[23].

A menos que uno aceptase el estatus privilegiado de la revolución soviética, no sólo fracasaría a la hora de entender el sentido de sus acciones, sino que además estaría condenado a [mal]interpretarlos:

Nos guste o no, la construcción del socialismo es algo privilegiado en el sentido de que, para entenderla, uno ha de sumarse al movimiento y hacer propias sus metas; dicho brevemente, juzgamos lo que hace en nombre de lo que pretende, y entendemos su significado a la luz de sus finalidades. Cualquier otra empresa la valoramos a la luz de lo que rechaza, descuida o niega[24].

Esta posición de privilegio, este estatus epistemológico especial, no iba a otorgarse a todos los regímenes revolucionarios sin distinción: estaba específicamente reservado a la Unión Soviética[25]. Así las cosas, los nuevos

regímenes de la Europa del Este eran objeto de defensa no por derecho propio, sino por ser ampliaciones de la identidad privilegiada de la propia Revolución Rusa. Los contemporáneos trataron el establecimiento del imperio soviético en el centro y el este de Europa como una ampliación lógica y natural de la Revolución Rusa de 1917 en dos sentidos bien distintos. En primer lugar, sólo la Revolución Rusa podía reclamar para sí una identidad autónoma por ser una (o más bien *la*) revolución socialista. Como el leninismo no sólo explicaba la Revolución de 1917, sino que también obtenía de ella su legitimidad, la interpretación de los orígenes de la sociedad soviética quedó asegurada y enraizada, del mismo modo que lo estuvo la revolución burguesa en Francia. Por el contrario, los regímenes del resto de Europa eran ideológicamente más vulnerables. Eran (con la importante excepción de la Yugoslavia de Tito) claramente el resultado de la guerra y la conquista, y estaban mancillados por la aparente ausencia de una dinámica interna: el poder comunista en Polonia, en Hungría y en otros países se percibía, con demasiada obviedad, como el producto de circunstancias externas.

En segundo lugar, desde el principio muchos observadores consideraron el establecimiento del comunismo en la mitad oriental de Europa como el instrumento destinado a proteger el régimen revolucionario de Moscú. Lejos de considerarse una debilidad, esta cuestión fue objeto de gran atención en los círculos intelectuales de Occidente, en especial durante la Guerra Fría. La virtud del comunismo en Rumania o en Checoslovaquia, por consiguiente, era antes que nada la de ser un nuevo baluarte frente a cualquier esfuerzo capitalista por invertir la marcha del reloj de la historia y derrotar el curso del progreso en su territorio nativo, la Unión Soviética. Así como los juicios y las purgas de los años treinta fueron justificables de manera contingente en tanto ejercicio de defensa propia de la revolución, el establecimiento de un muro defensivo al oeste de la Unión Soviética se consideró como un ejercicio normal y natural en defensa de los intereses nacionales. Incluso los críticos estuvieron dispuestos a reconocer este interés; para François Mauriac, la invasión soviética de Hungría en 1956 no fue un «golpe al estilo estalinista», sino una acción política normal, llevada a cabo por un imperio a la defensiva[26]. Por tanto, las acciones de la Unión Soviética después de 1945 pudieron explicarse bien como legítima defensa de la patria de la revolución o bien como *Realpolitik* imperial de una superpotencia; en cualquiera de los supuestos, las diversas preocupaciones de cada una de las víctimas fueron

puramente secundarias.

Esto es algo que a mi entender ayuda a explicar la ambivalencia con que respondieron los escritores franceses a los problemáticos desarrollos del bloque soviético. Péju, en el artículo ya referido, traza una clara distinción entre los juicios de Moscú, que fueron «sutiles» y «matizados», y los juicios posteriores celebrados en la Europa del Este, faltos de lo que él llamó «ese punto de heroicidad» que encontraba de manera inequívoca en la experiencia soviética del terror[27]. Mounier, poco antes, insistió en que lo que había ocurrido en la fase estalinista de la historia soviética podría haber ocurrido en cualquier otro régimen que se viera enzarzado en las mismas y extenuantes circunstancias históricas[28]. Ahora bien, una vez institucionalizado y racionalizado, este terror que se aplicó entonces a Hungría y Checoslovaquia parecía imposible de defender. De ahí el énfasis constante y machacón que se puso en la revolución soviética, que por sí solo proporcionó la base de la fe sostenida de cada cual.

En estos términos es posible entender mejor por qué Sartre, en *El fantasma de Stalin*, resulta tan recalcitrantemente desdeñoso con los húngaros, comunistas e intelectuales disidentes por igual. El socialismo en Hungría con Rákosi, insiste, no fue «ni una dictadura fascista ni nada que pudiera equipararse a una de las tiranías de antaño: a pesar de los pesares, representó la socialización». Pero dejó tras su estela (pasado 1953) un vacío que se llenó de violencia y de terror, que inevitablemente provocó una reacción agresiva y desintegradora. La desestalinización en la Europa del Este reveló un yermo desolador de deterioro y de crímenes. En cambio, en la Unión Soviética las cosas mejoraron poco a poco, la desestalinización fue algo bastante popular, el socialismo siguió avanzando. Así pues, la invasión soviética de Hungría, aun siendo negativa en sí misma, fue una evidencia innegable de los defectos presentes en la copia húngara, no en el modelo soviético. Si el socialismo en cuyo nombre los soldados soviéticos tiroteaban a la gente por las calles de Budapest era irreconocible, la culpa era única y exclusivamente del liderazgo comunista local[29].

Estas sutiles distinciones enfurecieron a los adversarios de Sartre. Comunistas como Michel Verret, que escribía en *Nouvelle Critique*, dieron en considerar «paralógico» el razonamiento de Sartre: su explicación a los acontecimientos de Budapest era hiperidealista, ya que echaba la culpa de todo a las deficiencias de los dirigentes comunistas y a las inclinaciones

anarquistas de algunos intelectuales desorientados[30]. En cambio, Sartre y sus amigos no habían dado con esta explicación llevados por las prisas del momento, ni tampoco la habían hallado por puro azar. Cuando Merleau-Ponty reconoció por fin que no era posible comentar nada de lo relativo al PCF sin abordar el problema de la naturaleza de la Unión Soviética, se encontró con una rotunda condena por parte de Simone de Beauvoir. ¿Por qué, le preguntó, la crítica de los comunistas franceses entrañaba que se pusieran en tela de juicio las credenciales revolucionarias del régimen leninista original? «¿Qué tiene que ver la Unión Soviética con todo este asunto?»[31].

Esta incrédula pregunta por parte de la «inenarrable *madame* de Beauvoir» (al decir de Aron) no es tan insincera como pueda parecer ahora. El vínculo entre la Unión Soviética y sus orígenes revolucionarios y los diversos movimientos comunistas de la Europa del Este o de Francia se trataba de manera unidireccional. Que Lenin se adueñara del poder, que Stalin se consolidara en él, además de los intereses proletarios en nombre de los cuales ambos habían pregonado sus actuaciones, sirvieron como justificación intachable de las acciones de los comunistas en cualquier rincón del mundo. Sin embargo, cuando simpatizantes no afiliados ya no pudieron defender a Stalin —tras un juicio de escarmiento especialmente egregio, tras las inanidades políticas del PCF o tras el derramamiento de sangre en las calles de Budapest—, esto no se reflejó de una manera negativa en la misma fuente vital de todo ello. Los comunistas individuales y sus errores no fueron causa de deshonra para sus partidos respectivos; los crímenes de estos partidos nunca pudieron atribuirse al poder soviético del cual dependían, y el propio comunismo soviético tenía su sostén y su confirmación en las verdades manifiestas del marxismo.

Esta reticencia a considerar a la Unión Soviética responsable del comportamiento de las distintas instancias que de ella dependían tal vez resulte curiosa en el proceder de intelectuales que, aun así, nunca estuvieron dispuestos a ponerse por completo de lado del partido. Pero sí respondió a la lógica de la época, por razones que habremos de comentar en la tercera parte de este libro. También formó parte de una dimensión ulterior y más compleja de las respuestas occidentales ante los sucesos de la posguerra en la Europa del Este. Para un determinado tipo de intelectuales occidentales, la víctima de los juicios de Rajk o de Slánsky, de los campos de trabajos forzados, de las purgas antisemitas, del terror cotidiano, no era un anodino político del partido

comunista local, y menos aún los miles de obreros, campesinos, tenderos y escritores y políticos no comunistas. Era, más bien, o había de ser a su debido tiempo, el propio marxismo. Existió un temor ampliamente manifestado acerca de que el meollo esencial del comunismo, la verdad pura e intemporal situada en el corazón del sistema político, fuese a la postre vulnerable a las inadecuaciones y las fallas de las formas contingentes e históricas que había adoptado. *Le communisme*—se leía con frecuencia en esta época— *se dénature*[\[32\]](#). Esta línea de argumentación tiene un historial que viene de largo: aún seguía viva y coleando en los años setenta, y no cabe duda de que aún hoy son bastantes los que siguen viendo en el hundimiento del comunismo en nuestro tiempo la mejor de las esperanzas... del propio comunismo[\[33\]](#).

Cabría sostener que éste es un fracaso especial y privativo de los intelectuales: no sólo la idea de que algo que se denomina comunismo tenga una existencia al margen e independiente del epifenómeno histórico en sí, sino también la asombrosa creencia de que la defensa de este ideal de comunismo (o de marxismo) y las amenazas contra su credibilidad trascienden en lo referente a su importancia cualquier otra cuestión de entidad menor. Lo cierto es que estuvo muy extendido, tanto si se trata de un fracaso profesional como si no. También revela una ingenuidad política muy notable, no sólo en lo que respecta a la política en general, sino también en lo tocante a la política marxista en particular. Y es que lo que brilla por su ausencia en esta comunidad de pensadores fascinados e incluso hipnotizados por el atractivo de la revolución de Lenin y sus consecuencias es el más elemental conocimiento de las ideas del propio Lenin. En *Los mandarines*, Simone de Beauvoir pone a uno de sus personajes (Perron) a defender largo y tendido que la presión moral de los comunistas occidentales ilustrados conducirá a la Unión Soviética a la modificación de su régimen penitenciario; todo el libro es, de hecho, un monumento en memoria de la voluntariosa miopía de su autora, que hace gala de una comprensión inexistente acerca de las relaciones entre el poder y la autoridad, y entre Moscú y sus partidos satélites. Simone de Beauvoir no estaba sola en este punto. En una de sus críticas del comportamiento soviético, en la primera posguerra, Emmanuel Mounier termina por insistir en que la disidencia de la política soviética de ningún modo tendría que verse como un gesto de hostilidad. Al contrario, expresa la esperanza de que sus observaciones sobre las prácticas «excesivamente entusiastas» de la Unión Soviética se modifiquen a la luz de consejos

amistosos como el suyo: «¿Son estos comentarios insultantes para la Unión Soviética? Ni mucho menos. A veces, lo mejor atrae a lo peor, no a lo mediocre»[34].

A ojos de muchos, el verdadero crimen del comunismo en estos años no radicó en la manera de tratar al pueblo, sino en el perjuicio que iba a causar a su propia imagen, a sus propios cimientos ideológicos. Para algunos, la Unión Soviética bajo el mando de Stalin había dejado muy pronto de ser revolucionaria, o al menos no lo era en la medida suficiente, lo que por tanto no justificaba su comportamiento. Boris Souvarine había hecho esta misma afirmación en los años de entreguerras, y en los años cuarenta la hicieron Michel Collinet, Cornelius Castoriadis y otros, sin contar a toda una constelación de izquierdistas en los años sesenta; ésta era también la visión de un inconformista a ultranza como Georges Bataille, quien veía en el énfasis que ponía la Unión Soviética en el patriotismo, el militarismo y la defensa nacional no una justificación de cualquier terror político e ideológico, sino una retirada de toda suerte de credibilidad revolucionaria. Por otra parte, algunos autores que nunca habían formado parte de esta particular comunidad radical, y que siempre se habían enorgullecido de su distanciamiento moral frente a los peores aspectos del comportamiento comunista, tardaron bastante más en llegar a esta misma conclusión y lo hicieron muy a su pesar. En una fecha ya avanzada, como es 1953, Jean-Marie Domenach pudo hacer gala de una nostálgica tristeza por la pérdida del ímpetu revolucionario: «Es un infortunio para nuestra sociedad que ya nadie realmente se oponga a ella. Y es que los únicos que lo hacen con eficacia, los comunistas, lo hacen en nombre de una sociedad que a pesar de todos sus justos logros contiene todos los defectos del orden establecido»[35].

Seis años antes, el director de *Esprit* había manifestado una decepción semejante ante el comportamiento de los comunistas. El rasgo más lamentable de los juicios de Moscú, según observó, no se hallaba en las propias acusaciones (y tampoco, al parecer, en el precio que tuvieron que pagar las víctimas), sino en el dogmatismo absoluto con que se habían presentado. A resultas de ello, «incluso si la conspiración era auténtica, la impresión de falsificación es inevitable». Los castigos aplicados a las víctimas tal vez fueran «necesarios» (la expresión es de Mounier), pero el modo en que se llegó a ellos inflige heridas inexcusables «sobre el humanismo revolucionario»[36]. Esta degradación de los valores comunistas también

suscitó comentarios de Merleau-Ponty y de Sartre en 1950, en su editorial sobre las recientes revelaciones acerca de los campos de concentración soviéticos. Una vez más, el verdadero crimen no se hallaba en los propios campos, acerca de los cuales ninguno de los dos tuvo gran cosa que decir, sino en el hecho de que el sistema se hallase ya tan «degradado» que podía bien generar un caso como el de Kravchenko. Con una persona como ésa, escribieron, no podemos tener sentimientos de fraternidad; es la prueba viviente del declive inevitable «de los valores marxistas en la propia Rusia»[\[37\]](#).

Los años de 1949 y 1950 fueron un momento decisivo en esta cuestión. Hasta entonces, y muy a pesar de las meditaciones de Mounier sobre la decepcionante aparición de los juicios de Moscú, la probidad revolucionaria de la Unión Soviética había pasado en gran medida sin que nada ni nadie la pusiera en cuestión, salvo, como ya se ha señalado, desde la extrema izquierda no comunista. Pero el impacto que en 1949 tuvo el juicio de Rajk en Budapest provocó la aparición de una gran cantidad de artículos en los que se cuestionaba el sentido de un ejercicio tan elaborado de persecución judicial. Uno de estos artículos tiene un especial interés, en parte porque su autor — Vercors (Jean Bruller), hijo de un judío húngaro— quiso publicar el resultado de sus dudas en las páginas de *Esprit*, una revista destacada por sus constantes intentos por abarcar una franja cada vez más restringida. Pero el interés también se debe al papel que había tenido Vercors hasta entonces, puesto que había sido uno de los símbolos de la resistencia intelectual, una garantía moral para los comunistas, con los que había trabajado en estrecha alianza desde 1944. Si Vercors se vio en la necesidad de dar pábulo a sus dudas, las cosas debían de haber llegado a un grave callejón sin salida para los intelectuales que eran compañeros de viaje. No obstante, ¿en qué consistían sus dudas?

Tenía la conciencia intranquila, según escribió, aunque no tanto como para que se sintiera impelido a firmar un telegrama enviado a Budapest en el que pedía clemencia para el acusado. ¿Por qué? Porque a Vercors no le preocupaba el veredicto en sí, la culpa o la inocencia de Rajk. De un modo o de otro, Rajk había mentido. O su confesión era una mentira (Vercors no se detuvo a preguntarse de qué modo se le había extraído), o bien en realidad había hecho algunas de las cosas que confesó haber hecho, en cuyo caso casi toda su vida de comunista era una mentira. Y ni siquiera así era viable confiar en él, ya que su confesión contenía cierto número de reconocimientos

contradictorios y más bien imposibles de creer[38]:

Si tuviera que elegir en términos absolutos, me inclinaría a pensar que Rajk y los demás acusados son culpables, culpables de alguna empresa cuyo objetivo se esconde tras las confesiones simuladas. No son hombres inocentes, a los que me niego a ver juzgados en términos críticos.

Así las cosas, ¿cuál era la objeción de Vercors? «El pueblo se está llamando a engaño. Esto es lo que me niego a aceptar». El régimen estaba ocultando la verdad, fuera la que fuese, hurtándosela al pueblo de Hungría. La verdad podría ser digerible o no, «podría ser necesaria para la victoria de la causa que tanto nos importa, no lo sé». Pero el hecho de hurtar la verdad al pueblo equivalía a tratar a los ciudadanos como si fueran niños, y este desprecio era indigno de los marxistas[39].

Así pues, además de su fracaso en el intento de estar a la altura de sus orígenes revolucionarios y del daño que estaba causando a la credibilidad del marxismo, el comunismo empezaba a extender la desilusión entre los fieles, no por medio de sus actos, sino a través de las inverosímiles y cínicas explicaciones que daba de ellos. A los pocos meses de publicarse el artículo de Vercors, ésta era una crítica muy extendida entre los hipotéticos simpatizantes. Marcel Péju señaló que los principios comunistas se ven amenazados no cuando los hombres mueren, aunque sea de un modo violento, sino cuando «la ceremonia que los mata es una caricatura de lo que podría ser si esa violencia resultara justificable dentro de una perspectiva comunista»[40]. Louis Delmas, en *Les Temps Modernes*, señaló esta cuestión de manera muy sucinta: «El mayor de los delitos del estalinismo probablemente sea el modo en que ahoga la conciencia colectiva»[41]. No fue éste un comentario casual ni aislado. Ya hemos visto que Sartre, seis años después, aún era capaz de afirmar que la historia demostraría que el mayor pecado de Rákosi y de los estalinistas húngaros consistía en haber alejado a los intelectuales húngaros del comunismo. «Lo que es de veras grave — escribió otro colaborador de *Les Temps Modernes* después de la invasión de Budapest, en 1956— es que se haya abierto semejante abismo entre el comunismo en el poder y las clases sociales a las que encarna»[42].

Pero es que también esto es fundamentalmente insincero y falso. La verdadera amenaza que planteaba el terror soviético en la Europa del Este

durante los años de 1944 a 1956 no afectaba al comunismo, ni tampoco a la credibilidad de que gozara entre quienes estaban sometidos al sistema, sino más bien al lugar que ocupaba en el corazón de los intelectuales de Occidente. El verdadero dolor del momento se experimentaba no en una recóndita celda de una cárcel de Praga, no en una cantera helada y lejana, en un rincón de Valaquia, sino precisamente allí mismo, en París. La sensibilidad de los intelectuales fue la que hubo de soportar todo el peso de los juicios de escarmiento. Así comentó Mounier el asesinato judicial de Petkov en Bulgaria:

Lo que nos angustia no es que un gobierno actúe con todo el rigor y prosiga con firmeza en su camino, a despecho de todas las fuerzas que le son hostiles. Es, muy por el contrario, la sensación de mecanismo inexorable que [...] se arriesga a consumir la revolución socialista junto con sus adversarios[43].

En ese mismo artículo, Mounier reconocía que el cadáver de Petkov acosaría de manera obsesiva la conciencia de Europa (la verdad es que cayó en el olvido con increíble presteza). Lo que quiso dar a entender no era que se hubiera cometido un crimen y que todos los hombres de justicia debieran sentir temor y vergüenza; más bien sugirió que el daño que se había hecho a la reputación y a la imagen del socialismo posiblemente fuera indeleble[44].

En vena muy similar, cuando Vercors y Jean Cassou escribieron cartas abiertas en protesta por el juicio contra Rajk, pusieron un enorme esmero en insistir en que no sólo no aspiraban a pasar al bando de los «anticomunistas», sino que se vieron impelidos a protestar precisamente por su amor hacia la humanidad y su respeto por el partido comunista. Heridos en lo más profundo de su sensibilidad por el modo en que el movimiento comunista estaba manipulando a sus oponentes internos, quisieron condenar sus errores todo lo bien que supieron, con el fin de sumarse a él en el futuro de la mejor de las maneras. Así las cosas, no fue culpa suya que el PCF, intolerante frente a cualquier disidencia, por buenos que fueran sus motivos, en lo sucesivo los tratara como a los parias. Sus intenciones no podían haber sido más puras. Como bien resumió Mounier al comentar los artículos de Rajk que se publicaron en su revista, «los testimonios del tipo de los que hemos publicado *sólo tienen valor para nosotros en la medida en que pueden salvar al socialismo*»[45].

Precisamente por su insaciable preocupación por «salvar al socialismo», con la condición moral del comunismo, los intelectuales franceses hicieron gala de una sensibilidad distintivamente selectiva ante los acontecimientos que se estaban viviendo en la Europa del Este. Los socialistas, los agrarios, los populistas y otros ecos derrotados en el pasado de la Europa del Este, quedaron prontamente destinados al cubo de la basura de la historia. Los juicios contra los colaboracionistas en Polonia o en Checoslovaquia recibieron el tratamiento de los sucesos menos problemáticos, comparables en el fondo a las purgas de posguerra que se dieron en la propia Francia. Con una sola excepción, sólo las víctimas comunistas del terror comunista despertaron simpatías e incluso atención en París. La excepción fue la del juicio y posterior encarcelamiento de los cardenales, obispos, sacerdotes, presbíteros y monjas en la Europa del Este, que se llevaron a cabo en los años de 1947 a 1952. El mismo tratamiento brutal de los dirigentes religiosos y de sus seguidores en la Unión Soviética pasó inadvertido, tal como se había hecho caso omiso de lo mismo antes de la guerra. De esto existía una ulterior explicación, además del crédito especial que se había concedido a la Unión Soviética en tales cuestiones: la mayoría de las víctimas de las persecuciones religiosas en la Unión Soviética eran cristianos ortodoxos, musulmanes y judíos, es decir, grupos que no revestían un especial interés para la sensibilidad francesa en estos años. No obstante, la inmensa mayoría de los ataques comunistas por motivos de religión en la Europa del Este se produjeron contra católicos y protestantes: quedaban relativamente pocos judíos, y la fe ortodoxa y la confesión católica oriental eran significativas sólo en Bulgaria y Rumania, los dos países más alejados de la conciencia de Occidente.

Por este motivo, se prestó una muy notable atención a la persecución de la fe en la Europa soviétizada, con los comentaristas católicos en primer plano. Aunque François Mauriac fue uno de los pocos que dedicaron cierto espacio a la condena del arzobispo de Zagreb en noviembre de 1946^[46], el juicio del cardenal Mindszenty en Hungría y los posteriores procesamientos de los presbíteros y los obispos en Praga y en otras ciudades recibieron una destacada atención en toda la prensa no comunista, con la notable excepción de *Les Temps Modernes*. En *Esprit*, que vivió una verdadera agonía debido a estos ataques contra la Iglesia, se trazó una clara distinción. Cualquiera podía estar de acuerdo en que Mindszenty y los demás procesados eran culpables de

los delitos que se les imputaban, pues habían reconocido su defensa de las instituciones religiosas contra la propaganda comunista y contra las incautaciones de la propiedad. Era normal y era lógico que la iglesia y una revolución comunista se hallaran en semejante conflicto frontal. En cambio, respecto a la acusación de que los sacerdotes católicos o los presbíteros protestantes habían hecho labores de espionaje a favor de Occidente, o que habían aspirado a derrocar al legítimo movimiento revolucionario, Mounier, Domenach y otros lo rechazaron de plano. Si el régimen había logrado extraer tales confesiones de un obispo o de un presbítero, se dio por hecho que fue mediante una presión de alcance desconocido. (Domenach insinuó que se habían utilizado drogas)[47].

Como resultado de todo ello, en la respuesta a la persecución religiosa se dan una perspicacia y una claridad moral que brillan por su ausencia en las discusiones de los juicios hechos a los comunistas. El proceso contra Mindszenty y sus colegas, celebrado en la primavera de 1949, provocó en los directores de *Esprit* una condena extraordinariamente directa de las prácticas comunistas, algo que nunca se invocó ni se aplicó en ningún otro caso:

He aquí una nueva prueba de que la justicia política en las tierras comunistas no se da por satisfecha con una parte de un hombre, sino que lo quiere todo entero, y además con su consentimiento, para lo cual necesita deshonorar a los acusados, que sean calificados de culpables absolutos [...] de delitos políticos y comunes por igual, pues a Esterhazy se le acusa de perversión sexual y a Mindszenty del delito de malversación de fondos[48].

Ni siquiera *Quinzaine*, una publicación enormemente simplona, epítome de los compañeros de viaje adscritos al sentimiento del progresismo cristiano, pudo tragarse la detención y el encarcelamiento de monseñor Beran en Praga, y publicó una pusilánime protesta por ello, aunque sin llegar a cuestionar de manera directa la credibilidad de las imputaciones[49].

Las protestas ante la persecución a que fueron sometidos los eclesiásticos supusieron una excepción especial, aunque reveladora. En los restantes casos, la persecución y el castigo infligidos a los comunistas sólo despertaron un debate consistente en los círculos intelectuales de París. Parece que ésta fuera una tragedia especial, precisamente porque era la tragedia misma del comunismo. A nuestros ojos, según un comentarista, un solo militante condenado de manera injusta e incluso por inadvertencia a los campos de

Siberia tiene más peso que todos los cardenales del mundo (dicho en *Les Temps Modernes*). En el caso de un Petkov, razonó otro autor, «la información de que disponemos no nos permite decidirnos en un sentido o en otro»[50]. El apoyo que tuvo en su ciudad era cuestionable, su comportamiento era el de un culpable, las acusaciones parecían verosímiles. Si Petkov y sus colegas no comunistas eran culpables de lo que se les acusaba, tanto mejor para los comunistas. Y si eran inocentes, aun así y de manera objetiva, resultaban uno de los grandes obstáculos a la transformación revolucionaria de su sociedad. Para tales personas, «la aplicación de la pena (máxima) es de la incumbencia de la ley húngara o búlgara, y no es asunto mío»[51]. En cambio, circunstancias similares, e incluso un comportamiento menos convincente, y las acusaciones idénticas en el caso de los dirigentes comunistas dieron lugar a cuestiones de muy otra índole. Toda implicación de traición por parte de un antiguo héroe del movimiento revolucionario era de un orden cualitativamente muy superior.

Por consiguiente, se creó un aura de romanticismo que envolvió la aventura comunista, y que prestó a sus fallos y errores una cualidad realmente heroica, como bien se ve en las memorias de las propias víctimas, que compartieron con los simpatizantes franceses, y con los apologetas, el sentimiento común de un destino trágico. Los libros de Evzen Loeb, Bela Szász y sobre todo de Artur London, tratan las terribles experiencias por las que hubieron de pasar, y a las cuales sobrevivieron, como algo especial, cargado de sentido, completamente distinto de las torturas y las privaciones que padecieron otros[52]. Sus dilemas, sus pugnas por conservar su fe a despecho del absurdo, sus muy especiales afirmaciones morales, su exigencia de gozar la atención del mundo, presentan algo realmente único. Es curioso que las memorias y las autobiografías de sus esposas y amigas relaten una historia harto diferente. De estas versiones de lo vivido emerge una suerte de ingenuidad mucho más mundana, además de la connivencia, la ignorancia y la confusión. Las mujeres padecieron sus propias tragedias, pero no se proponen nunca elevarlas a un nivel de sentido metahistórico. Así tal vez se explique por qué Artur London, una vez puesto en libertad tras años de encarcelamiento, pudo fundirse rápidamente con una comunidad de intelectuales radicales y parisinos de mentalidad semejante, mientras Jo Langer y Heda Kovaly se sintieron absolutamente perplejas ante la actitud de los pensadores occidentales, a los que no encontraron nada que decir. Para

estas mujeres, el comunismo se había desmitificado por sí solo en el acto mismo por el que asumió el poder, así como para los escritores de París su propia asunción del poder era prueba suficiente de sus afirmaciones y aspiraciones transhistóricas. Heda Kovaly, Rosemary Kavan, Marian Slingova, Edith Bone y cientos de mujeres experimentaron el comunismo como una mentira diaria. Mounier, Sartre y su generación lo sufrieron a una distancia prudencial y en calidad de dilema fascinante[53].

CAPÍTULO 7

HOY LAS COSAS ESTÁN CLARAS DUDAS, DISIDENCIA Y DESPERTARES

Comment, en ton for intérieur, peux-tu supporter pareille dégradation de l'homme en la personne de celui qui se montra ton ami?

¿Cómo puedes, en tu fuero interno, soportar una degradación humana tal como la que se da en la persona de quien fue tu amigo?

ANDRÉ BRETON

Si se leen los innumerables libros, ensayos, artículos y polémicas que salpicaron la vida pública en Francia durante los años de posguerra, nadie podrá dejar de sentirse impresionado, en medio de tantísimo ruido, por un especial silencio. En medio de la confusión de presencias verbales hubo, por así decir, «una gran ausencia». Ésta fue una generación cuya atención se centró sin cesar en la responsabilidad que cada cual tiene sobre sus propios actos y sobre el resultado de éstos, una generación en la que el humanismo y el destino de la humanidad se hallaban en boca de todos, y en la que el indecible sufrimiento provocado por la dictadura y la guerra fue la medida de todas las decisiones políticas que fuera preciso tomar. Sin embargo, el coste humano en cuanto a la privación, el dolor, la injusticia y la muerte, que fue el precio abiertamente reconocido que fue preciso pagar por el establecimiento de los regímenes comunistas en media Europa, apenas provocó una sola manifestación de preocupación o de protesta. Incluso quienes participaron en esta anestesia moral autoimpuesta expresaron alguna sorpresa ocasional ante su propia incapacidad de responder. Jacques Madaule, al escribir en *Témoignage Chrétien* con ocasión de la publicación del muy sonado libro de

Kravchenko, señaló: «Estamos extrañamente impertérritos» ante tales informaciones, o ante la «dictadura del mariscal Tito, aún peor, en Yugoslavia»[\[1\]](#). Era como si una larga noche de invierno hubiera caído sobre el alma intelectual, envolviendo en una impenetrable ambigüedad toda prueba directa que existiera del sufrimiento humano. En medio de la bruma, los comentaristas llegaban a entrever de vez en cuando la verdad, pero sólo de una forma absolutamente abstracta y fantasmal. A partir de estos datos voluntariamente sesgados y selectivos dieron forma entonces a abstracciones y a imágenes de la verdad de «allá lejos» que bien se ajustaban a sus propios requisitos espirituales.

Este ejercicio de anestesia moral colectiva no se experimentó en su mayor parte como algo inquietante o difícil. Muy al contrario, se plegó a lo que hoy podríamos considerar una convención lingüística, en el sentido de que el lenguaje común del debate político, tanto dentro de las familias políticas como a través de las fronteras ideológicas, excluyó el empleo del tipo de categorías morales que habrían obligado a los hombres y a las mujeres a ver sus propias acciones y las de los demás bajo una luz harto distinta. Para desplegar un estilo historiográfico alternativo, podríamos decir, los intelectuales franceses operaron dentro de un paradigma firmemente circunscrito, cuyo atractivo hoy resulta bastante opaco. Con pocas y notables excepciones, lisa y llanamente no quisieron, ni tampoco pudieron, ver cuál era el sentido de los acontecimientos que comentaban. Y cuando de manera tan sólo provisional captaron con alguna perspicacia la realidad del estalinismo y el sentido que entrañaba esa realidad para su propio universo político, por lo general dejaron que la inquietante y espinosa verdad se les escapara de nuevo de las manos tan pronto pasaba el momento.

Así pues, como ya señalé antes, ocasionalmente es posible encontrar nutritivas partículas de repulsa moral enterradas bajo la dieta al uso, hecha a base de una papilla de constantes disculpas recubiertas de análisis. Lo cierto es que un mismo autor o una misma revista publicaba meses más tarde un argumento o una excusa que encubriese el último horror, olvidando por completo la distancia cautelar que había adoptado en una publicación previa. Pierre de Boisdeffre, en las notas escritas en el momento de los juicios de 1947 contra Petkov, dirigente del movimiento agrario de Bulgaria, y contra su colega rumano, Iuliu Maniu, llegó a protestar por la respuesta que dio Mounier a ambos juicios. ¿Acaso éste no era capaz de darse cuenta, preguntó, de que

después de estos procesamientos toda colaboración sincera con los comunistas iba a ser absolutamente inviable?[2]. A lo cual, la respuesta es que Mounier, muy a pesar de su desagrado ante esos mismos juicios de escarmiento, no pudo percatarse de que tal colaboración fuera en verdad imposible. A los pocos meses de animar en su revista la publicación de artículos muy críticos con el proceder judicial comunista, una vez más afirmó la necesidad de tener fe en el propósito revolucionario de los comunistas, al margen del coste en sangre y en vergüenza ajena que pudieran suponer. Del mismo modo, Claude Bourdet fue capaz de criticar en un mismo artículo los juicios de escarmiento celebrados en Checoslovaquia en 1952 por su carácter antisemita y manifiestamente fraudulento, y de insistir al mismo tiempo en que debían seguir luchando codo con codo con los comunistas. No podían confiar en los comunistas, concluía el análisis que hizo de su comportamiento en Praga, pero no debían abandonarlos a su suerte[3].

Sólo después de 1956 encontramos cierta continuidad lineal en el razonamiento político, cierta voluntad de reconocer la lógica de la experiencia, de extraer conclusiones sostenidas de las lecciones del momento. Hasta entonces, fue como si existiera un abismo categórico e infranqueable entre la repulsa natural de cada cual ante el maltrato infligido a un ser humano y, de otro lado, las conclusiones morales que era preciso extraer de semejante repulsa. Esta aparente incapacidad de responder de manera directa y sencilla ante los sufrimientos ajenos fue abordada por André Breton en septiembre de 1950, en una carta abierta a Paul Éluard, publicada en *Combat*: tras una secuencia entonces ya clásica de detención y confesión, Zavis Kalandra, un historiador checo que se había hecho amigo de Breton y de Éluard, fue condenado y ejecutado en Praga. Breton apeló a su antiguo camarada surrealista para que se sumara a su protesta: «¿Cómo puedes, en tu fuero interno, soportar una degradación humana tal como la que se da en la persona de quien fue tu amigo?». La réplica de Éluard, publicada en *Action*, no puede ser más sintomática: firmando solicitudes de defensa de las víctimas de la injusticia capitalista, escribió, «estoy demasiado ajetreado con los inocentes que afirman su inocencia como para preocuparme por los culpables que proclaman su culpa»[4].

No hacía tanto tiempo que las cosas eran muy distintas. En la memoria viva de parte de la intelectualidad de posguerra, y en la conciencia colectiva de todos, aún estaba presente el ejemplo del asunto Dreyfus, en el que los

deberes del «intelectual» habían sido claros, y la amalgama de emociones privadas y de compromisos públicos fue completa y elemental. La comparación de su propia situación con la de los *dreyfusards* no escapó a los contemporáneos. En su agónico y bifronte comentario sobre el juicio y la ejecución de Petkov, Mounier lamentó la situación de su generación. El cadáver del ruso, escribió, «nada enseña: ni un camino preciso, ni la espléndida certeza [*belles certitudes*] de nuestros padres los *dreyfusards*»[5]. En cierto modo, Mounier se equivocaba: eran precisamente las «certezas» del episodio de Dreyfus las que dirigieron la conciencia de muchos de sus contemporáneos y colegas. Para la generación que alcanzó la mayoría de edad a comienzos de siglo (Langevin, Benda, Mauriac y muchos otros), las lecciones morales y políticas del asunto Dreyfus no podían estar más claras. Lo complicado era el empleo que debiera darse a dichas lecciones. La generación más joven, los nacidos en los años transcurridos entre el asunto Dreyfus y el comienzo de la I Guerra Mundial, compartía implícitamente los valores que estaban en juego en el compromiso de los *dreyfusards*, pero no sentía la misma comodidad al invocarlos. La experiencia de los años de entreguerras y la ocupación había comprimido todo absoluto moral, además de toda confianza ética, entre las dudas y el escepticismo. Los dilemas ante los que ahora se encontraban tal vez fueran análogos a los de 1898, y su compromiso seguía estando firmemente del lado de lo bueno y lo verdadero, aunque se adujera un vocabulario distinto para dotar de sustancia a esos dilemas y a esas normas. Por tanto, resultaba infrecuente oír que alguien hiciera una referencia directa al asunto Dreyfus como fuente de su propia postura política. De todos modos, el caso de Julien Benda ilustra lo ocurrido cuando un hombre de la generación anterior recurría al asunto Dreyfus en busca de las *belles certitudes* de Mounier.

En unas cuantas ocasiones, después de 1945, Benda recurrió a la experiencia del asunto Dreyfus para ilustrar su compromiso del momento. La alianza incondicional con la clase obrera y sus dirigentes políticos, escribió en 1948, es la base necesaria de toda defensa en contra de la reacción, tanto en el propio país como en el extranjero. Lo que en su día fue cierto de Waldeck-Rousseau lo era aún entonces; una coalición de todas las fuerzas progresistas, al margen de sus diferencias ideológicas o programáticas, seguía siendo la única barrera segura contra la derecha y el mejor camino hacia el futuro[6]. En marzo de 1948 esto equivalía a entregar un cheque en blanco a Stalin (el

artículo de Benda se publicó un mes después del golpe de Praga), ya que la creencia en un inminente renacer del fascismo estaba suficientemente extendida para dar credibilidad a la analogía planteada por Benda. Para él, la sutil dialéctica de un Merleau-Ponty era, por tanto, redundante. No era necesario fingir siquiera que los regímenes estalinistas eran buenos, ni tampoco era preciso desmentir el daño que habían causado. Bastaba con garantizarles la pertenencia a la familia abierta de la izquierda para desplegar el estandarte de la «defensa republicana» con la conciencia tranquila. *Pas d'ennemis à gauche*.

La segunda ocasión en la que Benda iba a invocar un argumento tomado del asunto Dreyfus fue más compleja. El juicio de Rajk suscitó en él una apasionada defensa de la línea oficial del comunismo. ¿A qué se oponen en realidad, se preguntó Benda, quienes siguen teniendo sus dudas? ¿A las confesiones de Rajk y sus colegas? ¿Qué es lo que les resulta difícil de digerir en esas confesiones? Sin duda, el hecho de que se empleen como prueba a falta de cualquier material que corrobore las graves dudas que suscita su credibilidad. Pero esto es absurdo, protestó. Los *antidreyfusards* también sostuvieron que una confesión no es una «prueba»; en su caso, defendían al coronel Esterhazy y afirmaban que su reconocimiento de haber escrito el famoso *bordereau* (informe) no era una prueba concluyente. Nosotros los *dreyfusards*, en cambio, defendimos a Dreyfus porque era inocente y porque se negó a confesar el crimen que se le imputaba, y, por consiguiente, creímos a Esterhazy cuando dijo que había sido su autor[7].

Una vez más, insistía Benda, todo es sumamente simple. No sólo tiene el régimen de Hungría el derecho a defenderse cuando se halla amenazado (de nuevo, la defensa republicana), sino que los criterios que nosotros aplicamos en 1898 siguen estando vigentes hoy en día. Si un hombre confiesa, hemos de suponer que dice la verdad, y no aplicar un doble rasero. Es importante tener presente que Benda escribió todo esto de buena fe, manteniendo a su entender una posición de integridad moral y de coherencia, la misma con la que había publicado *La traición de los clérigos*, la misma que estaba convencido de sostener. Lo que se comentó en la *Revue Socialiste* al oír a Julien Benda invocar el asunto Dreyfus en defensa de la alianza con los comunistas fue: «¿Es que estamos soñando?»[8]. Sin embargo, la confianza que demostraba Benda era lo más cercano a la coherencia moral tratándose de la comunidad de los compañeros de viaje. Esa confianza le exigía creer a los comunistas, en

general, y a Stalin, en particular; le exigía dar por supuesto que operaban bajo las mismas reglas de los republicanos, los socialistas y el resto de los hombres de buena voluntad. En cambio, para algunos integrantes de su generación ésta no sólo era una creencia razonable, sino que también era la única de hecho compatible con el universo moral en el que habían nacido. Iba a hacer falta una valentía mucho mayor que la de Benda o casi todos los demás para darse cuenta no sólo de que las reglas habían cambiado, sino de que el juego no era ni remotamente comparable con el que ellos habían conocido.

Por este motivo, la condena abierta y sin paliativos de las prácticas comunistas fue tan poco frecuente en la comunidad intelectual, incluidos (quizás de un modo especial) quienes tenían sus propios recelos. La suerte de visión ética que era coherente con tal condena manifiesta no era fácil de sostener. Era más corriente una expresión pública de simple desesperanza, como hizo Jean Baboullène al escribir en la primera página de *Témoignage Chrétien*, nada más producirse la ejecución de Petkov, que «después de este crimen, ya no es posible mirar al Este sin desesperación»[\[9\]](#). Parecido venero de angustia moral es el que recorre algunos de los escritos de François Mauriac con ocasión de los juicios de Petkov y de Maniu, así como después, en marzo de 1951. Al comentar el encuentro de las cuatro potencias que tuvo lugar en París al mismo tiempo en que se detuvo al eslovaco Clementis (iba a ser ahorcado junto con otros diez después del juicio contra Slánsky), Mauriac imaginó que el espectro de Clementis estaba presente en la reunión; ninguna paz sería posible en el mundo, oye advertir a Clementis, «si se construye sobre el sacrificio de las pequeñas naciones»[\[10\]](#). En el caso de Mauriac, cómo no, nunca hubo la menor ambigüedad moral en estas cuestiones. En un mordaz artículo sobre el juicio de Rajk y el modo en que lo difundió la prensa francesa de izquierdas, sobre todo la de los comunistas, señaló muy en especial el contraste que existía entre el hedor de la muerte que pendía sobre Budapest y el estilo optimista de uno de los periodistas: «Incluso ante el succulento desayuno a la húngara que describía *madame* Simone Téry se percibe la sombra de un cuerpo que aún se balancea». Otros, como Marcel Péju, se vieron impulsados a reconocer que los juicios de escarmiento eran «un inmenso edificio de mala fe», en el que las acusaciones fueron «pura falsedad, una imagen distorsionada», si bien persistieron en su timidez, como hemos visto, y se abstuvieron de extraer de todo esto alguna conclusión de más peso en torno a un sistema que era capaz de producir y de manipular

escénicamente semejantes monstruosidades[11].

Más allá de Mauriac, el territorio estrictamente moral apenas estuvo ocupado por nadie. Más adelante, la creciente atención que prestaron ciertos escritores a los informes que desvelaron la práctica de la tortura en las colonias francesas contribuyó a transformar el discurso de la política radical, e introdujo en él, casi a su pesar, la preocupación por los derechos humanos y por las valoraciones éticas normativas. Tal vez el mejor ejemplo de esto se encuentre en los escritos de Claude Bourdet. Inicialmente, su apología del estalinismo apenas desmereció en sutileza dialéctica respecto a las de Mounier o Sartre, pero a partir de diciembre de 1951 comenzó a mostrarse más preocupado por las prácticas de los franceses en Argelia y en otros lugares[12]. Al principio, este planteamiento dio lugar a una especie de bifocalismo moral, pero a partir del juicio contra Slánsky, y con énfasis creciente en lo sucesivo, Bourdet introdujo en sus comentarios sobre el estalinismo algunos de los criterios que aplicaba en Occidente. Para Bourdet, estas cuestiones nunca fueron en verdad comparables, y no conviene exagerar la infiltración de las categorías de valoración de un debate político en otros relativamente distintos. Sin embargo, con el aumento del énfasis discursivo en la ilegalidad, la crueldad y la explotación dejó de ser tan fácil condenar a naciones enteras en el reconfortante nombre de la necesidad. También Camus adoptó una temprana postura crítica sobre el racismo francés[13], aunque él también se había rebelado bastante pronto contra el chantaje moral que ejercían los comunistas: en 1948 insistió en que todo el que criticase la represión de la libertad de expresión bajo Franco, por ejemplo, podía y en realidad debía hacer lo propio cuando hablase de la situación en que se encontraban los artistas en la Unión Soviética. El juicio moral era y debía ser indivisible, al margen del consuelo que pudiera proporcionar a los adversarios que tuviera cada cual en la derecha. En esto, como en tantas otras cosas, Camus no fue, ni mucho menos, típico de su tiempo[14].

Una de las razones de la relativa ausencia de toda crítica moral consistente que se hiciera desde la izquierda fue la falta de un marco analítico dentro del cual localizar y cimentar dicha crítica. Para un moralista católico como Mauriac, éste no era un problema, sobre todo cuando los exacerbados debates en torno a la *épuration* lo liberaron de cualquier lealtad anterior con respecto a las coaliciones de la resistencia intelectual. En cambio, para otros iba a ser muy difícil pronunciarse de un modo definitivo sobre los crímenes de los

estalinistas cuando, como ya hemos visto, escaseaba e incluso brillaba por su ausencia todo sentimiento claro de la justicia. De ahí la paradoja de que entre los analistas más críticos del estalinismo algunos de los más coherentes procedieran de las propias filas de los marxistas. De ellos, dos de los artículos más incisivos fueron obra de Claude Lefort, escritos al principio y al final de los peores años de los excesos estalinistas, publicados ambos en *Les Temps Modernes*. Esto no deja de ser curioso si se recuerda que en esa misma publicación aparecieron a lo largo del mismo periodo algunos argumentos y apologías diametralmente opuestos por estilo y por contenido a todo lo que Lefort aspiraba a poner de manifiesto. En un determinado nivel, esto no es tanto un homenaje a la política editorial ecuménica a que aspiraban Sartre y sus amigos. En otro, bien podría tomarse como sugerencia de que nadie leía — o, al menos, nadie entendía y a nadie importaba— lo que escribían los demás.

En su primer artículo, «Kravchenko et le problème de l'Union Soviétique», Lefort señaló que el movimiento obrero era víctima de un mito, de la idea de que la Unión Soviética estalinista era de algún modo una sociedad revolucionaria y viva. Ésta es una creencia en aquel entonces muy extendida entre los comentaristas burgueses, que se contentaban con reconocer a la Unión Soviética una economía «progresista» (reservando sus críticas para sus excesos represivos). Entre tales defensores burgueses del estalinismo se cuenta Merleau-Ponty, cuya fe en el carácter históricamente progresivo del régimen es el gozne sobre el que basculaba una lectura positiva de sus fuerzas de producción y de su dinámica revolucionaria. La virtud de Kravchenko, al decir de Lefort, estriba en que reveló que esto era mentira. Al aportar pruebas añadidas de algo que «todos ya sabemos», Kravchenko vino a confirmar que, en la perspectiva de clase («la única que cuenta para nosotros»), la Unión Soviética era una sociedad burócrata y explotadora[15]. En su segundo artículo, escrito como respuesta directa a la defensa que hizo Sartre del derecho especial al privilegio del que a su entender gozaban los comunistas, Lefort dio en el clavo al expresar con contundencia su conclusión: la Unión Soviética bajo el mando de Stalin no sólo no es un Estado obrero, sino que existe primordialmente con el propósito de explotar a esos mismos obreros. Las purgas y los juicios son una lucha a muerte entre los intereses en liza que existen entre los obreros y la clase dominante. En cuanto a la racionalización y la planificación que tanto embelesaban a los comentaristas occidentales, eran mera explotación burocrática del proletariado. Ni más ni menos[16].

Lefort no difería en realidad de sus adversarios, o no tanto como pensaba. También él creía que lo que determina el carácter de un sistema social es el nivel y la naturaleza de sus relaciones de producción. Lisa y llanamente sostenía, al igual que Trotski, que desde la muerte de Lenin la Unión Soviética había dejado de desarrollarse y se había quedado anquilosada, bajo el mando de Stalin, bajo la forma de un sistema despótico ejercido por el capitalismo de Estado. Pero es que esta postura, dejándole de hecho en una situación en la que no iba a ser capaz de explicar por qué se había llegado a ese bloqueo, al menos le liberaba de toda obligación de justificar o de explicar los crímenes de lo que a sus ojos era una banda ilegítima instalada en el Gobierno. Un hombre de inclinaciones marxistas, como era Lefort, se hallaba por tanto en una buena situación para condenar el comportamiento de los gobiernos comunistas; lo que en cambio no podía proponer era una plataforma universalista de justicia o de ética desde la cual criticar específicamente el comportamiento estalinista. Al igual que Jules Guesde en los tiempos de los primeros juicios del asunto Dreyfus, se negó a tomar partido en una discusión entre antagonistas indignos por igual. No sólo condenó simultáneamente al Occidente capitalista y al Este estalinista, sino que también consideró las luchas a muerte entre los dirigentes comunistas como una cuestión que sólo merecía su indiferencia moral.

En este sentido, su tarea iba a ser más sencilla que la de sus contemporáneos no marxistas, quienes buscaban conseguir una claridad analítica análoga en torno al sistema soviético, al tiempo que mantenían una actitud desde la que pudieran comprometerse moralmente. Mauriac fue quizás quien más se aproximó a ello, al comparar el tratamiento que daban los comunistas a sus víctimas con los excesos de las purgas llevadas a cabo en Francia, postura desde la que se sintió capaz de emitir comentarios críticos, a pesar de haber sido partidario, pocos años antes, de una cerrada oposición a las prácticas internas francesas^[17]. Para Mauriac era una postura cómoda, pero no iba a serlo tanto en el caso de sus colegas, cuya actitud durante la época de la *épuration* había sido muy distinta. Camus adoptó una postura un tanto distinta, se situó fuera del propio marxismo y trató, sin embargo, los defectos del estalinismo como parte de la amplia debilidad que manifestaba el marxismo en sí como filosofía. Como el marxismo es una filosofía de procedimiento que carece en cambio de toda jurisprudencia, escribió, no dispone de una forma de establecer su propio marco de justicia, ni tampoco es

capaz de fijarse ninguna meta trascendente[18]. Así pues, no tiene sentido esperar que se comporte de acuerdo con ninguna de tales normas, aun cuando ésta no fuera razón para abstenerse de juzgar o de condenar. Otros alcanzarían conclusiones semejantes, aunque les costó bastante más tiempo. Jean-Marie Domenach, en 1955, reconoció por fin que si todo lo que hacía falta para que Tito fuera respetable a ojos de los comunistas era una visita de Jruschov, la dialéctica no es más que arte de birlibirloque, «la mera traducción de las esencias». No tenía sentido esperar de tal sistema de creencias ninguna explicación coherente del comportamiento humano, aunque eso no eximía a nadie de exigirlo. Hacer lo que Merleau-Ponty había hecho, establecer un pacto con el marxismo-leninismo en pro de los propios fines, era mero cinismo[19].

Mauriac llegó a esta conclusión en 1946, Camus reconoció su desilusión en 1948, Domenach esperó hasta 1955. Otros muchos escurrieron el bulto o bien redescubrieron sus convicciones más profundas en distintos momentos a lo largo de estos años. El modo en que la duda o el disgusto por fin entraron en el alma de tantos comentaristas fue muy variado. Bastante universal fue el desencadenante externo, muy a menudo alguna noticia o algún suceso procedente de la Europa del Este o de la propia Unión Soviética. Para escritores como Claude Aveline, Jean Cassou y Pierre Emmanuel, la ruptura entre Stalin y Tito y los subsiguientes ataques contra éste por parte del movimiento comunista resultaron imposibles de digerir, y no sólo porque el régimen de Tito —represivo, estalinista, modelo de soviétización— hubiera sido objeto de mucha admiración entre los intelectuales de Occidente hasta ese momento[20]. Para Merleau-Ponty, Vercors y algunos más fue el juicio de Rajk, posteriormente reforzado por las revelaciones acerca de los campos de concentración soviéticos, aunque en el caso de Merleau-Ponty aún hiciera falta el estallido de la guerra de Corea para suscitar en él una manifestación abierta de su postura[21]. Curiosamente, el peor juicio de todos, el celebrado contra Slánsky y sus colegas en 1952, no dio lugar a muchas deserciones. La mayoría de quienes ya no eran capaces de hallar en sí mismos una explicación a semejantes prácticas había abandonado el redil con anterioridad.

El juicio celebrado en Checoslovaquia resultó particularmente misterioso para muchos por el momento en que se produjo, por lo impenetrable del propósito al que obedeció, por su racismo sin precedentes. A resultas de ello, aun cuando la prensa francesa le prestó una gran atención, muy pocos supieron

sacar nada en claro. Lo que parecía poner de manifiesto el juicio contra Slánsky, al menos de un modo que nunca pudo ser el de los juicios de Moscú y los posteriores procesamientos de Kostov, Rajk y los demás, fue la imposibilidad esencial de adscribir un sentido racional o una intención histórica al terror comunista. En 1953 ningún Merleau-Ponty salió a la palestra para proponer una defensa hipotética, en términos parahegelianos, del procesamiento de Slánsky y sus colegas. No compareció ningún sucesor de Mounier que ofreciese una exculpación envuelta en una crítica aparente. No hubo un Cassou ni un Vercors que afirmasen públicamente que todo aquello era un exceso; no hubo un Rémy Roure ni un Louis Martin-Chauffier que se pronunciaran contra la ocultación de pruebas. Todo lo que quedó entonces fue protestar o guardar silencio.

La protesta resultó tanto más fácil debido a que el juicio de Slánsky fue casi coetáneo al de Ethel y Julius Rosenberg en Estados Unidos. En palabras de Jean-Marie Domenach, «en esto hay bastante más de lo que la mera coincidencia y la superficie de las cosas hacen pensar»[\[22\]](#). En el caso de Slánsky se preparó una apelación de clemencia, que entonces se combinó con una idéntica apelación de perdón para los Rosenberg. La petición resultante se envió a los presidentes Truman y Gottwald. Entre los firmantes se hallaban Domenach y Albert Béguin, de *Esprit*, antiguos compañeros de viaje de intelectuales y artistas, desde Louis Martin-Chauffier a Gérard Philippe, un gaullista como Claude Mauriac, Jean Cocteau y muchos otros. Los telegramas de súplica se desligaron explícitamente de toda afiliación política e hicieron hincapié en su común oposición a la pena de muerte por presuntos delitos políticos. Con todo y con eso, hubo quienes —como Marc Beigbeder— prefirieron no pronunciarse contra los juicios de los checos (y otros nombres famosos estuvieron ausentes de la lista de firmantes), aunque unas apelaciones tan heterogéneas, tan apolíticas, habrían sido imposibles de concebir pocos años antes[\[23\]](#). Después del juicio de Slánsky (y tras la histeria antisemita que lo siguió y que culminó en la «trama de los médicos» de Moscú, en la primavera siguiente), el apoyo al comunismo pasó a ser más tácito que manifiesto, más residual que sentido en profundidad. Los acontecimientos de 1956 —las «revelaciones» de Jruschov, la revolución de Polonia, el caso de Hungría— dieron salida al dilema en que se hallaba el intelectual de izquierdas, pero la verdadera ruptura ya se había producido. En este sentido, los sucesos de 1956 fueron una respuesta aplazada: representaron una suerte

de salto temporal en las sensibilidades, el paso de un intervalo decente entre la muerte de la fe y el abandono de la iglesia[24].

La mayoría de los compañeros de viaje, como dan a entender en sus memorias y autobiografías posteriores, pasaron estos años como quien pasa por una zona crepuscular, entre dos luces, en la que sus pensamientos y sus palabras tuvieron sólo una relación tangencial unos con otras. Muchos sin duda habrían estado de acuerdo con Mounier, que en uno de sus últimos escritos dijo: «Un día, esta idea de la culpa objetiva se tendrá que tratar de manera directa»[25]. A Mounier, el día del juicio final se lo evitó misericordiosamente una muerte prematura, mientras la mayoría, los que no se vieron libres de ese duro momento, prefirió rehuir la cuestión. Y, no obstante, Mounier estaba en lo cierto, porque en esa frase se comprime la conciencia inquieta y la cobardía moral de toda una generación de intelectuales. La «culpa objetiva» de Pétain, de Laval y de Brasillach se había extendido a Bujarin, Tujachevski, Petkov, Kostov, Rajk y Slánsky, junto con millones de víctimas anónimas y junto con el propio capitalismo. Tras ese pequeño y anodino error rondaba el cáncer espiritual del pensamiento moderno.

Los intelectuales no son ni mejores ni peores que el resto de los seres humanos. Ni siquiera son muy distintos. Viven en comunidades; aspiran a gozar del respeto ajeno, temen la desaprobación de los demás. Se dedican a una carrera profesional, desean impresionar, reverencian el poder. En los años que van desde la II Guerra Mundial hasta 1956, en la comunidad intelectual de París, las presiones para plegarse a una determinada visión del mundo llegaron a ser formidables, seguramente más de lo que lo fueron antes y después de esa época. No es de extrañar que hallemos tan pocas voces disidentes en medio del gentío, incluso a propósito de asuntos tan profundamente humanos como son la persecución, la violencia y la muerte. Lo que quizás resulta algo más sorprendente es que sobre estas cuestiones, por encima de cualquier otra, hubo una notabilísima armonía. Los acontecimientos de la Europa del Este, de la Europa soviética, despertaron una gran atención y dieron pie a discusiones acaloradas en Francia, pero apenas generaron una luz moral. Hubo un conformismo generalizado en torno a la respuesta dada a los juicios de escarmiento, que sigue siendo curioso incluso cuando uno ha trazado exhaustivamente el mapa de aquel contexto. En las contadas e insólitas ocasiones en que alguien dijo algo diferente, o en que tras haber dicho algo diferente siguió siendo fiel a su nueva postura, el cambio de estado anímico

fue dramático. Por seguir con la metáfora de la conversación que ya empleamos antes, era como si un invitado hubiera insultado de pronto a la anfitriona, hubiera dicho que la cena estaba repugnante o hubiera contado un chiste de pésimo gusto. Las excepciones a esta norma fueron hombres como Mauriac o Bernanos, que recordaban a los párrocos rurales en una cena de amigos, con su sobria vestimenta y sus adustos pronunciamientos, que ya no eran una sorpresa para nadie y que incluso eran de esperar. En cuanto a las personas como Raymond Aron, ni siquiera se las habría acogido en el umbral de la casa.

Camus, que se las ingenió para ser una presencia ingrata a partir de 1949, captó este aspecto de la época en uno de sus cuadernos. Durante muchos años, al igual que todos los demás, fingió no saber nada de los crímenes cometidos en la Unión Soviética (o trató de no pensar en ello), y disculpó, como todos los demás, la repetición y el perfeccionamiento de estos crímenes en los satélites europeos de Stalin. Ésta dejó de ser una posición cómoda, compatible con su anterior papel de portavoz de la resistencia antifascista y de sus sueños revolucionarios. Y entonces, casi como si se le hubiera ocurrido de repente y hubiera visto por fin con claridad el peso intolerable que representaba el silencio impuesto, dejó de autocensurarse y declaró que en adelante iba a decir a las claras lo que pensaba. Camus no era un intelectual corriente, como tampoco lo eran su perspicacia ni su honradez, y se las ingenió para estar un cuarto de siglo por delante de su tiempo. Pero en esta ocasión habló del problema de su tiempo:

Una de las cosas que más me pesan es haber concedido demasiado a la objetividad. La objetividad, en ocasiones, es meramente acomodaticia. Hoy, las cosas están claras, y debemos decir que algo es *concentrationnaire* si en efecto lo es, aun cuando se trate del socialismo. En cierto modo, nunca más volveré a ser cortés[26].

TERCERA PARTE

LA TRAICIÓN DE LOS INTELLECTUALES

CAPÍTULO 8

LOS SACRIFICIOS DEL PUEBLO RUSO UNA FENOMENOLOGÍA DE LA RUSOFILIA INTELECTUAL

La foi consiste à croire ce que la raison ne croit pas.

La fe consiste en creer lo que la razón no cree.
VOLTAIRE

Con objeto de apreciar el sistema de creencias de los intelectuales de posguerra, es preciso que comprendamos que lo que aquí está en juego no es el entendimiento de algo determinado, actividad cognitiva por lo común relacionada con los intelectuales, sino la fe. Para reaccionar como hizo tanta gente ante el impacto del comunismo en los años que siguieron a 1945, en primer lugar era preciso que aceptaran sin el menor reparo cierta cantidad de dogmas fundamentales de algo que equivalía a una religión cívica. Pero no basta con decir solamente esto: acto seguido, tenemos que preguntarnos por qué una determinada comunidad iba a hallar un sistema de creencias más verosímil y más convincente que cualquier otro. En los próximos capítulos trataré de explicar que las fuentes del comportamiento intelectual en estos años, las razones determinantes de la peculiar simpatía que se mostró hacia el estalinismo en todos sus excesos, se encuentran en una red de prácticas intelectuales francesas. Tal vez se puedan considerar órbitas que se superponen, cada una de las cuales se adentra un poco más en las tradiciones políticas y culturales de la nación.

Así pues, mi hipótesis es la siguiente: en el centro se encuentra la voluntad y el deseo de creer en el comunismo. En torno a este artículo de fe se envuelven

capas sucesivas de argumentación derivada de los logros específicos del comunismo en el pasado reciente. En la siguiente órbita se hallaba un determinado estilo en el razonamiento, una suerte de visión doble, en lo epistemológico, que posibilitó la explicación del comportamiento soviético en términos tales como no se invocaban en el caso de ningún otro sistema, de ninguna otra persona; este discurso, aunque fuera especialmente aplicable al caso comunista, no se deriva de él, pues tiene orígenes y objetivos, tanto históricos como filosóficos, de mayor antigüedad. Lo mismo cabe decir de la capa siguiente, un hábito de pensamiento también enraizado tiempo atrás, hostil a diversas manifestaciones de la modernidad y el individualismo, al que a veces se hace referencia, por medio de una abreviatura un tanto engañosa, hablando de «antiamericanismo». Más lejos aún, pero todavía dentro de la galaxia de las prácticas culturales establecidas, se encontraba una peculiar combinación de preeminencia y de desprecio de uno mismo que ha definido al intelectual en tanto figura pública en la Francia moderna, al tiempo que ha reforzado la ambivalencia frente a la política proletaria. Por último, a la vez que proporcionaba a todo lo anterior anclaje político e ideológico, se encontraba el antiliberalismo autóctono de la intelectualidad francesa republicana. En lo que sigue, trataré de poner de manifiesto cómo todas y cada una de estas convenciones vigentes en la vida intelectual francesa desempeñaron un papel de importancia en la configuración de la mentalidad de posguerra.

Toda fe entraña negaciones y afirmaciones. El verdadero creyente, cuando se encuentra ante una prueba lógica o una demostración empírica que incurre en contradicción aparente con las exigencias de su fe, no tiene más elección razonable que negar lo que vea, lo que oiga, lo que piense. La medida en la que esta realidad sea causa de un problema dependerá de la fuerza del compromiso del individuo y de las demandas que pesen sobre su inteligencia. Para los intelectuales comunistas y no comunistas por igual, la negación en este sentido adoptaba dos formas esenciales. En su versión más simple, implicaba negarse a creer que realmente se hubieran hecho determinadas cosas, que existieran determinadas instituciones, que determinadas personas hubieran sufrido padecimientos o incluso hubieran muerto. Para los intelectuales que se pusieron de parte de los comunistas y se identificaban con ellos sin reservas de ninguna clase, obviamente esto era más fácil de hacer, ya

que la autoridad que sancionaba tal negativa procedía de las altas esferas. Los intelectuales autónomos, por muy progresistas y filocomunistas que fueran, no podían contemplar los dictados del partido como fuente de sus propias opiniones, por lo cual se vieron en la tesitura de construir semejantes negativas por sí solos. En otros sentidos, el proceso fue fundamentalmente muy similar. En su forma más aguda se daría el caso de que Sartre anunciara a comienzos de los años cincuenta: «He buscado, pero no puedo hallar ninguna prueba que demuestre la existencia de un impulso agresivo por parte de los rusos en los últimos treinta años». Una década después, su compañera seguía sin hallar nada de interés, nada de verdad, en los escritos de Kravchenko (o de Koestler): «Sólo cuentan cuentos»[\[1\]](#).

Sin embargo, en los años sesenta Sartre y Simone de Beauvoir dejaron de ser guía fiable de la opinión general. Quizá más característica fue la reacción anterior que algunos tuvieron ante el caso Lyssenko. En este punto, a primera vista, las cuestiones estaban muy claras: incluso los científicos occidentales más afines se mostraban remisos a prestar credibilidad incondicional a las afirmaciones referentes a que los soviéticos hubiesen logrado un avance sustancial en la entonces nueva ciencia de la genética. *Esprit*, como tantas otras publicaciones de la época, dedicó un espacio considerable a Lyssenko en 1948. En el número de diciembre, muchos de sus columnistas habituales aportaron un comentario sobre el asunto. Para los lectores modernos, el aspecto más curioso de todos esos artículos es la extraordinaria voluntad de conceder a la teoría de Lyssenko (o *mitchourinismo*, como se denominó en ocasiones) el beneficio de la duda. Philippe Sabant, por ejemplo, afirmó no sólo que se trataba de una especialidad científica perfectamente seria, de la que la agricultura soviética ya había obtenido pingües beneficios (aportó ejemplos de incrementos sin precedentes en la producción láctea, de trigo resistente a la adversidad climática, etcétera), sino que además era inconcebible que una corporación tan augusta como el Comité Central del Partido Comunista Soviético la adoptase en el supuesto de que sus cualidades científicas no se hallaran plenamente demostradas. Toda la economía se estaba beneficiando ya de los avances:

¿Habría otorgado Stalin precedencia a las consideraciones doctrinales por encima de los intereses de la economía? ¿Quién es capaz de creer que el Comité Central hubiera arriesgado todas las instituciones agrarias existentes sin contar con pruebas sólidas que

así lo aconsejaran?[2]

Mounier, algo más cauteloso que su colega, se limitó a estar de acuerdo en que las opiniones de Lyssenko parecían perversas y ajenas al rigor científico, aunque con una reserva: en algún momento del futuro era probable que resultaran ciertas. ¿Quién podría afirmar lo contrario? Entre tanto, ¿por qué habíamos de rechazarlas sin vacilación, a la vista de las afirmaciones que se estaban haciendo en su favor? «Podría darse el caso de que, a la vista de algunos descubrimientos precisos que se hayan hecho en la Unión Soviética, las teorías de Morgan y la genética clásica desempeñaran ahora un papel dogmático y dilatorio»[3].

El deseo de conceder a Stalin el beneficio de todas las dudas posibles, e incluso (en especial) a la vista de las pruebas, se apoyaba sobre premisas abstractas de gran complejidad. En manos de los comunistas, estas premisas adoptaron la forma colectiva del razonamiento «dialéctico». Si Kostov admitía su culpa, es que era culpable. Si la negaba (como intentó hacer), era prueba de que el juicio no estaba amañado, y de que por lo tanto era culpable. Del mismo modo, el racionamiento de alimentos en Francia era una restricción; en cambio, en Polonia era una medida popular[4]. Si el comunismo gobernaba, era el pueblo quien gobernaba. Si el pueblo gobernaba, a la fuerza tenía que ser feliz; así, Paul Éluard, a su regreso de un viaje a Hungría en 1949, dijo lo siguiente: «Si el pueblo es amo y señor en su país, esto por sí solo es garantía de que dentro de muy pocos años la felicidad sea la ley suprema, y el júbilo, el horizonte de cada día»[5]. Los no comunistas no podían por lo general aspirar al lirismo de un Éluard, ni tampoco al descaro manifiesto de una Desanti, si bien sus argumentos tenían puntos de partida muy similares. Merleau-Ponty y Sartre evitaron las implicaciones de las revelaciones acerca de los campos de trabajos forzados soviéticos volviendo las pruebas contra sí mismas: el hecho de que los comunistas tengan sus ilusiones respecto a estos campos es prueba de que desean pensar bien de toda la humanidad; por tanto, son fundamentalmente disímiles de los fascistas (que también implantaron los campos de concentración), de modo que podemos seguir prestándoles apoyo, aun cuando sea de lejos. Jean Beaufret (según Claude Roy) se negó a «pronunciarse» sobre la Unión Soviética, en parte por «falta de pruebas», pero sobre todo porque todavía se carecía «de una fenomenología de la Unión Soviética»[6].

Beaufret es aquí un tanto injusto con sus contemporáneos. Sartre estaba en el buen camino para establecer una «fenomenología». El ciudadano soviético, afirmó en 1954, disfruta de una total y absoluta libertad para criticar el sistema. El hecho de que no parezca hacerlo de un modo que nos resulte comprensible no es índice suficiente para suponer que está obligado a guardar silencio. «No es el caso. Critica con más frecuencia y con más eficacia que nosotros». En su deseo de hablar bien de la Unión Soviética, a raíz de la primera visita que hizo en 1954 (y con el claro objetivo de evitar el precedente que sentó Gide), Sartre no sólo se arrogó las afirmaciones comunistas, sino que les dio un sesgo exagerado. La Unión Soviética estaba poblada por individuos de «una nueva especie»; incluso en el caso de los contados defectos que Sartre estuvo dispuesto a reconocer (por ejemplo, la execrable arquitectura pública), les dio la vuelta para que fuesen ventajosos: la superflua abundancia de la estación de metro de Komsomol era comprensible, anunció, porque cada uno de los pasajeros es dueño de todo aquello, y aspira a hacer gala de sus pertenencias y a compartirlas al máximo con los demás. «Le parecía —como dijo Simone de Beauvoir en tono de aprobación— que la sociedad soviética había superado en gran medida la soledad que devora a la nuestra»[\[7\]](#). Otro tanto de lo mismo hace Jacques Armel, quien tres años después en *L'Observateur* considera que la ausencia misma de la libertad de expresión «tal como la entendemos» era muestra concluyente del ascenso del proletariado y de una auténtica liberación cultural[\[8\]](#).

Beaufret, por tanto, estaba en un error. Tanto él como sus contemporáneos habían construido «una fenomenología de la revolución soviética», sólo que ésta descansaba sobre una premisa inusual: la de la autoaniquilación del observador. Antes de que fuera posible construir una defensa del comunismo, era preciso desmenuzar primero la propia autoridad intelectual. Las pruebas sobre la existencia de los campos, las deportaciones, los juicios y demás había que dejarlas arrinconadas, o bien colocadas en una especie de paréntesis ético. Tal como lo expresó Mounier, «quisiera que todas estas historias fueran falsas»[\[9\]](#). Esto es algo humillante para cualquier intelectual, y explica la palpable sensación de alivio que sobrevino cuando personas de este tipo desistieron por fin del empeño. Volviendo la vista atrás, tal vez nos resulte más servil y lastimera la condición de los intelectuales del Partido Comunista Francés, pero no está nada claro que ése fuera el caso en aquella

época. El intelectual comunista podía llevar a cabo ridículos rituales y decir o escribir las cosas más hilarantemente inverosímiles, pero hallaba consuelo en su pertenencia a una comunidad. Un escritor formalmente libre de lealtades de partido como Julien Benda, al que adornaba una dilatada fama de librepensador, se vio obligado a incurrir en excesos similares sin tener a cambio el consuelo de la camaradería. Así pues, cuando Benda se sentó en un estrado con Jacques Duclos, en 1949, mientras el líder comunista de turno arengaba a la multitud de la Mutualité hasta suscitar en ella un odio cerval hacia Rajk y sus cómplices acusados de crímenes horribles, lo hizo de manera abatida y lastimosa. Se vio reducido a declarar que «una república tiene el deber de defenderse» (de nuevo el caso Dreyfus) y que él era *un intellectuel de service*. Pero también lo eran Sartre, Vercors, Mounier, Bourdet y tantísimos otros, por muy a menudo que proclamasen su autonomía[10].

Hizo falta una altísima dosis de ingenuidad, de idealismo, de elemental desconocimiento de lo pragmático, para tragarse semejante condición. Con objeto de poder escribir, como es el caso de Jean-Marie Domenach, que siempre marcharemos al lado de los comunistas, que tenemos una fe absoluta en su «sincero amor de la justicia», se necesitaba estar provisto de un poderoso sistema digestivo de la ética, y ser capaz de superar las más dolorosas *crises de foi*. En 1953, Domenach, al igual que sus coetáneos, estuvo expuesto a un devastador despliegue de pruebas en contra de la afirmación de que los comunistas tenían «un sincero amor a la justicia». Todos conocemos el concepto de la «voluntad de poder». Lo que en cambio resulta más difícil de imaginar, aunque quizá sea necesario si se aspira a apreciar la condición del intelectual en todos estos años, es la «voluntad de ignorar». No obstante, ese deseo de creer lo mejor de un sistema que a diario aportaba sólo pruebas en contra de sí mismo sólo pudo haber nacido de la más poderosa, de la más exigente de las motivaciones. Al igual que una mujer maltratada, la intelectualidad no comunista de la izquierda volvía una y otra vez al lado de su maltratador, y aseguraba a las fuerzas policiales de su conciencia que «sólo pretendía lo mejor», que «tenía sus razones» y que, además, «le amaba». Y, al igual que un marido violento, el comunismo continuaba beneficiándose de la fe que sus víctimas depositaban en el enamoramiento inicial. Si ejerce tal fascinación sobre nosotros, escribió Mounier en 1946, «tiene que haber algo vivo y palpitante que apela a nuestros corazones»[11].

Ese «algo» no era, de ninguna forma, el marxismo. Como señaló Aron, el

marxismo desempeñó un papel que apenas tuvo incidencia directa en la vida intelectual francesa. La mayoría de los marxistas de la época, dicho con palabras de Domenach, eran todavía «materialistas repugnantes», y se encontraban por lo común más fieles y creyentes entre la «intelectualidad lumpen» que en el propio partido[12]. Las excepciones se hallaban fuera del partido, como en el caso de la minoría trotskista, o bien eran comunistas de dentro del redil, como Henri Lefebvre, que apenas ejercían influencia alguna dentro o fuera de los círculos oficiales. La distinción entre el estalinismo histórico y el marxismo teórico, que se hizo popular en los años sesenta, ya existía in vitro en las décadas anteriores; la diferencia está en que entonces eran muy pocos los que prestaban atención a esta sutileza taxonómica. Los historiadores, los filósofos y otros que pasaron por el comunismo trataron de practicar sus profesiones de algún modo que fuera compatible con las afirmaciones generales del dogma oficial, aunque la mayoría hizo pocos esfuerzos realmente serios por impregnar su trabajo de los principios teóricos del marxismo. A Marx se le daba por supuesto, pero rara vez se le estudiaba en serio; los intelectuales progresistas (e incluso algunos miembros del partido) se decían que sus razones para alinearse con la Unión Soviética eran verdaderamente suyas, y que eran producto de motivos distintivos y autónomos: «El progresismo consiste en presentar las proposiciones comunistas como si brotasen espontáneamente de una reflexión independiente»[13]. El atractivo que tenía el comunismo se derivaba de su capacidad para inspirarse en otras fuentes, emocionalmente más satisfactorias.

En primer lugar está el mito de la resistencia comunista. No era sólo un mito, claro está: tanto los comunistas como el Partido Comunista Francés desempeñaron un papel verdaderamente importante en la resistencia antinazi a partir de 1941. Pero el hecho de que los comunistas participasen en la resistencia interna de un modo tan organizado y destacado sirvió para inflar su papel y darle un estatus casi mítico. Sólo el PCF mantuvo una estructura clandestina a gran escala a lo largo de la ocupación, con su propia prensa (*L'Humanité*, *La Terre*, *L'Avant-garde*, *Cahiers du Bolchevisme*, *La Vie Ouvrière*), milicia, jerarquía de autoridad, etcétera. En 1945, y durante los años venideros, el PCF fue capaz de invocar la memoria de la presencia comunista durante la guerra y de los sacrificios concomitantes de sus activistas como argumento en contra de toda tentación de ponerse de parte de los

anticomunistas. Esta situación de ninguna manera fue única ni privativa de Francia, pero aquí se experimentó con mayor fuerza que en otros países[14].

Por consiguiente, a muchos les daba la impresión de que el comunismo en Francia iba a ser algo distinto del comunismo en otros países (y diferente también del propio comunismo francés en su forma más temprana y bolchevizada). El PCF cultivó con intensidad la identificación del comunismo con la nación en los años de la posguerra, y fue sin duda una afiliación con la que la mayoría de los comunistas franceses, de Thorez en adelante, se sintió sumamente cómoda. La situación de los comunistas antes de 1935 y entre 1939 y 1941 (y, desde luego, después de 1947) no había sido especialmente agradable; la inserción del PCF en el corazón de la herencia jacobina desde 1944 parecía tener un sentido duradero. Así, el deseo sincero de los intelectuales no comunistas de creer que los aspectos más particularmente foráneos de la herencia bolchevique habían quedado por fin a un lado parecía tanto más realista al compartirla muchos comunistas. El comunismo transformaría Francia, y Francia civilizaría el comunismo:

Esta antigua civilización que ahora ataca lo absorberá y lo enriquecerá. Ésta, qué duda cabe, puede ser la contribución esencial de Francia. Rusia ha presenciado el gran avance del comunismo; Francia está llamada a conducirlo a su madurez[15].

Esto está escrito en 1946. En 1949, el deseo de presenciar algo único y privativamente francés quedó bastante mermado en el PCF por la experiencia, pero, por esa misma razón, también quedó desprovisto de esperanzas de ser real. Leyendo el informe de Laurent Casanova sobre el partido y los intelectuales (en el cual introdujo el *zdanovismo* en el vocabulario francés), Jean-Marie Domenach aún era capaz de mantener ciertas esperanzas; al menos, Casanova y el partido estaban interesados en enlazar con los intelectuales, tal vez aún era posible cierto «aperturismo»[16]. La «extraordinaria inteligencia objetiva» que Sartre afirmaba haber hallado en el PCF tal vez no era del todo evidente a primera vista, y fueron pocos los observadores que allí la encontraron, si bien la mayoría siguió buscándola. Esto resultó más difícil a partir de 1947, cuando el PCF se vio brutalmente metido en cintura junto con el resto del movimiento internacional comunista. Las virtudes únicas y privativas de que gozaron en la guerra y en la inmediata posguerra volvieron a perderse en el lenguaje monolítico y en las prácticas del

estalinismo. Los comunistas aún podían preciarse de tener un cierto estatus, por ser «el partido de la clase obrera», y seguirían beneficiándose del *résistantialisme*, pero su atractivo quedó absorbido por algo diferente: la autoridad moral de los logros conseguidos en la Unión Soviética[17].

Hoy tal vez resulte extraño sugerir que esta distinción tiene algún sentido. El comunismo siempre había insistido en que formaba parte de un movimiento internacional, y en que su autoridad especial se debía a su alineamiento con los herederos de Lenin. Sin embargo, cuando abordamos el atractivo que pudiera tener el comunismo para los no comunistas, la distinción es realmente crucial. Se tomó muy en serio la abolición de la Komintern por parte de Stalin, y la creencia de que la Europa de posguerra iba a presenciar distintos senderos nacionales hacia el socialismo estaba muy extendida. Esta cómoda perspectiva se reforzó gracias a los logros de la Unión Soviética a lo largo de la guerra. Sus conquistas, muy similares a la mitología heroica de la era de la resistencia en el partido local, dieron al comunismo un nuevo significado, separado del que le habían asignado los marxistas. Este nuevo significado quedó plasmado en un símbolo singular: Stalingrado. Allí estaba patente la prueba no sólo de que el comunismo podía ser un éxito en el sentido que le atribuía Merleau-Ponty, que por tanto estampaba un sello tácito de aprobación en las purgas de los años treinta, sino también en el de que era genuinamente popular. ¿Cómo iba nadie a poner en duda la amplísima base proletaria sobre la que se apoyaba el régimen de Moscú? Si se tratara de la dictadura burocrática que pintaban sus enemigos, ¿cómo podía haber movilizadado a todo un continente, derrotado a los nazis y salvado Europa del fascismo? Por una vez, Simone de Beauvoir se erige probablemente en portavoz de un sentimiento muy extendido cuando escribe que «nuestros sentimientos de amistad hacia la Unión Soviética no estuvieron marcados por reticencias de ninguna clase; los sacrificios del pueblo ruso habían demostrado que la cúpula de liderazgo encarnaba su voluntad». Stalingrado disipó todas las dudas, todas las críticas, todos los recuerdos de los juicios de Moscú y de la hambruna que padeció el campesinado. ¿Cómo no iban a ponerse todos de parte de los vencedores?[18].

Desde este punto de vista, el comunismo en Rusia era lisa y llanamente un gigantesco reflejo del comunismo de Francia durante la guerra, un movimiento consagrado a la liberación nacional y a la reforma social, con el apoyo de las masas, comandado por líderes verdaderamente populares y, por tanto,

legítimos. Simone de Beauvoir, entre otros, diría que los rusos lucharon con bien en la guerra porque la lógica asistía su causa: sabían por qué estaban luchando. El Ejército Rojo, de ese modo, era doble prueba de la verdad del comunismo, ya que había derrotado a las fuerzas reaccionarias y había sido capaz de hacerlo con el apoyo y la plena confianza de las masas[19]. Además, el Ejército Rojo era, en términos literales y figurados, el vehículo a través del cual Rusia regresó a Europa y, en cuanto tal, pasó a ser objeto de un culto propio, venerado no tanto como heraldo de la revolución, sino más bien por su papel en la nueva configuración de la geografía emocional del continente. La simpatía decimonónica y de izquierdas por Polonia y por otras naciones aspirantes había sufrido una dura erosión en el transcurso de los años de entreguerras, y por fin resultó barrida por completo después de 1945 por la oleada rusófila del momento[20]. Como las «tierras intermedias» habían sido, en efecto, vulnerables al fascismo e impermeables al cambio social, la hegemonía que Stalin estaba ya a punto de ejercer sobre ellas se consideró algo sumamente positivo, además de merecida recompensa por los sacrificios de Rusia.

Por tanto, no fue extraño que los intelectuales franceses viesen las victorias soviéticas en esos términos, pues no estaban solos en esto. Los políticos occidentales que se enorgullecían de mirar con frialdad racional la geopolítica de posguerra también detectaron ciertas ventajas en la dominación soviética de la Europa del Este, al menos desde el punto de vista de la estabilidad y del afianzamiento de la paz en la posguerra. Muchos de ellos, empezando por Roosevelt, atribuyeron a Stalin motivos limitados y nacionalistas en su proceder, o bien imaginaron en su figura un retorno a los intereses diplomáticos y a las maniobras de los zares. De particular interés, sin embargo, fue la respuesta de los socialistas europeos de posguerra, no en vano se hallaban en mejor situación que Roosevelt a la hora de juzgar qué clase de amenaza podía representar el comunismo para su propia existencia. Por si fuera poco, debido a que la mayoría de los socialistas de la época profesaba una lealtad continuada hacia el marxismo, bien que de forma un tanto modificada, no podían pasar por alto ni menos aún descartar las promesas revolucionarias y el programa del movimiento comunista, por mucho que pusieran en duda la buena fe de las promesas oídas en boca de estos últimos. Sin embargo, la capacidad de los líderes socialistas europeos en la posguerra a la hora de depositar su fe en un comunismo reformado era muy considerable,

y facilita la comprensión de los muy similares actos de fe que otros realizaron.

La alianza del Frente Popular había desalentado la crítica abierta de los comunistas por parte de sus aliados socialistas, y hasta 1939 sólo algunos periódicos marginales de la izquierda, como *Critique Sociale*, de Souvarine, persistieron en su sistemático antagonismo con Moscú. Tal fue el caso en Gran Bretaña y en Francia; las serias dificultades que tuvo Orwell para publicar su reportaje sobre la Guerra Civil española son un ejemplo de sobra conocido[21]. El breve interludio que va de 1939 a 1941 en realidad no contó, ya que durante la mayor parte del periodo las oportunidades de criticar a los comunistas por parte de la izquierda no comunista fueron inexistentes. Y después de 1941, para bien o para mal, socialistas y comunistas volvieron a verse juntos en una coalición antifascista. En cambio, después de 1945 los socialistas estuvieron entre las primeras víctimas de la represión comunista en la Europa del Este, tal como lo habían sido en la Unión Soviética tras la revolución bolchevique. Hubo juicios contra socialistas búlgaros en 1946 y contra socialistas polacos en 1948. Lo que quedaba en Hungría y en otros países de la cúpula socialdemócrata de anteguerra (muchos habían sido deportados y habían muerto) carecía de la experiencia necesaria para organizarse contra los comunistas, de modo que accedieron más o menos de buena gana a someterse a las presiones comunistas en pro de la unificación de la izquierda. En una serie de congresos, estos matrimonios se impusieron a la fuerza sobre los partidos socialistas autóctonos, ya mermados por las divisiones internas provocadas por las minorías procomunistas de sus cúpulas. Los partidos socialista y comunista de Alemania Oriental se fusionaron en abril de 1946 para formar el Partido de Unidad Socialista; los rumanos hicieron lo propio en noviembre de 1947. Entre febrero y diciembre de 1948 se dieron procesos similares en Hungría, Checoslovaquia, Bulgaria y Polonia.

La reacción de los socialistas de Occidente fue sintomática. No sólo hubo intentos de inducir unificaciones similares en Italia y en Francia, sino que incluso, tras sus fracasos, muchos socialistas aceptaron el desarrollo de los acontecimientos en la Europa del Este como algo lógico y necesario, y se abstuvieron de realizar cualquier crítica pública. Ignazio Silone tuvo que hacer frente a una recrudescida e incluso insultante oposición en sus esfuerzos por impedir que se crease un partido de unidad en Italia, a partir de la fusión del Partido Socialista Italiano de Unidad Proletaria (PSIUP) y el PCI (Partido Comunista de Italia); en Francia, la cúpula del SFIO (Sección Francesa de la

Internacional Obrera) fue notable por su *pudeur* al abstenerse de toda crítica a propósito del tratamiento de sus camaradas socialistas en el Este[22]. En una fecha ya avanzada, junio de 1947, *Le Populaire*, periódico de los socialistas, describía a François Mauriac como aliado del «bando traidor» por sus ataques contra el comunismo. En ese mismo año, los socialistas de Europa occidental que dominaban la Internacional Socialista se negaron a dejar entrar a los pocos partidos socialistas que aún quedaban en activo en la Europa del Este (ya obligados a vivir en el exilio), tratándolos como a los parias y aprobando públicamente la legitimidad y la conveniencia de las fusiones con los partidos comunistas que entonces se planificaban[23].

Sólo cuando se produjo el golpe de Praga se pudieron oír algunas voces aún titubeantes que manifestaron ciertas dudas. No extraña que fuera Léon Blum (que entonces, como antes, se hallaba en franca minoría en su partido) quien se preguntó en voz alta si los socialistas franceses habían hecho lo suficiente por apoyar a sus camaradas de la Europa del Este. Al aceptar sin más la palabra de la cúpula socialista, claramente procomunista, se habían negado a escuchar a los disidentes, a los líderes en el exilio y a otras víctimas de la intolerancia comunista. «Por el bien de los propios socialistas, concluyó diciendo Blum, deberíamos habernos mostrado en desacuerdo con ellos y habernos opuesto a su deseo de alinearse con los comunistas»[24]. La ilusión socialista se desmoronó rápidamente (salvo en Italia, donde el grupo de Nenni mantuvo intacta la negativa a separar su destino del de los comunistas hasta bien entrada la década de los años sesenta) con la formación de bloques políticos separados y las polémicas cada vez más virulentas con los comunistas, tanto en el interior como en el extranjero. Sin embargo, la creencia de que hubiera una ventana abierta a la esperanza, entre 1944 y comienzos de 1948, es un salutífero recordatorio del ambiente que prevalecía en la época.

Además, los políticos socialistas (como los intelectuales) eran especialmente vulnerables a la presión que entrañaba elegir, identificarse con uno u otro bando, en un mundo tan dividido como el de la posguerra. Era rasgo esencial del estalinismo, así como lección derivada de los conflictos contemporáneos, que toda experiencia resultara divisible y mensurable de acuerdo con un criterio único. La elección se producía entre los «bloques de clase», representados a un lado por la Unión Soviética y todo lo que había terminado por simbolizar y, al otro, por sus enemigos, fueran de la forma que fuesen: «Entre estos dos bloques de clase y su representación en nuestro

territorio han de escoger los franceses»[25]. Al igual que los socialistas, los intelectuales de izquierda tenían razones de peso para preferir abstenerse en esta elección, aunque poco a poco se vieron sin otra opción que escoger. Los comunistas podían invocar en nombre de su causa los mejores argumentos, las apelaciones emocionales: la devoción a la Unión Soviética sin límites ni reservas es «internacionalismo», según anunció Voroshilev en Bucarest en 1949, y la memoria de la guerra y de la lucha antifascista aún estaba próxima, de modo que logró una respuesta afín en los círculos no comunistas[26].

Así, en 1945 eran muchos los que no habrían encontrado nada de lo que disentir en la explicación que diera André Gide ya en 1932 por su acercamiento al entonces militante y sectario Partido Comunista:

No habléis de conversión, mi dirección no ha cambiado. Siempre he caminado en línea recta y continúo haciéndolo. La gran diferencia es que durante mucho tiempo no vi nada allá al frente, salvo el espacio desierto y la proyección de mi propio entusiasmo. Ahora avanzo hacia algo tangible[27].

La posterior desilusión de Gide no sirvió para que disminuyera un sentimiento muy similar una generación después. La única salida de un mundo sin esperanza era la que conducía hacia los planteamientos del socialismo, según defendía un editorial de *Esprit* tras la ocupación soviética de Budapest. Estamos maniatados por nuestras esperanzas y por nuestra fe de antaño[28]. En cambio, en 1956 estaba muy claro sin lugar a dudas no sólo que la anticipación optimista de un comunismo «nacional» moderado estaba completamente fuera de lugar, sino también que el compromiso más amplio con la promesa del leninismo, que había dado sostén a varias generaciones a lo largo de tres décadas, empezaba a quedar triturado por las propias acciones de los comunistas. Así las cosas, ¿en qué consistía entonces aquella fe?

El Estado soviético, tanto en la realidad como en la penumbra de las medias verdades que rodeaban su imagen en Occidente, era la materialización del sueño presente en el pensamiento decimonónico. Según Carl Schmitt, era «este hermano extremista que tomó al pie de la letra la palabra del siglo XIX europeo». La absoluta escala, la ambición de la revolución leninista, su inverosimilitud a tenor del momento y el lugar en que sobrevino, la combinación del contexto exótico con el lenguaje familiar, dio a todo ello un atractivo capaz de trascender lo que fuera tan mundano y baladí como los

meros logros o la ausencia de ellos. Desde el primer momento hipnotizó y subyugó a la imaginación romántica, al tiempo que se aseguró unas raíces propias en el proyecto clásico y racionalista del progreso, con el cual el pensamiento y la política franceses tenían total familiaridad. La impudicia implícita en la exigencia estalinista de «transformar la naturaleza humana» no sólo situaba con firmeza el proyecto soviético en el camino de la Ilustración europea, sino que también atrajo no pocas simpatías por su propia grandeza rayana en lo absurdo. Ahí, ciertamente, se hallaba «Prometeo hecho Estado»[29].

Así las cosas, aun cuando la visión soviética del futuro no hubiera sido lo único que se estaba ventilando, al menos a ojos de la desencantada intelectualidad de posguerra en Europa occidental, ésta habría sido seducida por sus propias ambiciones. Aunque parezca extraño, los intelectuales entendieron instintivamente que a pesar de sus afirmaciones de ser «una revolución obrera», y a pesar del apoyo entusiasta que dieron a la causa, la Revolución de 1917 fue, en lo esencial, «una revolución de los intelectuales», más incluso que la de 1848. Las justificaciones que adujeron Lenin, Trotski e incluso Stalin por haberse apoderado del poder y haberlo mantenido en Rusia y en otros países apelaron con especial intensidad a quienes estaban hondamente imbuidos de las tradiciones del pensamiento radical que emanaban de la Francia de finales del siglo XVIII (de hecho, sólo tuvo verdadero sentido para ellos). Para los obreros (o para los campesinos), una revolución no es ni más real ni más legítima porque sus líderes y los herederos de éstos proclamen sin cesar que se trata de una revolución obrera o campesina. En cambio, para la intelectualidad (rusa o francesa), esto fue más que suficiente. Por tanto, no fue fruto del azar que los juicios de escarmiento celebrados en la posguerra subrayasen *ad nauseam* los orígenes no proletarios y no campesinos de los acusados. La acusación, hablando en estos términos, apelaba no sólo a los obreros o campesinos húngaros o checos, sino también a un público universal, a los elegidos. Como bien comprendió Camus, la Unión Soviética y sus satélites estaban gobernados por *philosophes*: eran la materialización *ad absurdum* del sueño filosófico de Occidente[30].

Con la distancia del tiempo, como es natural, esos mismos regímenes comunistas parecen encarnar precisamente todo lo contrario del sueño occidental: sus métodos eran toscos, prestaban una mínima atención a los

derechos y a la justicia, dependían de la fuerza tanto en sus comienzos como en su pervivencia. Sin embargo, todos estos defectos también eran, a ojos de los observadores, sus propias virtudes. Si era realmente fuerte, si había salido victorioso en la guerra, si tenía total certeza en sus propósitos, constituía un placentero contraste frente a las flaquezas y derrotas del liberalismo moderno. Si era cruel e injusto, si ofendía las sensibilidades humanistas, tanto peor para el humanismo, víctima de las propias ilusiones que el comunismo había de dejar pronto superadas. Según advirtió Henri Barbuse en el Congreso de Escritores en Defensa de la Cultura, en 1935, ¿quiénes somos nosotros para dudar de las acciones de hombres de la talla de los que gobiernan en Moscú? El intelectual que critica a los líderes de las revoluciones mundiales e históricas no sólo peca de ineficacia, sino que además se presta a la ridiculización. Entre quienes escucharon con atención y entusiasmo esta advertencia no sólo se encontraba André Malraux (del cual cabía esperar una respuesta llena de empatía), sino también Mounier, André Chamson, Gide (aún comprometido) y Heinrich Mann[31].

Para el intelectual de mediados de siglo XX, desencantado con las promesas fallidas del siglo XIX, el comunismo supuso la única perspectiva aún firme de que el mundo volviera a tener ilusiones de futuro. El hecho de que el pensamiento socialista moderno extrajera su estilo y contenido de la pugna contra el liberalismo, a comienzos del XIX, por hacerse con la herencia de la Revolución Francesa, sin duda fue un factor de peso. Una vez más el socialismo (ya en su versión moderna) volvía a entablar combate con las ilusiones remanentes de la idea liberal, un *frère ennemi*, cuyas debilidades entendía muy bien, y por tanto trataba de manera infalible. Incluso la obsesión comunista por las estadísticas era un valor añadido en esta pugna. A veces daba a entender que la Francia de posguerra, con su preocupación por el productivismo y la rentabilidad, constituía un terreno especialmente maduro para el atractivo del comunismo, ya que una comunidad que medía su propia recuperación en tales términos habría de mostrarse especialmente afín a la evidencia que presentaba el logro del comunismo en cifras claras sobre el carbón extraído o el trigo cosechado[32]. Como explicación, se me antoja tan ingenua como culturalmente solipsista. Todas las naciones de Europa occidental estaban absortas en ese mismo «productivismo» durante estos años, aunque ni mucho menos todas respondieron con el mismo entusiasmo al

encanto del Gosplan[1]. En cambio, para los intelectuales, franceses o de otros países, el énfasis en los datos socioeconómicos, en tanto medida que calibraba el éxito del comunismo, revestía el encanto de lo que revierte todos los criterios liberales al uso, al tiempo que se apoyaba con firmeza en la «cientificidad» que se asociaba con la exigencia histórica particular del comunismo. Era, además, un énfasis particularmente compatible con la tradición del pensamiento positivista que nunca había desaparecido en Francia.

Los pensadores franceses de posguerra, así las cosas, eran muy vulnerables a los encantos y promesas del proyecto soviético. Ahora bien, los sacrificios del pueblo ruso, el heroísmo del *Parti des fusillés*, no podían explicar todo aquello. Ni siquiera Stalingrado podía justificar algunos hechos. Los intelectuales occidentales tal vez anhelaran las comodidades y la sencillez del despotismo oriental, pero seguían siendo occidentales, y el grado de la incomodidad es perceptiblemente ascendente en los escritos de estos años. Los fieles creyentes en el comunismo entraron en la iglesia, pero muchos se quedaron fuera, incapaces, muy a su pesar, de hallar solaz en la fe. En cambio, iban a invocar un especial criterio de juicio, que se basó en hábitos argumentativos anteriores, pero que en estos años se perfeccionó de modo que permitiese a las almas rebeladas ante las prácticas del comunismo el hallazgo, al menos, de una cierta tranquilidad. Este ejercicio de doble contabilidad moral es quizás la más representativa de las prácticas intelectuales de estos años, y de hecho constituye la materia de que trata el capítulo siguiente.

NOTA DEL TRADUCTOR AL CAPÍTULO 8

[1] Abreviatura de Gosudarstvennyi Komitet po Planirovaniyu, Comité Estatal de Planificación de la Unión Soviética (*N. del T.*)

CAPÍTULO 9

SOBRE EL ESTE NO PODEMOS HACER NADA DEL DOBLE RASERO Y LA MALA FE

Nous n'avons pas à choisir entre le monde de la terreur et celui du profit, même si ce dernier prétend défendre certaines valeurs spirituelles.

No tenemos que elegir entre un mundo basado en el terror y otro basado en el provecho, ni siquiera aunque éste afirme defender ciertos valores espirituales.

JACQUES MADAULE

Desde comienzos de los años treinta, la vida intelectual en Francia (al igual que en otros países en la misma época) estuvo impregnada por la bifocalidad moral, esto es, la capacidad de aplicar distintos criterios de verdad y de valor a fenómenos distintos. Es una actitud que no conviene confundir con el relativismo moral. El relativista sostiene que no es posible ninguna evaluación en términos absolutos. Para el relativista consecuente, ni siquiera es posible precisar si un acto, una afirmación o un sistema político son incontrovertiblemente buenos o malos, son verdaderos o falsos. No se excluyen así los juicios de valor contingentes, ni tampoco la posibilidad de elegir simplemente entre creer o no en una determinada opción, entre aceptar o no un determinado curso de acción. Lo que no parece excluir el relativismo es cualquier afirmación de que la elección tomada o la acción por la que se apuesta se apoyen en certezas absolutas e intemporales.

La bifocalidad moral, por tanto, no es relativista. Dicho con más exactitud, a veces es relativista, y a veces, no. Su incoherencia se deriva de la aplicación de un doble rasero, de la combinación de la insistencia en ciertos valores normativos y la subsiguiente negativa a reconocer su aplicación en casos

selectos. Si, por ejemplo, los directores de *Les Temps Modernes* se hubieran negado de manera consecuente a adoptar un «tono inquisitorial» cuando se comentaba la conducta política del Este o el Oeste, habrían tenido todo el derecho del mundo a afirmar, como hicieron al rechazar de plano la posibilidad de *encaisser Kravchenko*, que el «tono inquisitorial nos parece por completo fuera de lugar en un mundo en el que no existe la inocencia, y que aparentemente no se rige por una razón inmanente»[\[1\]](#). Sin embargo, no fue ésta la postura que adoptaron de manera consistente; muy por el contrario, a menudo se invocaba la razón inmanente (y, por tanto, la inocencia), aunque sólo en beneficio de uno de los bandos en liza.

En su forma más sencilla, el doble rasero se aplicaba como proposición categórica, como un a priori. Un bloque, una sociedad o una acción eran imperfectos, defectuosos, incluso perversos, al margen de sus virtudes aparentes; el otro bloque tendía a ser bueno y deseable, por más que (contingentemente) fuese imperfecto e incluso injustificable en su actual situación. El capitalismo y el imperialismo eran erróneos por principio, y estaban condenados por su pasado y por su conducta en el presente; a propósito de ellos, por consiguiente, uno podía ser taxativo y absoluto en sus juicios y pronunciamientos. El socialismo, por el contrario, era en principio algo perfecto, y su momento de esplendor aún estaba por llegar, de modo que sus actuales circunstancias y conducta se valoraban a la luz de un futuro hipotético. Entre otras cosas, esto suponía tratar al capitalismo (un sistema histórico y económico) y al socialismo (una idea política y ética) como si fuesen unidades de medida perfectamente comparables, error en el que incurrió Camus no menos que muchos otros[\[2\]](#). Este punto está bien reflejado en las actitudes que se tomaron con respecto al racismo. Los prejuicios raciales o étnicos en Occidente no pasaban de ser justamente eso, meros prejuicios, que era preciso condenar en nombre de los derechos humanos, la igualdad y la justicia. Dicho de otro modo, la condena se realizaba sobre una base tradicional, no relativista. En cambio, las pruebas de prejuicios raciales (caso del antisemitismo) en el Este no podían ser lo que parecían, porque el comunismo excluye por definición la posibilidad de que se dé tal prejuicio; la excluye *ex hypothesi*. Aun cuando las pruebas fueran incontrovertibles, todavía podía disculparse por ser el coste pasajero que imponía la marcha forzosa de la historia de camino hacia una meta más elevada.

Así pues, ambos bloques podrían parecer una amenaza para las libertades,

aunque sólo uno hizo tal cosa en nombre y en interés de todos, y no sólo por estar al servicio de las necesidades de los «explotadores adinerados»[3]. Cuando la Unión Soviética intervino en la Europa del Este, fue para crear un «nuevo tipo» de relaciones entre los Estados soberanos, mientras que ciertas actividades análogas por parte de Estados Unidos (por ejemplo, por medio del Plan Marshall) constituían injerencias intolerables o cosas aún peores. Por este motivo, las aparentes injusticias de los gobiernos comunistas cayeron bajo una dispensa especial: «Toda la justicia política que se ejerza en nombre de los oprimidos es legítima en la medida exacta en que la autoridad que la ejerza combata decididamente la opresión»[4]. Así, los motivos irreprochables del comunismo quedaron inscritos en su propia autodefinición, sin que restara ningún margen para denegar sus buenas intenciones. El capitalismo, por su parte, no era un portador transhistórico de buenas intenciones, sino una condición patente de desigualdad ya vivida y de injusticia padecida, que, por tanto, había que medir no de acuerdo con sus intenciones, sino según sus actos. Como señaló Aron, Sartre insistía a menudo en que ni él ni los comunistas deseaban la opresión, mientras que los campos de prisioneros y similares eran algo consustancial al capitalismo. En este sentido, Occidente «quería» campos de concentración, quería la represión colonial y la violencia policial, pues eran esenciales para su naturaleza y pervivencia. Esto suponía que la reacción de cada cual ante estas realidades fuera muy distinta en cada caso[5]. Y, en el peor de los casos, cuando comunistas y capitalistas por igual parecían conceder y aceptar la presencia de lo inaceptable, al menos los comunistas así lo reconocían, mientras que Occidente persistía en desmentirlo:

Lo que sí es cierto es que los líderes comunistas asumen la responsabilidad del régimen, de sus puntos flacos y de sus puntos fuertes por igual. El burgués liberal se declara inocente: él no es quien ha hecho el mundo así[6].

El hecho de que el capitalismo fuera un producto de la historia, y sus beneficiarios burgueses otro tanto de lo mismo, pasaba así a ser una prueba que los incriminaba. La ignorancia que tenía el burgués de sus propios delitos, aun cuando fuera verdadera, constituía una alienación y un tipo de mala fe. Con ese interés exclusivo en su propio comportamiento, entonces, «¿en nombre de qué clase de integridad reprochan nada a los demás por ejercer el

mismo realismo?». Ésta era una opinión muy extendida; su portavoz más expresivo fue Emmanuel Mounier, quien a veces llegó a convertir en auténtica especialidad ese estilo de autoflagelación. ¿En nombre de qué autoridad, insistía, pretende Occidente emitir juicios sobre el Este? ¿Quiénes somos nosotros para juzgar nada?

Debemos extirpar esta conciencia tranquila, pero cancerosa, que tiene Occidente, y que en los dos últimos años se ha extendido hasta el extremo de supurar un anticomunismo de defensa social: es una repugnante conciencia tranquila que asfixia incluso la inclinación a formar cualquier clase de conciencia social saneada[7].

Extraña transferencia, o «transvaloración de valores», la que se estaba produciendo. El argumento era el siguiente: sin tener la conciencia completamente tranquila por su parte, Occidente no podía atreverse a criticar los fallos de los demás. Como la conciencia de Occidente estaba condenada a no gozar nunca de tranquilidad, precisamente porque se apoyaba sobre las injusticias heredadas del capitalismo, toda crítica del comunismo quedaba descartada de antemano, al menos por el momento. Por si fuera poco, cualquier crítica de este estilo nacida en Occidente era una nueva prueba de sus propios fracasos, ya que era indicio de una ignorancia y una irresponsabilidad que definían el mundo burgués y lo condenaban a su extinción. Cuanto peor parecían ir las cosas en el mundo comunista, más despiadadamente habría que investigar cuáles eran los motivos por los que Occidente se sentía ofendido; el golpe de Praga en 1948, insistía Mounier: «No nos autoriza a pavonearnos henchidos de orgullo por nuestra conciencia tranquila en Occidente»[8]. Para los directores de *Esprit*, el capitalismo era «este universo de la mentira total», que no ofrecía base a partir de la cual pronunciarse de manera definitiva sobre los defectos del estalinismo, por turbadores que pudieran ser. Bajo el comunismo, las realidades se omiten o se falsifican, reconoció Domenach; en cambio, en la sociedad burguesa las realidades «probablemente ya nos llegan deformadas, refractadas por el conocimiento de clase, por un clima intrínsecamente mendaz». Si el capitalismo y las libertades que proclamaba eran una mentira presente y viva, el comunismo era una verdad futura, lo cual situaba sus acciones de entonces bajo una luz única y les daba una especial prerrogativa para gozar de las simpatías de Occidente[9].

Así las cosas, la tarea del intelectual occidental no consistía en defender un conjunto de valores hasta esa fecha asociados a la burguesía, sino, muy al contrario, poner de relieve su falsedad, tener la valentía de desmentir su presunta universalidad. Para esto no bastaba solamente con adoptar argumentos y defender los actos de los comunistas; ésa era tarea que quedaría en manos de los intelectuales comunistas. Éstos, irónicamente, no tenían por qué recurrir a un doble rasero, ya que la única medida de evaluación que empleaban, la autoridad del partido comunista, era para ellos de validez universal, aplicable en todos los casos. El intelectual no comunista, en cambio, no podía valerse de esta afirmación. El esfuerzo por conservar cierta independencia, por defender a los comunistas desde fuera de su marco de referencias ideológicas, fue lo que creó la dificultad y produjo las complicaciones. A la inversa, nada podía impedir que el intelectual independiente reconociera que el estalinismo carecía de todo atractivo; todo lo que aspiraba a establecer de manera inequívoca era que el propósito inmanente que encarnaba lo eximía de toda evaluación negativa, del tipo al cual estaba rigurosamente expuesto Occidente en esos mismos años. Además, los propios intelectuales, productos del mundo burgués (por críticos que fueran), no estaban autorizados a desarrollar semejante indagación moral.

Una segunda respuesta a los dilemas planteados por el desarrollo de los acontecimientos en estos años consistió en maldecir a ambos bandos, en reafirmar la homogeneidad esencial e incluso la identidad del Este y del Oeste. Fue ésta una característica particularmente acusada en Francia hasta 1948, pero incluso tras el arranque de la Guerra Fría la intelectualidad gala dio muestras de una especial nostalgia por la idea de una tercera vía, de un camino a caballo entre los dos bloques internacionales e ideológicos. En este sentido, apenas hubo avances desde el primer editorial de *Esprit*, en octubre de 1932, en el que Mounier anunció: «Rechazamos por igual la maldad del Este y del Oeste»[\[10\]](#). Dieciocho años después, en uno de sus últimos escritos, el propio Mounier pudo afirmar, en referencia al maccarthismo emergente en Estados Unidos, que la acusación contra Hopkins y Wallace era «idéntica a los juicios de Moscú»[\[11\]](#). «Moralmente pasmado» ante los ejemplos análogos de Washington y Moscú, Mounier iba a insistir a lo largo de estos años en que ambos bandos compartían «la misma mala fe». La protección que prestó Estados Unidos al régimen de Franco era paralela al control soviético de Checoslovaquia, y por tanto lo justificaba. La dominación

norteamericana de Groenlandia se había logrado «mediante procedimientos idénticos a los de la Rusia soviética en su esfera de ocupación»; en consonancia con todo ello, afirmaba: «Las páginas de *Esprit* no son para quienes aguardan las verdades de la historia que les puedan llegar por la agencia Tass, ni tampoco para quienes las obtienen de Associated Press»[\[12\]](#).

En casi todas las ocasiones en las que un escritor francés de izquierdas se sentía obligado a reconocer que había algo indefendible en una acción del régimen soviético, añadía a esa admisión, a modo de apéndice, un comentario en el que reseñaba los crímenes de los aliados occidentales. Era como si se hubiera insertado un gen en el código genético del intelectual que le exigiera hallar un ejemplo que sirviera de contrapeso de todas las ocasiones en que se sintiera impulsado a protestar ante algo que hubiera hecho el comunismo. Así, al comentar el asunto Petkov, André Rhimbaut señaló: «Si Petkov ha sido injustamente acusado, esto no nos autoriza a lanzar una cruzada de prédicas contra “las democracias del Este” (véase nuestra propia justicia), ni a respaldar la causa de los líderes “campesinos” de la Europa del Este, hoy cómodamente instalados en Nueva York». De manera similar, e incluso al distanciarse del PCF tras el juicio de Rajk, Jean Cassou insistió en que seguía siendo aliado de los comunistas, preocupado como ellos por el «peligro abrumador» de un dominio estadounidense en Francia[\[13\]](#). Los directores de *Les Temps Modernes* se apartaron de David Rousset no porque éste revelase la existencia de los campos de trabajos forzados en la Unión Soviética, sino porque tuvo el mal gusto de hacer hincapié en la existencia de dichos campos por encima de otras causas. Era correcto y adecuado criticar la opresión en cualquier parte del mundo, escribieron, pero concentrar esa crítica en la Unión Soviética equivalía a absolver al capitalismo de sus crímenes y defectos: el desempleo, el colonialismo, el racismo, etcétera[\[14\]](#).

Esta tosca «justicia distributiva», que ponía en pie de igualdad el asesinato en masa y el trabajo asalariado, los juicios políticos y las contradicciones del liberalismo, está especialmente presente en los escritos de Claude Bourdet en esta época. Bourdet conservó la sensibilidad de los decepcionados supervivientes de la resistencia y la deportación, las simpatías hacia el comunismo a pesar de las dudas y una profunda desilusión con la Francia de posguerra. Así se manifestaba en octubre de 1947 al comentar el creciente anticomunismo de la clase media en Francia:

Tras lo mucho que se habla sobre destruir el comunismo, tras una nube de palabras vagas y de símbolos honorables, se puede ver la amargura de los nacionalismos más estrechos de miras, los apetitos más sórdidos, la crueldad aterrada de una burguesía que ha fracasado técnica y moralmente en el cumplimiento de su tarea. Por el otro lado se habla de cortar de raíz la reacción, pero en el nombre de un régimen que sólo ha sido capaz de sustituir la esclavitud capitalista con la de otro Estado[15].

Lo que aquí se daba a entender, esto es, que los franceses no estaban en situación de criticar a los rusos a la vista de sus propios fracasos, aún se haría más explícito en años posteriores, incluso cuando la descripción del comunismo soviético como «esclavitud de Estado» iba a modificarse al calor de las polémicas de la Guerra Fría. En noviembre de 1949, y al igual que Louis Martin-Chauffier, Bourdet estaba absolutamente deseoso de respaldar la invocación de Rousset para que se iniciara una investigación sobre los campos de concentración soviéticos, con la condición de que tal investigación se ampliara hasta el punto de que sondeara la situación de las cárceles en España y en Grecia y la opresión racial en las democracias occidentales, incluida Francia. Según insinuó, de ese modo Stalin aceptaría más fácilmente la investigación, además de que era lo justo[16].

Para cuando se celebró el juicio de Slánsky, Bourdet había estrechado el campo de sus preocupaciones y había afilado aún más la analogía entre el Este y el Oeste en sus formas de explotación e injusticia. La burguesía francesa, escribió, estaría mejor situada para criticar el modo en que se desarrollaron los juicios en Checoslovaquia si antes pusiera en libertad a Henri Martin, víctima de la propia justicia francesa por su protesta ante las prácticas coloniales del Estado[17]. Es verdad, reconoció, que en Francia no se obligaba a las víctimas políticas a confesar que habían sido previamente agentes de la Gestapo, pero en otros sentidos reafirmó que ambos casos seguían siendo comparables en lo esencial. No carecían de fuerza los argumentos de Bourdet: se trata de los años de la represión sangrienta en Madagascar, de la despiadada, desesperada e innecesaria guerra en Indochina, de la masacre de Constantine. A Bourdet pronto se le sumarían Mauriac, Aron y otros en su cruzada contra las prácticas coloniales francesas, y son muchos, tanto entonces como ahora, los que tuvieron la tentación de estar de acuerdo con Sartre y con Merleau-Ponty cuando escribieron en 1950 que «no es posible negar (con las debidas matizaciones) que las colonias son los campos de trabajos forzados de las democracias». El capitalismo tal vez muestre una

cara menos «convulsiva» que la del estalinismo, escribió Francis Jeanson en su reseña de *El hombre rebelde*, de Camus, pero ¿qué cara es la que muestra un malgache torturado, un vietnamita rociado de napalm, un tunecino apaleado por la Legión?[\[18\]](#). Ya en sí misma la interrogación estaba cargada de fuerza. Sin embargo, es más característica la afirmación, por parte de Jean-Marie Domenach, de que quienes no habían protestado ante el trato que se dio a los malgaches, no estaban en situación de protestar por la forma en que se había desarrollado el juicio de Slánsky[\[19\]](#). Ésta fue en su día una equiparación política cuya intención no era suscitar la protesta y el compromiso moral, sino, antes bien, sofocarlos: a menos que esté uno dispuesto a protestar contra todas las maldades, ha renunciado a su derecho de hablar de ninguna. Ni siquiera da la impresión de que a Domenach y a sus colegas se les ocurriese que, por esa misma lógica, la ambivalencia ante los anteriores crímenes del comunismo, por no hacer mención de la atracción que en su juventud tuvo por la derecha radical, les habría reducido al más absoluto de los silencios durante la guerra de Argelia.

A menudo se invocó un argumento similar a favor de la equiparación con referencia no a las prácticas específicas de los Estados capitalistas, sino al sistema en sí. ¿Por qué somos presa de tal furia en lo que respecta a los campos de concentración de la Unión Soviética?, se preguntó Mounier en 1950. Antes deberíamos estudiar nuestra situación interna. Un barrio obrero como Montreuil, afirmó, «es un extendidísimo campo de concentración, cuyos prisioneros se creían liberados en 1936 [...] y que una vez más volvieron a verse encerrados por el alambre de espino; las casetas de los vigilantes volvieron a quedar ocupadas, y tras ellos, el ejército invisible de los poderosos volvió a tomar posiciones en silencio»[\[20\]](#).

Se trata de un ejemplo clásico de la metáfora como obscenidad. Mounier está tan preocupado por el establecimiento de la similitud entre las prácticas comunistas y las capitalistas que no alcanza a percatarse de las implicaciones que tiene el lenguaje empleado. Si Montreuil es un «campo de concentración», ¿qué fueron Mauthausen o Bergen-Belsen? Si Billancourt es un gulag, ¿qué palabras habrá que emplear para describir la vida de quienes precisamente en el momento en que Mounier escribe estaban trabajando y muriendo en Kolyma? La inmodestia y el lenguaje desmesurado de la izquierda intelectual, al destruir las categorías de lo social y políticamente indeseable y formar con

todas ellas una única unidad, la privaron de todas las herramientas adecuadas para hacer una genuina crítica social, de todo instrumento para discriminar entre lo malo, lo peor y lo perverso. Si Mounier (como otros) creyó de veras que el Oeste y el Este eran a tal punto intercambiables, y que Auschwitz era una metáfora oportuna con la que describir la vida cotidiana de la clase obrera en la sociedad burguesa, el tono de desesperación cultural que resuena en sus escritos, y en los de muchos de sus contemporáneos, tenía sin lugar a dudas un fundamento muy sólido[21].

Claro está que en realidad no creían en nada por el estilo. A comienzos de los años cincuenta se había producido una tremenda inflación en el vocabulario de los progresistas, generadora de un discurso político y moral que parece haber llevado a sus usuarios mucho más allá de lo deseado. El hecho mismo de que Bourdet o Mounier creyeran que valía la pena protestar contra las condiciones de los pobres y de los colonizados ilustra, a fin de cuentas, su fe continuada en el poder de la razón y de los argumentos. Y aun cuando esto parezca de una excesiva frialdad lógica, y aun cuando aceptemos que las personas insisten en sus protestas mucho después de haber perdido la fe en la inteligencia o en la buena voluntad de sus oyentes, conviene notar que el lenguaje de la equiparación moral que fue característico de estos años a veces se dio en compañía de un claro reconocimiento, aunque fuera a regañadientes, de que no todo era idéntico, de que París no era Praga, ni Washington era Moscú. «Obviamente —reconoció Mounier en su muy notorio editorial de marzo de 1948—, nosotros somos libres y tenemos derecho al voto. Sin embargo, ¿cuál es la sustancia y el fundamento de esta libertad?»[22]. Pocos meses antes había reconocido de manera similar que si bien Estados Unidos es igual de pernicioso que la Unión Soviética en casi todos los sentidos, «el sistema occidental de feudalismo internacional es más flexible»[23]. En resumen, tal como concordaba un editorial de *Les Temps Modernes* en respuesta a una carta de Gilles Martinet, «siempre hemos dicho que la vida es más agradable en Estados Unidos que bajo Stalin, aunque ésa no es razón para ser críticos con el comunismo»[24].

Así pues, aun cuando muchos invocasen tácitamente la distinción sartriana entre un mundo comunista aparentemente negativo (pero en realidad positivo) y un mundo genuinamente perverso como el capitalista (aunque benigno en su superficie), esta sutileza dialéctica resultaba difícil de sostener en los comentarios cotidianos. Era más sencillo condenar a ambos bandos y rehuir

entonces las implicaciones de las críticas vertidas contra los comunistas por el procedimiento de restar credibilidad a la postura crítica que uno adoptara. (Parecemos libres, ¿pero de veras lo somos? Siendo beneficiarios de la explotación burguesa, ¿quiénes somos para condenar la variedad estalinista de la explotación?, etcétera.) Incluso al reconocer que la vida era mejor en Occidente, no se daban por entendidas otras implicaciones de mayor alcance. En primer lugar, por lo general se asumía que tal vez fuera mejor para los intelectuales, aunque para el proletariado el comunismo ofrecía mejores perspectivas. En segundo lugar, el hecho de que el comunismo hubiera alcanzado el poder en las regiones históricamente menos privilegiadas y más atrasadas de Europa le dio una considerable credibilidad moral, de modo que sus logros sociales y militares se atribuyeron a sus propios esfuerzos, y sus defectos económicos y morales, en cambio, a los accidentes de la geografía y de la propia historia. En tercer lugar, la culpa de los problemas que presentara el comunismo se achacaba a sus adversarios. Como los intelectuales occidentales vivían bajo el yugo del capitalismo, el mejor servicio que podrían prestar al comunismo consistía en dirigir sus críticas a sus enemigos, esto es, a sus propios gobiernos, a sus sistemas sociales. Sobre la base tanto de la responsabilidad como de la eficacia, deberían preocuparse no tanto por los pecados del estalinismo cuanto por los de sus propios dirigentes. Dicho con palabras de Mounier, «sobre el Este no podemos hacer nada. En tiempos de peste, los sanos no se reúnen para insultar a los apestados; se inspeccionan con cuidado en busca de los síntomas de la epidemia y toman las medidas profilácticas que sean necesarias»[\[25\]](#).

Ésta fue la justificación aportada por Mounier para negarse a respaldar a Rousset en sus esfuerzos. Una vez más, su metáfora lo lleva por mal camino. Pero el sentimiento que subyace a sus palabras estaba muy extendido.

A ojos de muchos de los franceses de entonces, no todos ellos con proclividades comunistas, Occidente era responsable de la Guerra Fría. No podía resultar más fácil pasar de esta percepción a la idea de que la manera más práctica de ayudar a las víctimas del estalinismo en la Europa del Este consistía en oponerse al «militarismo» occidental y a la hegemonía estadounidense en Europa. Así opinaba Bourdet en *L'Observateur*, publicación que proporcionaba a sus lectores una potente dieta a base de ataques contra las agresiones norteamericanas, a las que se acusaba de dividir

Europa y amenazarla. El «capitalismo» en Europa pasó a ser sinónimo del «imperialismo norteamericano», como si la variedad autóctona de la propia Europa jamás hubiera tenido existencia autónoma. Bourdet y los demás colaboradores de *L'Observateur* se hacían eco de los sueños aún persistentes de la liberación, de la visión idílica de una Francia neutral y socialista. Si tal proyecto había terminado por encallar, la culpa sólo podía achacarse a Estados Unidos y a sus colaboradores en Europa occidental. Por extensión y por analogía, los fracasos y errores de las democracias populares también recibieron la consideración de meras consecuencias directas de la presión imperialista, que había empujado a la Unión Soviética y a sus aliados a tomar medidas a la desesperada.

En uno de los textos más hilarantes de la época, sólo que sin intención de resultar cómico, Bourdet presentó los levantamientos en Checoslovaquia en 1951 y 1952 (preludio del juicio contra Slánsky) como síntomas «esperanzadores» de una creciente autonomía checa, como muestra de la resistencia ante el control soviético. Si Occidente renunciase a Austria y permitiera el surgimiento de una Alemania neutral, escribió, se podrían esperar esos mismos síntomas positivos en muchos otros lugares, en el resto del bloque soviético. Cualquier intento por rearmar a Alemania, en cambio, amedrentaría a los checos y los haría «volver» a los brazos de los rusos, lo que abortaría los «esfuerzos por lograr la liberación» de aquellos momentos. En cambio, Bourdet dudaba de que «los dueños de la destrucción atómica» tuvieran la elemental sensatez de ver la lógica de su razonamiento: el resultado sólo podría ser un esclerosamiento de las arterias políticas, y la culpa sería de Occidente[26]. Bourdet quiso explotar aquí, sin la menor vergüenza, el terror reinante en Checoslovaquia como oportunidad adicional para atacar a Estados Unidos, aunque no hubiera sido capaz de trazar un conjunto tan inverosímil de conexiones e interpretaciones erróneas si no hubiera considerado evidente per se que todos los acontecimientos del momento en la Europa del Este eran producto directo de las actitudes y la política de Occidente. En una comunidad intelectual en la que a Simone de Beauvoir se la tomaba muy en serio cuando describía películas norteamericanas como *Shane* o *Solo ante el peligro* y las tachaba de propaganda militar diseñada para preparar al público occidental de cara a una «guerra preventiva», las tesis de Bourdet tenían que parecer perfectamente verosímiles[27].

El contexto en el que se dan tales apreciaciones del comunismo y de sus adversarios, la circunstancia en la cual personas sin duda inteligentes pueden ser absolutamente sordas no sólo a la crueldad y la injusticia, sino también a la incoherencia y la contradicción en los argumentos políticos y morales, es el de un negativismo fundamental. Por esta razón, la mayoría de los intelectuales relevantes del periodo no fueron miembros del Partido Comunista. La inmensa mayoría de los escritores, artistas, profesores y periodistas no estaban a favor de Stalin: eran contrarios a Truman. No estaban a favor de los campos de concentración: estaban en contra del colonialismo. No estaban a favor de los juicios de escarmiento en Praga: estaban en contra de las torturas en Túnez. No estaban a favor del marxismo (salvo en teoría): estaban en contra del liberalismo (especialmente en teoría). Y, sobre todo, no estaban a favor del comunismo (salvo *sub specie aeternitatis*): estaban en contra del anticomunismo.

Los orígenes del anticomunismo francés han de buscarse en los años treinta y en dos aspectos distintos. El legado del Frente Popular aún estaba vivo, apagado, pero no olvidado. Por si fuera poco, las leyes de Daladier, promulgadas por decreto, y la prohibición del partido en el otoño de 1939, fueron ventajosas para el PCF en el sentido de que lo convirtieron en un movimiento paria, la única organización de la vida francesa que claramente no fue responsable de ninguno de los desastres de la historia reciente, una organización entre cuyos adversarios se hallaban todos aquellos que a los intelectuales les merecían el más absoluto de los desprecios: los políticos republicanos oportunistas, los católicos reaccionarios y los fascistas demagogos. El hecho de que los integrantes de la SFIO que habían adoptado posturas abiertamente anticomunistas en los años treinta —hombres como Paul Faure y Charles Spinasse— se pusieran también de parte de Vichy sirvió para confirmarlo. En una comunidad política y cultural cada vez más polarizada, era posible no sentirse cómodo con los comunistas por razones muy evidentes, pero no era posible ponerse de parte de sus adversarios más furibundos. En segundo lugar, el estilo político de la generación de intelectuales de los años treinta los predisponía a semejante actitud. El inconformismo inicial de este grupo adoptó la forma de una crítica del liberalismo que se expresó en estos términos: «Ni fascismo, ni antifascismo». Así eran las cosas a comienzos de los años treinta. Con ciertas excepciones muy notables, esta actitud evasiva ante el fascismo hubo de quedar preterida a mediados de la década, aunque

persistió una ambivalencia subyacente en lo tocante a los regímenes autoritarios en general. Por consiguiente, era muy fácil, tanto psicológica como lingüísticamente, afirmar en los años venideros que la propia actitud ante la política de la extrema izquierda era «ni comunista, ni anticomunista».

Tras la liberación, la opción fascista quedó destruida tanto militar como ideológicamente. Sin embargo, la estrella comunista siguió brillando incluso con más fuerza que antes. Al recordar las leyes decretadas en 1939, Camus reafirmó la declaración de Argel, en *Combat*, de marzo de 1944: «El anticomunismo es el comienzo de una dictadura». Mounier, de manera característica, fue menos cauto: «El anticomunismo [...] es la fuerza necesaria y suficiente para que cristalice un regreso al fascismo»^[28]. Abordaré más adelante esta obsesión de posguerra por el renacer del fascismo; aquí será suficiente con señalar que Mounier, en 1946, se iba a sentir capaz de afirmar que el anticomunismo por sí solo conduciría a una reaparición emergente del fascismo. Desde entonces y hasta finales de los años cincuenta, la intelectualidad radical francesa se alimentó con una dieta de anti-anticomunismo constante. Toda protesta, toda muestra de repulsa ante las prácticas estalinistas quedaba de inmediato amordazada por una especie de autocensura pública, por el miedo obsesivo de proporcionar ayuda y refugio al enemigo. También esto conforma un legado de la era de la ocupación, una combinación del deseo genuino de seguir siendo leal al propio bando y de la creencia cultivada con todo esmero de que Francia era aún una zona en guerra, en la cual era preciso «resistir» frente al otro bando, evitar la tentación de «colaborar» con los «ocupantes» norteamericanos y sus aliados, y no prestar jamás ayuda ni dar refugio nunca a aquellos que habían optado por la elección más «fácil». A esto vino a añadirse el reconfortante pensamiento de que el camino que uno había elegido era complejo, doloroso y, tal vez, carente de esperanza. El comportamiento de los comunistas y el extremismo de Stalin eran una forma de tortura moral, a pesar de lo cual uno debía aguantar y no ceder a las tentaciones de la colaboración de clase. Todavía más: eran precisamente los sacrificios de quienes rechazaron el anticomunismo lo que los cualificaba para criticar a los comunistas desde una postura fraterna.

De ahí las protestas cada vez más estridentes, las muestras de fe: «Conservamos [...] el derecho, la voluntad y los medios precisos para distinguir las críticas legítimas al comunismo de toda propaganda de guerra y del anticomunismo farisaico». «No tenemos nada en común con nadie que se

oponga al comunismo». Nos aliaremos, anunció Mounier en 1950, con todo el que defiende el orgullo del ser humano, la valentía cívica y democrática, la honestidad intelectual y la libertad espiritual, pero no con los anticomunistas. A partir de esto, el lector sólo podía inferir, y sin duda se esperaba que hiciera esa inferencia, que los anticomunistas ni podían ni querían defender la honestidad intelectual, la valentía cívica, etcétera[29]. Esto era perfectamente coherente con las líneas generales de *Esprit*: el año anterior, Domenach había citado de manera aprobatoria la afirmación de Mounier en el sentido de que el estado anímico de la amedrentada burguesía de 1949 —«mejor Truman que Thorez»— era comparable al de 1939 —«mejor Hitler que Blum»—. Según este planteamiento, no sólo pasó a ser Thorez (en el momento culminante del estalinismo sectario) el heredero moral de Léon Blum, sino que, de modo más significativo, y a todos los efectos, Harry Truman y Adolf Hitler se fundieron en un mismo ogro anticomunista[30].

Los absurdos inherentes a semejante actitud no pasaron inadvertidos. Desde la izquierda, Pierre Monatte, cuyas credenciales en esta cuestión en cierto modo eran incluso superiores a las de Sartre, Mounier y otros, avisó de la muy elevada probabilidad de que unos y otros fueran víctimas del chantaje estalinista. A nadie se le incapacita para su herencia revolucionaria, escribió en abril de 1947, ni tampoco malvende uno su derecho a criticar a comunistas y conservadores por igual, sólo por haber insistido en que el verdadero enemigo de la libertad y la revolución en el mundo contemporáneo no era Truman, ni un espectro como Hitler, sino Stalin en persona[31]. Podría haber añadido que quienes eran más vulnerables a semejante chantaje eran justo las personas cuyas trayectorias políticas anteriores resultaban vagamente dudosas, como Domenach, Claude Roy o Claude Morgan. Desde el lado opuesto, René Tavernier hizo una observación similar dos años más tarde: según los términos propuestos por *Esprit*, a quienes veían en Stalin la fuerza encarnada del mal se los trataba como si fuesen afines al nazismo[32].

A la luz de esta situación, el posterior exabrupto de Sartre («un anticomunista es un perro, de ahí no me apeo ni me apearé jamás») parece desmesurado sólo en cuanto al momento elegido para pronunciarlo[33]; en el contexto de finales de los años cuarenta y comienzos de los cincuenta habría pasado inadvertido. Sólo la exclusión apriorística de toda crítica del comunismo en el seno de la izquierda podía explicar las peculiaridades más extremas y las lagunas de la política intelectual en este periodo. De todas

ellas, una de las más asombrosas para el lector de hoy es la ambivalencia ante el antisemitismo estalinista. Teniendo en cuenta que el recuerdo de la deportación y de los campos de exterminio estaba fresco en la memoria de todos, ¿cómo es que la implantación de un antisemitismo virulento y abierto en las democracias populares del Este no dio lugar a una crítica más agria y una reevaluación más en profundidad de los hechos?

En tanto en cuanto era parte de la represión general del recuerdo de Vichy que se produjo en la Francia de la IV República, durante aquellos años se acalló cualquier historial que recogiera el antisemitismo autóctono. De manera más precisa, y a la par del tratamiento general que se dio en Francia a los fascistas y a los colaboracionistas, se consideró obra de una minoría, mero veneno que había invadido el cuerpo de la nación durante los años treinta y que se había adueñado de él por la fuerza durante la ocupación, pero que ya había sido expulsado de una vez por todas. Este deseo por dejar atrás un pasado ingobernable fue especialmente singular en el caso de los deportados judíos que regresaron a Francia, y que ante todo aspiraban a creer de nuevo en la nación, en los ideales igualitarios y humanistas de la República. Se produjo de ese modo un deseo poco menos que universal por ver en el racismo y en el antisemitismo nada más que los síntomas extremos de la reacción y el fascismo. La cuestión se complicó todavía más por la actitud de los comunistas, muchos de los cuales eran judíos, que continuaron viendo en el racismo un problema pendiente de solución mediante una revolución social. Las naciones que habían experimentado esa revolución —la Unión Soviética y los países de la Europa del Este— se hallaban por definición libres del azote del odio racial, de las persecuciones. Por si fuera poco, y no es cuestión baladí, fue una vez más el Ejército Rojo el que en su victorioso avance por Europa había salvado lo que quedaba de la judería europea de los campos de exterminio. Con la derrota de Hitler a manos de Stalin, el antisemitismo había dejado de ser una cuestión candente.

Así las cosas, tanto en Francia como en otros países cayó un extraño manto de silencio sobre la cuestión judía. Los criminales habían sido derrotados, las víctimas no deseaban hablar de la experiencia sufrida, el estamento político consideraba el caso cerrado. La deportación se comentaba y se recordaba sólo en el contexto del heroísmo de la resistencia. En palabras de Domenach, «a fin de cuentas, no íbamos a ensalzar a los deportados por razones de raza: no estaban entre aquellos para los cuales la deportación tuvo un sentido en la

lucha»[34]. Bien es cierto que hubo algunos informes ocasionales acerca de estallidos aislados de antisemitismo, y hubo algunas figuras destacadas que en sus escritos privados siguieron desplegando una ambivalencia hacia los judíos que databa de décadas anteriores[35]. Pero se prestó en cambio una atención poco seria a esta cuestión. Una vez concluidos los juicios de Núremberg, la prensa intelectual de la época se concentró en otros asuntos. François Mauriac incluso dio a entender que las actitudes hacia los judíos apenas habían cambiado desde los años treinta, si bien él fue uno de los pocos a los que les pareció que el asunto merecía comentario. A resultas de todo ello, la comunidad intelectual francesa estaba mal preparada para la arremetida del prejuicio antisemita que afloró en el movimiento internacional comunista a comienzos de los años cincuenta[36].

Tal vez resulte comprensible que los comentaristas franceses ignoraran el extremo alcanzado por el antisemitismo popular en el centro y el este de Europa. La ignorancia acerca de esta región estaba muy extendida en Europa occidental, y seguiría siendo notable en las décadas siguientes. El establecimiento de los regímenes comunistas, encabezados en muchos casos por judíos, había provocado un resurgir del sentimiento local antisemita, al igual que sucedió con el regreso de los judíos deportados y apresados en los campos, que aspiraban a la devolución de sus tierras y propiedades. Dentro de los partidos comunistas de Polonia, Checoslovaquia y Rumania, las disputas intestinas de naturaleza ideológica o personal no pocas veces sirvieron para subrayar la identidad judía de algunos de los protagonistas en beneficio de sus adversarios. En cambio, para los observadores occidentales, incluidos casi todos los comunistas de Occidente, todo esto resultó en gran medida invisible. Lo que veían eran los partidos y los Estados comunistas, en los que los judíos ocupaban puestos importantes, y cuya actitud oficial era resueltamente contraria a los prejuicios o favores raciales o étnicos, del tipo que fueran.

Así las cosas, incluso tras tener noticia de la persecución de los artistas yidis en la Unión Soviética a finales de los años cuarenta, en Occidente se dio por sentado que al menos los Estados satélites aún estaban libres de la manchilla del antisemitismo. En Hungría, a fin de cuentas, fueron dos judíos estalinistas, Rákosi y Gerö, quienes juzgaron y ejecutaron a Rajk, que no era judío. El lenguaje violento y las acusaciones abiertamente antisemitas que iban a culminar en el juicio contra Slánsky y la «trama de los médicos» en Moscú cayeron sobre un terreno que no estaba preparado para ello. Lo que confundió

de manera especial a las personas en sus reacciones fue el nuevo énfasis antisionista. Israel sustituyó a Yugoslavia como modelo y sede de las tramas anticomunistas, y el sionismo pasó a ser sinónimo de las desviaciones nacionalistas de las que se había acusado a víctimas anteriores. En cambio, allí donde las acusaciones previas apenas fueron reflejo de un sentimiento popular, en el antisionismo resonaba con verdadero efecto el sentir de los públicos locales a los que estaba destinado. En Checoslovaquia (o en Rumania, donde Ana Pauker y otros fueron víctimas de acusaciones similares en el transcurso de 1953 y a comienzos de 1954), nadie se dejó llevar a engaño en lo tocante a la distinción entre sionista y judío.

La invectiva y las acusaciones resultaban ominosas por su similitud con otra clase de propaganda, todavía fresca en la memoria colectiva. Así, *Rudé Pravo* publicó un editorial en noviembre de 1952, a propósito de los acusados por entonces juzgados en Praga: «Causa un temblor de repulsa y de asco la visión de estos seres fríos, sin sentimientos», de «esta monstruosa cara de las organizaciones sionistas». Slánsky, «un Judas», y otros «elementos ajenos a la nación» no eran más que «escoria de siniestro pasado», guiados en sus actividades criminales por «el sionismo, el nacionalismo burgués de los judíos, el chovinismo racial», y una ideología «al servicio del capital»[\[37\]](#). Tal como explicó Gottwald en el congreso del Partido Comunista Checoslovaco de diciembre del mismo año, hemos permitido la entrada de demasiados judíos en el partido, por pura bondad de corazón, sin hacer caso a sus orígenes de clase y debido al sufrimiento del pueblo judío[\[38\]](#).

Los juicios no fueron más que el comienzo. La humillación de los supervivientes y de sus familiares, el tratamiento que recibieron a manos de la policía, los prejuicios y las persecuciones a que hubieron de hacer frente por parte de sus ciudadanos y congéneres están cumplidamente documentados, al igual que el tema común y subyacente del antisemitismo que atravesó la política y la sociedad de la Europa del Este en todo el periodo. Ya no puede quedar ninguna duda de que la era del juicio contra Slánsky y sus consecuencias definió el punto de no retorno para muchos fieles creyentes de toda la Europa del Este. Pero ésa no era la situación de Occidente. Ciertamente, no escaseaban las pruebas que cualquiera habría podido buscar. Como los partidos comunistas de Occidente estaban entonces esclavizados a la línea inflexible de la Kominform, la prensa comunista local se hacía eco fielmente de los sentimientos que se manifestaban en Praga o en Varsovia.

Pierre Hervé no estuvo ni mucho menos solo en su reiterada evocación de una «trama internacional sionista», y la descripción en *France Nouvelle* de los prisioneros condenados en Praga es digna de Julius Streicher: «Los trotskistas, los titoístas, los sionistas, los nacionalistas burgueses, los cosmopolitas y los criminales de guerra... unidos todos por la misma cadena de oro, sujetos por el cuello al dólar»[39].

Aun cuando prestaran oídos sordos a *France Nouvelle* y a sus plumillas, los intelectuales progresistas tendrían que haber sido más cautos ante el entusiasmo con que se recibieron los acontecimientos de Praga en la extrema derecha; *Aspects de la France*, en diciembre de 1952, comentó con regocijo el juicio contra Slánsky: «El destino de quienes más cerca están de nosotros nos interesa más que los infortunios de esas alimañas checas y judías. Ésos fueron los que envenenaron Europa: son la fuente de nuestros males y de su propia esclavitud»[40]. Jean-Marie Domenach, en *Esprit*, sí comentó las obscenidades que entonces empezaban a aflorar en la prensa francesa. No obstante, en ese mismo artículo se negó en redondo a condenar el juicio de manera tajante, y mucho menos estuvo dispuesto a extraer ninguna conclusión general sobre la naturaleza del estalinismo. «No debemos imaginar —escribió— que sus mecanismos de represión sean muy distintos de los nuestros. Necesitamos más pruebas, es muy poco lo que sabemos del caso... No nos demos tanta prisa en arrojar piedras. Hemos de aprovecharnos del espejo de Praga». Al parecer, hacían falta más pruebas. Mientras tanto, Praga era una lección, aunque fuera una lección sobre nuestro propio comportamiento, no sobre el de los comunistas[41].

Un silencio de especial relevancia ante el antisemitismo de los comunistas fue el de Jean-Paul Sartre. Y es sorprendente por dos motivos. En primer lugar, en la publicación que dirigía vio la luz un largo análisis de Marcel Péju, en tres entregas, sobre toda la cuestión del juicio contra Slánsky. Péju puso gran esmero en distanciarse de cualquier interpretación anticomunista de los sucesos de Checoslovaquia, y algunas de sus explicaciones al respecto eran puro desatino (gracias, en parte, a la dependencia que desarrolló de los materiales que le proporcionaba la embajada de Checoslovaquia en París). En cambio, una cosa sí estaba clara y no dejaba lugar a ambigüedad ninguna: el hincapié en el antisionismo tal vez tuviera sentido a la luz de la política exterior soviética y de la cuestión del nacionalismo, aunque tanto por su forma como por su sustancia el juicio contra Slánsky fue de índole claramente

antisemita. Una vez se reconozca esta realidad, escribió, dejaremos de ser meros espectadores, y pasaremos a ser «vagamente cómplices, comprometidos, un tanto responsables». Si Sartre leía los ensayos de sus colaboradores, cuesta trabajo imaginar cómo se pudo mantener callado ante las pruebas así aducidas y las conclusiones que cabe extraer de ellos[42].

La segunda razón de la extrañeza surge del hecho de que el propio Sartre había dedicado cierta atención a la cuestión judía en su conocido ensayo de 1946. En esta obra se inspiró en sus especulaciones filosóficas anteriores para presentar una imagen de la identidad judía derivada de la opinión ajena (de nuevo, la «mirada»), de la libertad de elección del ser humano, que en este caso prefería reafirmar su identidad a despecho de la persecución. El judío, en resumidas cuentas, aunque «inventado» por los antisemitas, no estaba condenado a ser víctima de ellos, ni a ver cómo su propia existencia se configuraba según los odios y los prejuicios ajenos. La libertad, para los judíos y para cualquier otro colectivo, consistía en la autenticidad, en la elección del propio camino. Así pues, aquí se daba un caso muy especial de la proposición general sartriana sobre la existencia humana, sólo que acompañada por promesas sin ambages de manifestarse en contra del antisemitismo *urbi et orbi*. Después de esto, sin embargo, Sartre apenas dio muestras de interés por la cuestión judía. No obstante, se relacionó tanto con la obra en sí (reeditada en 1954) y con sus muchos compromisos públicos como con una ética no expresada con claridad, aunque reafirmada de continuo. Por tanto, era razonable suponer que la creciente evidencia del antisemitismo que se daba en el seno del movimiento comunista, tanto en el país como en el extranjero, terminaría por suscitar en él una respuesta.

De manera significativa, guardó silencio. François Mauriac, al hacer una referencia directa a *Réflexions sur la question Juive*, exigió de Sartre un pronunciamiento claro sobre la situación de los judíos en el bloque soviético, la persecución contra los comunistas judíos, la deportación y el asesinato de los escritores en lengua yidis y los crecientes rumores sobre un pogromo inminente en Moscú[43]. No obstante, esta exigencia de compromiso moral, de una intervención significativa por parte de Sartre, se produjo exactamente en el momento en que había adoptado con entusiasmo la causa del comunismo, cuando publicó su más vehemente afirmación en defensa de la legitimidad indefinida que investía a la práctica del comunismo. La primera parte de «Les Communistes et la paix» se publicó en *Les Temps Modernes* en julio de 1952;

la segunda, en noviembre. No sólo no comentó Sartre el juicio contra Slánsky, sino que asistió al Congreso Mundial por la Paz de los comunistas, celebrado en Viena en los días inmediatamente siguientes a la ejecución en masa de once de los condenados. Su única réplica a Mauriac consistió en emitir una inequívoca advertencia: «El problema de la condición de los judíos en las democracias populares no debe convertirse en pretexto para la propaganda o la polémica». Ni siquiera pudo aducir que necesitaba tiempo para preparar su respuesta a los acontecimientos, ya que tal respuesta nunca sería bien acogida. Tal como le recordó Étiemble en una carta abierta que se publicó en julio de 1953, había ido a Viena y por tanto había prestado su apoyo a los comunistas, sabedor en todo momento de que no iba a decir nada sobre las víctimas judías de la persecución comunista[44].

Según Simone de Beauvoir, todo esto fue fuente de grandes agonías para su compañero, y probablemente se le puede dar crédito. Sartre, según se ha dicho, «nunca encajó» los juicios de Praga, nunca se recuperó de la «trama de los médicos» de Moscú ni del antisionismo del PCF. Prometió a Mauriac que le respondería a su debido tiempo, promesa que pudo dejar en suspenso gracias a la muerte de Stalin. Dicho de otro modo, como concluye Simone de Beauvoir, la defunción de Stalin le ahorró la vergüenza de tener que echar a perder su relación con sus amigos comunistas[45]. Sartre, el existencialista, podría haber sostenido que había cosas peores en la vida que avergonzar a los propios amigos, o a uno mismo, y que hay momentos en la historia en los que un individuo ha de tomar la palabra y hablar claro, comprometerse con una posición determinada y afrontar las consecuencias. Lo cierto es que Sartre, el anti-anticomunista, pensaba de otro modo. Una vez más, al igual que en 1936, en 1940 y durante los años de la ocupación, dejó pasar de largo la oportunidad de actuar de manera decisiva, de ser coherente en su compromiso moral. Pero ésa fue su tragedia privada. El anti-anticomunismo, y todo lo que entrañaba, fue la tragedia y el dilema de toda una generación.

CAPÍTULO 10

AMÉRICA SE HA VUELTO LOCA EL ANTIAMERICANISMO EN UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

*L'Amérique, dans les années quarante-cinquante, n'était pas tellement «bien vue» par les Européens, et par les Français en particulier. [...]
Les Européens détestaient l'Amérique parce qu'ils «se» détestaient.*

En los años cuarenta y cincuenta, América no estaba «bien vista» entre los europeos, y entre los franceses en particular. [...]

Los europeos detestaban América porque se detestaban a «sí mismos».
CLAUDE ROY

Ya desde que los primeros misioneros españoles mostraron inquietud por el estatus de los «nobles salvajes» que se encontraron en el Nuevo Mundo, los pensadores europeos han tenido sentimientos encontrados a propósito de las Américas^[1]. Asombrados ante la riqueza del continente, ante su vacuidad, ante la tabla rasa que suponía, sobre la cual era posible escribir el mundo de nuevo, a la vez se han sentido repelidos por su tosca simplicidad, su novedad, su rabiosa modernidad. Y de todos los europeos, han sido los franceses en particular quienes han hecho gala en extremo de estas emociones. Desde el marqués de Lafayette hasta Jean-Jacques Servan-Schreiber, han encontrado en América una energía, una apertura, una posibilidad proteica que, a su entender, brillaba por su ausencia en los hábitos y rutinas establecidas de sus sociedades. Pero, al mismo tiempo, otros le han dado la espalda con evidente desagrado ante su cultura superficial, ante su rapaz y ansiosa búsqueda de la riqueza y el éxito. Muy pocos autores franceses se han tomado la molestia, como Aléxis de Tocqueville, de estudiarla y analizarla con empatía crítica,

deteniéndose en la forma y el impulso subyacente de Estados Unidos; en cambio, muchos de sus conciudadanos le han sucedido e imitado en la ansiedad que sentía frente al modelo norteamericano, heraldo de un futuro ambiguo[2].

A mediados del siglo XIX, *América* ya era sinónimo en ciertos círculos franceses de todo lo que resultara perturbador o desconocido en el presente. La crítica de un Pierre Buchez era comprensible en el contexto de la visión utópica de la tradición del socialismo cristiano: «Es un egoísmo sólidamente organizado, es el mal convertido en algo sistemático y regular; en una palabra, es el materialismo del destino humano»[3], pero incluso en este caso es curioso captar esa nota pesimista y elegíaca, la idea de que en una posible versión de la historia de la humanidad, Estados Unidos era una advertencia deprimente acerca del futuro que aguardaba a Europa. Más previsible en este sentido resulta Edmond de Goncourt, al comentar con desolación el París emergente del barón Haussmann: «Me hace pensar en alguna Babilonia americana del futuro»[4]. A finales de siglo, este punto de vista ya estaba contenido en los libros de texto; en uno de estos manuales, publicado en 1904, se afirmaba que «Norteamérica empieza a ser el polo material del mundo, en cuyo caso, ¿durante cuánto tiempo seguirá siendo Europa su polo intelectual y moral?»[5].

Los parámetros de la visión francesa moderna de Estados Unidos ya estaban fijados antes de la I Guerra Mundial (y mucho antes de que la mayoría de los escritores franceses tuviera ninguna experiencia directa del Nuevo Continente). Norteamérica disponía de la riqueza, y en un corto plazo iba a adquirir el poder. Era el más moderno de los mundos posibles, una empresa humana despojada de las tradiciones y las inhibiciones, de las complejidades y las sofisticaciones. Europa, por el contrario, ya era «la vieja Europa», rica en ideas, en herencias, en cultura y en entendimiento. O bien el futuro de Europa se hallaba en Norteamérica (en cuyo caso, tanto peor para Europa), o bien habría de emprenderse la pugna por la preservación de los valores espirituales en contra de Norteamérica. Estos sentimientos se reforzaron y adquirieron nuevos significados con la Gran Guerra, que al revelar el aterrador poder de destrucción que poseían los recursos técnicos y económicos hizo también de la modernidad una visión exponencialmente más aterradora e inmediata. Por si fuera poco, en esos momentos había bases más

que suficientes para relacionar la modernidad y el monopolio de los recursos materiales con Estados Unidos. De todas las grandes potencias, sólo Estados Unidos salió indemne —de hecho, salió fortalecida— de la experiencia del conflicto. El molesto beneficiario de la guerra pasó a ser objetivo natural de la ideología radical y del pesimismo cultural.

Sin embargo, durante los años que siguieron a la I Guerra Mundial «América», en tanto símbolo de la modernidad, del materialismo y de la autosatisfacción burguesa, pasó a ser sinónimo de un objetivo más amplio y más abstracto de recelo: «Occidente». También en este punto es necesario un comentario de fondo. No fue ésta ni mucho menos la primera ocasión en la que los intelectuales europeos habían expresado un desagrado suspicaz y despectivo acerca de su propio mundo, por lo cual miraban con anhelo a otro mundo misterioso. La fascinación por China y por todo lo chino había barrido algunas naciones occidentales durante el siglo XVIII, y en el siglo XIX fueron muchos los ingleses, alemanes y franceses que se sintieron atraídos por el «orientalismo», por la admiración de un mundo misterioso y comprendido sólo a medias, que se hallaba al este y al sur del Mediterráneo[6]. También Rusia había sido una fuente de gran curiosidad para algunos occidentales durante todos estos años. Aunque no se siguió de ello axiomáticamente que el interés por Asia se diera en concurrencia con el desprecio por la herencia occidental, sí hubo una inclinación natural a adoptar las actitudes de los no europeos hacia el mundo propiamente europeo. De ese modo, los historiadores zaristas del siglo XIX, que cultivaron el desdén eslavófilo por «el Occidente podrido», hallaron eco en sus admiradores occidentales. Hasta 1917, sin embargo, el flujo del desprecio de Occidente por sí mismo estuvo condenado por las formas de gobierno y de orden social, nada atractivas y manifiestamente insatisfactorias, que prevalecían sin rival en casi cualquier otro lugar del mundo. Una cosa era admirar el alma eslava, o preferir el arte chino, o la teología islámica; otra muy distinta era imaginar que el futuro político de la humanidad se encontrase en la Ciudad Prohibida o en el harén del sultán de turno.

La Revolución Rusa cambió por completo esta situación. Acompañada relativamente pronto por la secularización de Turquía, el auge del nacionalismo árabe e indio, la emergencia de Japón como potencia regional y los rumores de una revolución en China, todo ello parecía indicar que si

Oriente contenía un misterio, éste era precisamente el enigma del futuro, no el enigma del pasado. Los jóvenes radicales de los años veinte, a pesar de no ser comunistas, vieron en los levantamientos de Oriente una energía y un algo prometedor que brillaban por su ausencia en una Europa estática y exhausta. En su primera obra significativa, a los veinticinco años, André Malraux supo captar perfectamente el ánimo de su generación, al comparar Occidente de manera desfavorable con las promesas de un Oriente que ya no era tan exótico como antes. También los surrealistas se vieron atrapados en la entusiasta visión del declive de Occidente (en el sentido de Spengler) y del advenimiento de Oriente. Así hablaba Louis Aragon un año antes de que Malraux publicase *La tentación de Occidente*: «Mundo occidental, estás condenado a morir. Somos los derrotistas de Europa. [...] Ojalá Oriente, que tanto te atemoriza, sea por fin la respuesta a tus plegarias»[\[7\]](#).

A lo largo de los años veinte, en el periodo del radicalismo cultural y no político que caracterizó a la generación de la inmediata posguerra, la mayoría de los intelectuales apenas supo dar un uso al comunismo, pues sus intereses por Oriente eran, en gran medida, estéticos y teóricos. Ciertamente, Oriente era más fresco y más prometedor que Occidente, pero los atributos sociohistóricos exactos de Oriente y Occidente siguieron siendo elusivos. El fin de la década y los primeros síntomas de los «inconformistas» de los años treinta presenciaron una formulación cada vez más precisa de la civilización occidental, con un empleo cada vez mayor de la palabra *América* a modo de abreviatura para designar todo lo indeseable y todo lo perturbador que se respiraba en la vida occidental. Esta crítica adoptó diversas formas, cada una de ellas más política y más extrema que la anterior.

En primer lugar estaba «América, la moderna», la tosca escolta de la historia. En muchas novelas, ensayos y películas de finales de los años veinte y comienzos de los treinta, Estados Unidos aparece a veces como metáfora, a veces como ejemplo, de todo lo que resulta inquietante y agorero en el presente. En *Mort de la pensée bourgeoise* (título que puede representar a muchos en estos años), Emmanuel Berl trató el incremento del poder y de la influencia de Estados Unidos como algo que era sinónimo del declive de todo lo que valía la pena salvar en la cultura de Occidente: «América multiplica su territorio, en donde los valores occidentales se arriesgan a encontrar su tumba»[\[8\]](#). Dos años antes, André Siegfried había publicado una obra dedicada a Estados Unidos en la que vio el país de un modo semejante a como

lo iba a representar Chaplin en *Tiempos modernos*, una tierra en la que las personas se ven reducidas a la condición de autómatas, una horrorosa descripción del futuro que nos aguardaba a todos: «Nosotros los occidentales hemos de denunciar individualmente y con firmeza todo lo que sea norteamericano en nuestros hogares, en nuestra vestimenta, en nuestra alma»[\[9\]](#).

En una primera lectura, esto parece simple y llano antiamericanismo, y lo mismo cabe decir de Berl. Sin embargo, la clave está en la sugerencia que hace Siegfried para que antes inspeccionemos nuestra propia conducta. «América» somos nosotros, o más bien es una parte de nosotros: todo lo que amenaza el pasado, sus valores, su espíritu. Tal vez suene reaccionario, pero en su día quiso transmitir, claramente, justo el mensaje contrario. Berl era joven, radical y sin pelos en la lengua. También lo eran Robert Aron y Arnaud Dandieu, cuyo *Le Cancer américain*, publicado en 1931, formaba parte de un díptico crítico, del que la otra mitad fue *Décadence de la nation française*, también publicada en 1931. Considerados en conjunto, estos ensayos constituyen no sólo una crítica del productivismo, del anonimato y de la modernidad, sino también una exigencia de una revolución moral, casi sentimental, que diera a su generación tantas cosas en común con sus contemporáneos fascistas en otros países. Al igual que Georges Duhamel en *Scènes de la vie future*, publicado en 1930, vieron en todo lo que fuese norteamericano la evidencia de un hundimiento de las especificidades, de la variedad y la profundidad, que habían sido la belleza y la virtud de la cultura occidental. Sin ellas, perdería sus rasgos redentores y estaría podrida al ser bidimensional, lista para la revolución.

Algunos de estos autores, Robert Aron y Arnaud Dandieu en particular, veían en la «industrialización» el pecado especial de la modernidad, por lo que las técnicas norteamericanas de producción eran el epítome del mundo moderno en toda su vergüenza. Esto es algo que naturalmente los diferenciaba de algunos fascistas y de todos los comunistas, a la vez que los conectaba de manera mucho más inmediata con el margen sentimental de la política reaccionaria. En Francia, como en Alemania o en Rusia, había una íntima relación, forjada en la era romántica, entre la oposición a la sociedad industrial y la nostalgia de formas más antiguas de autoridad y de orden. El contrapunto a todo esto, el socialismo utópico y sus variados vástagos del ruralismo anticapitalista de fin de siglo, nunca fue tan fuerte ni tan popular, al

haber sido inapelablemente derrotado por los partidos socialistas urbanos, enraizados en el movimiento sindical de la industrialización. Así, quienes veían en América el azote de la producción y la tecnología moderna tendían a ser o implícitamente conservadores o políticamente marginales. Pero esto no impidió que hablasen en nombre de un número de intelectuales significativo. Incluso Raymond Aron, en estos mismos años, pudo citar con manifiesta aprobación la afirmación de Bertrand Russell, en el sentido de que la gran tarea de la época no era otra que la pugna de la humanidad contra la civilización industrial[10].

En este contexto, la siempre incómoda figura de Antoine de Saint-Exupéry encaja a la perfección. A pesar de su fascinación por la maquinaria moderna, contemplaba la sociedad industrial como si fuera el generador de una profunda vacuidad espiritual, un universo en el que los seres humanos estaban perdidos, sumergida su individualidad en las tendencias totalizadoras que se evidenciaban en las grandes naciones, en todos los sistemas de la época. El nazismo alemán, el comunismo soviético y —de manera especial— el capitalismo norteamericano eran, en este sentido, absolutamente semejantes desde su punto de vista, como lo eran para otros; el misterioso «personalismo» de Mounier operaba desde premisas muy parejas. Francia, a su juicio, estaba afectada por una enfermedad industrial, el cáncer norteamericano, aunque aún daba muestras de vida y esperanza. De ahí la voluntad de Saint-Exupéry por luchar aún por ella: «Me opondré, por tanto, a todo el que aspire a imponer una costumbre sobre las demás, un pueblo sobre los demás, una raza sobre las demás, un estilo de pensamiento sobre todos los demás»[11]. Al igual que los ingleses, muchos franceses veían que su país luchaba en solitario por preservar su individualidad, su autonomía, a despecho del avance implacable de lo moderno y lo totalitario.

Durante los años treinta, sin embargo, emergió una versión ulterior del antiamericanismo, más marcadamente ideológica, que asociaba a Estados Unidos con el capitalismo y ya no se le oponía tanto en nombre de un sentimiento antioccidental y menos aún antiindustrial, sino en nombre de una modernidad alternativa, de la promesa de la redención oriental, ahora asociada con el comunismo. Y es que como el comunismo era, como ya señalaron Saint-Exupéry y otros, una ideología y un sistema tan antiindividualista y totalizador como «América», su atractivo fue muy restringido durante estos años. Muchos intelectuales progresistas dieron en

considerar que el hincapié norteamericano y soviético en la producción y la transformación material eran similares, y resultaban repugnantes por igual. Sin embargo, el comunismo soviético en los años treinta fue capaz de medrar no tanto, tal vez, por medio de un sentimiento específicamente antiamericano, sino por medio de emociones antioccidentales, del tipo de las que ya habían tomado forma una década antes. No sólo representaba el futuro (para los marxistas y para muchos no marxistas por igual), sino que fue, desde 1935, un protagonista activo en la defensa del presente frente a la amenaza combinada del fascismo y la reacción. Además, y después de 1918, éste fue un punto muy a su favor; la Unión Soviética formaba parte de los más desfavorecidos de la comunidad internacional, era una de las muchas naciones que habían perdido la I Guerra Mundial, al margen del bando en el que hubiera estado.

Para muchos observadores franceses, los verdaderos vencedores de 1918 habían sido «los anglosajones». Las perfidias de la diplomacia y la brutalidad del poder financiero habían hecho de Estados Unidos y de Gran Bretaña los únicos beneficiarios sin ambages de los tratados de posguerra. (Obvio es que los británicos veían las cosas de otro modo, y que consideraban que Estados Unidos había monopolizado los beneficios económicos de la victoria). Así, surgió en Francia por primera vez una visión del «capitalismo anglosajón», una suerte de depredador internacional frente al cual Francia, de alguna manera, se había metamorfoseado en un chacal lisonjero y, en el peor de los casos, en una nación virtualmente proletaria. Hasta la fecha, la izquierda había considerado que todo capitalismo era internacional y todos los capitalistas eran iguales en sus intereses y en sus delitos. No obstante, la torturada psique de los franceses durante los años de entreguerras traspuso los pecados del capitalismo a los extranjeros en general y a los anglosajones en particular. Iban a ser muchos los miembros de la resistencia que afirmasen a gritos su intención de liberar a Francia del yugo del capital anglosajón internacional, aun cuando estuvieran enzarzados en una lucha a vida o muerte con los colaboracionistas, que estaban convencidos de hacer exactamente lo mismo.

Por último, y en estrecha aunque distorsionada relación con las formas ya comentadas, había una variante de antiamericanismo de entreguerras que optó por hacer una asociación implícita, y cada vez más explícita, entre Estados Unidos y los judíos. Las raíces de este prejuicio también se remontan a décadas anteriores: por razones sin duda muy sólidas, los judíos estaban relacionados con la modernidad en la mentalidad europea, en el sentido de que

la libre circulación de los judíos en la sociedad, su oportunidad para desempeñar un papel activo y destacado en la vida pública, eran producto directo de esa palanca de Arquímedes que había supuesto el punto de partida del mundo moderno: la gran Revolución Francesa. Así como el capitalismo y la industria podrían ser metáforas de la modernidad o símbolos tridimensionales de la misma, la emancipación de los judíos en Europa fue uno de los actos definitorios de la Edad Moderna, emblema de la racionalidad del pensamiento ilustrado y de su encarnación en un gobierno y una legislación modernos. Por tanto, era tan lógico como astuto por parte de quienes entendían la modernidad como un problema tratar la presencia de los judíos como si fuera su síntoma más revelador e inquietante. Los judíos (como los norteamericanos) carecían de raíces, estaban conectados sólo con su medio de ganarse la vida, con el presente. Como el gusto y la apreciación eran obra de varios siglos de cultura nacional y popular, los judíos (como los norteamericanos) carecían forzosamente de gusto y de refinamiento; su acceso a la riqueza, en cambio, equivalía a romper los vínculos naturales entre poder material y autoridad cultural, de manera que (como los norteamericanos) ahora estaban en condiciones de contaminar la cultura occidental con su poder adquisitivo y sus preferencias.

No era éste un prejuicio extremista o marginal. El comentario que hizo Édouard Drumont sobre la torre Eiffel —«este estúpido testigo de la vida moderna [...] que ha de ser un gran refuerzo para los industrialistas judíos»[\[12\]](#)— podrían haberlo hecho, y probablemente lo hicieron, muchas otras personas. El antisemitismo fue una postura respetable a uno y otro lado de la divisoria política hasta 1944, y muchos de los escritores que expresaron su disgusto ante los judíos y lo que representaban se habrían mostrado espeluznados si se les hubiera acusado de prejuicio, y más aún si se tratara de una acusación de racismo o de incitación al genocidio. A pesar de su compromiso en el asunto Dreyfus, Gide no era precisamente un filosemita; Georges Bernanos, que escribió con acritud sobre las atrocidades de los católicos en la Guerra Civil española, había publicado un libro influyente pocos años antes, en el que no sólo elogiaba la herencia y la influencia de Drumont, sino que explícitamente asociaba el antisemitismo con su muy respetable gemelo, el antiamericanismo[\[13\]](#). Paul Faure y una amplia minoría de la SFIO que se oponía a Léon Blum, desde 1937, hicieron evidentes sus sentimientos antisemitas, así fueran latentes, y de hecho pudieron cultivarlos

porque existía una larga tradición, que se remontaba cuando menos hasta Proudhon, según la cual se amalgamaba el antisemitismo con el anticapitalismo. Ahora que el capitalismo empezaba a tratarse como algo cada vez más distintiva y primariamente norteamericano, el círculo quedaba cerrado. En el caso de Blum, plantar cara a Hitler incluso a riesgo de entrar en guerra daba a entender su voluntad, en calidad de judío, de simpatizar con los intereses del imperialismo económico anglosajón. Hacia 1940 era muy poco lo que distinguía el margen más extremo de algunos socialistas munitenses en Francia del pensamiento de Robert Brasillach. ¿Qué nos diferencia de Norteamérica?, se preguntó Brasillach en un ensayo escrito muy al comienzo de la guerra. La respuesta consta de tres aspectos: su hipocresía (acusación habitual), sus dólares y su judería internacional. Al ser el último bastión del poder judío en el mundo entero, Estados Unidos era el enemigo de los revolucionarios y de los reaccionarios, de los antimodernistas y de los socialistas por igual[14].

Aunque la guerra y la ocupación transformaron los términos de la política en el caso de la izquierda, la intelectualidad de Vichy siguió operando en la misma vena que antes. Así, el atractivo inicial que tuvo Vichy para muchos intelectuales antirrepublicanos no se puede disociar con facilidad ni del lenguaje antiamericanista ni del lenguaje antisemita que impregnaron el régimen[15]. Una de las debilidades en que incurrió De Gaulle en su pugna contra Pétain fue que dependiera tanto de los «anglosajones»; resistentes y colaboracionistas por igual pudieron decir pocas cosas favorables de esta realidad. Los británicos habían decepcionado a los franceses en 1940; habían bombardeado su flota, y ahora se hallaban seguros tras sus defensas marítimas. Continuar la lucha sólo favorecería a los intereses de los norteamericanos y los británicos; a ojos de la propia izquierda de la resistencia no tenía demasiado sentido liberar a Francia del fascismo si era para que terminase por ser devuelta a la burguesía incompetente que había sido responsable de su desmoronamiento, y que ahora se hallaba más que nunca en manos del capital extranjero.

Así las cosas, la guerra fue menos una ruptura y una división de lo que en principio cabría suponer. El antisemitismo dejó de ser respetable, aunque, a través de una compleja paradoja, se exacerbó el antiamericanismo. Hubo muchas razones para que así fuera: en términos muy simples, había resentimiento contra Estados Unidos por su bombardeo durante la guerra de

las ciudades francesas (Royan, Le Havre, St-Lô), por su ocupación *de facto* de Francia durante los meses de la liberación, por lo que se consideraba la abundancia norteamericana frente a la penuria francesa, por su monopolio del poder y la riqueza en la posguerra, por su hegemonía dentro de una alianza occidental a la que muchos franceses habrían preferido no sumarse[16].

En un síndrome más complejo de frustración e impotencia (compartido por los británicos, aunque en menor medida), los franceses, en especial los intelectuales, estaban resentidos ante la realidad de que los norteamericanos hubieran sido los autores de su liberación; estaban resentidos ante su humillante estatus de posguerra y, más en particular, ante la obligación de presentarse en Washington con la gorra en la mano para pedir ayuda en la reconstrucción nacional de Francia. A los rusos, en cambio, se los podía admirar y apreciar desde lejos. El momento más bajo en la diplomacia se alcanzaría en 1948, pero mucho antes fue evidente para todos el declive de la posición que ocupaba Francia en el concierto internacional. En el invierno de 1946, Léon Blum viajó a Washington para asegurarse de que contaba con la ayuda norteamericana de emergencia y con una reducción o una liquidación de las deudas francesas de guerra. El precio que tuvo que pagar por ello, según los acuerdos Blum-Byrnes de mayo de 1946, fue un descenso de las tarifas arancelarias y de otras barreras económicas, a resultas de las cuales Francia se vería expuesta cada vez en mayor medida, mucho más que nunca, a los productos estadounidenses, productos materiales y culturales por igual. Llegada tras la estela de la desilusión generalizada con la IV República y con la decepción ante las aspiraciones fallidas de la resistencia, esta «invasión» norteamericana convirtió a Estados Unidos en diana natural para todos los que necesitaban odiar a alguien en los adustos años de posguerra, y la necesidad de odiar estaba muy extendida.

A todas estas nuevas consideraciones hay que añadir algunos elementos de continuidad. Aunque no reviviese la aversión a lo moderno en la forma de antes, persistió con una nueva forma. El entusiasmo por el moderno pensamiento alemán que había caracterizado a los jóvenes escritores de los años treinta se incorporó de forma exhaustiva a la variante indígena francesa; entre sus pilares centrales se hallaba el desagrado heideggeriano ante la «civilización técnica». Aunque la filosofía existencial francesa no prestó a esta faceta de Heidegger la misma atención que el filósofo iba a recibir de sus lectores centroeuropeos, la presencia subterránea de esta dimensión de su

pensamiento resulta inconfundible[17]. En muchas de las expresiones de desagrado ante la cultura norteamericana y su impacto deshumanizador, en buena parte de la simpatía expresada por las campañas comunistas contra la producción y los productos modernos, se percibe el eco remoto del discurso de los años treinta. Alexandre Kojève, en sus años de declive, comentó que la humanidad, si se ve atormentada por el deseo de actuar cuando ya no hay nada que hacer, en última instancia siempre podría «vivir como los norteamericanos». Incluso algunos anticomunistas compartían este mismo sentimiento; Georges Bernanos dedicó muchos de sus escritos finales en los años cuarenta a clamar contra el despotismo de la tecnología y las civilizaciones robóticas que ya rondaban en el horizonte, tanto en Occidente como en el Este[18]. El verdadero enemigo era el propio «espíritu productivista».

En este sentido, Claude Roy acertó al ver en el desagrado de los franceses por los norteamericanos la sublimación del odio que sentían por sí mismos. La obsesión productivista de los años de posguerra, que caracterizó a los comunistas tanto como a otros, al menos hasta 1948, a muchos les parecía que apartaba a Francia, para bien o para mal, de sus tradiciones, de sus hábitos, de su verdadera personalidad. La revolución «personalista» soñada por Mounier quedó amenazada, según escribió en 1946, más por Estados Unidos que por ningún otro factor, incluida la Unión Soviética[19]. Diez años más tarde, sus sucesores al frente de *Esprit* seguían anclados con firmeza en esta opinión:

Reprochamos a la ideología socialista la idealización del hombre, al tiempo que es ciega a su falibilidad, si bien el norteamericano medio es aún más ciego. ¿Qué se puede esperar de esta civilización que se burla de las tradiciones espirituales de Occidente y las caricaturiza, a la vez que propulsa a la humanidad hacia una existencia horizontal, despojada de toda trascendencia, de toda hondura?[20].

No fue éste un comentario aislado. A lo largo de toda esta época, especialmente *Esprit* iba a salpimentar sus columnas con comentarios despectivos sobre la cultura norteamericana y casi como cuestión de forma iba a templar toda crítica de la sociedad comunista con un recordatorio condescendiente o desdeñoso de la mayor amenaza espiritual que se percibía al otro lado del Atlántico. En un editorial de 1952 recordaba a sus lectores que «desde el comienzo hemos denunciado en estas páginas el riesgo por el

que atraviesa nuestro país debido a una cultura norteamericana que ataca en la raíz la originalidad, la cohesión mental y moral de Europa»[21]. En comparación con esto, la amenaza soviética era muy endeble.

Desde tales frentes, sin embargo, las visiones de este tipo en el fondo seguramente eran de esperar: el aire ligeramente sofocante de superioridad moral que se respiraba en las páginas de *Esprit* (o de *Le Monde*, cuyo director tenía un marcado desagrado por los comunistas, si bien despreciaba a Estados Unidos) siempre tenía elevadas probabilidades de no ser nada receptivo a los encantos del «modo de vida americano». De igual manera, no es de extrañar que Maurice Merleau-Ponty descubriese que tenía más en común con los comunistas, en teoría y a pesar de todo, que con los norteamericanos: «En conjunto, la apreciación del hombre por el hombre y una sociedad sin clases son menos vagos, como principios de política global, que la prosperidad norteamericana»[22]. De interés quizá más duradero son las opiniones de François Mauriac, a quien no se puede acusar siquiera de tener los más leves motivos filosoviéticos. Mauriac, como Thierry Maulnier antes que él, no sintió la necesidad de viajar a Estados Unidos para decidir qué pensaba del país: a finales de los años cincuenta, «el modo de vida americano» era a la par algo ajeno y familiar. «Esta nación [...] me resulta más extranjera que ninguna otra. Nunca he estado allí [...] ¿para qué? Nos ha hecho más que una visita: nos ha transformado»[23].

Mauriac no llegó a esta visión con apresuramiento. Al igual que De Gaulle, su desagrado por todo lo norteamericano estaba enraizado en su cultura, en su religión, en su sentido de la importancia (y el declive) de su país. Aunque era demasiado inteligente para no apreciar que era estratégicamente inevitable la presencia norteamericana en la Europa de posguerra, y aunque nunca se dio a otras formas más extremas de resentimiento, como las manifestadas por algunos de sus colegas, en más de una ocasión se mostró receptivo ante este ánimo indignado. En septiembre de 1950, a propósito de un estallido por parte de Claude Bourdet en *L'Observateur* (uno de tantos, en realidad), apuntó con empatía: «Francia se halla cada vez más comprometida con el bando inestable, impulsivo y un tanto histérico de los norteamericanos...». Inestable, impulsivo e histérico: se percibe aquí un eco por adelantado de la sugerencia de Sartre en el sentido de que «América se ha vuelto loca», aunque Bourdet escribía mucho antes del desenlace del asunto Rosenberg. El lenguaje de Mauriac es más moderado, pero la idea de que había algo incontrolado, superficial e

indigno de confianza en todo lo norteamericano es algo que ambos compartían[24].

Una de las razones de que así fuera estriba en que, al igual que Bourdet, se sentía cada vez más preocupado por la crisis colonial que se avecinaba. Esto le llevó a ser progresivamente más crítico con los gobiernos franceses, pero también más sensible respecto a la situación moral en que se hallaban los críticos de Francia en el extranjero. La cuestión se emponzoñó a lo largo de los años de Vietnam, para llegar a su momento culminante durante la crisis de Suez. ¿Quién demonios se creen que son los norteamericanos, escribió Mauriac en octubre de 1956, para criticar el comportamiento colonialista de Francia? No sólo han practicado ellos el colonialismo por su cuenta con excelentes resultados, sino que para hacerlo no se han abstenido de recurrir al genocidio: «¿Nos vemos de hecho reducidos a tomar buena nota de las lecciones que aspira a darnos esta gran nación exterminadora?»[25]. Algunos de los que, al contrario que Mauriac, siguieron comprometidos con el destino colonial de Francia iban a invocar los riesgos que entrañaba la entrega de las antiguas colonias a otros; así, Jacques Soustelle temía que una Argelia independiente cayera en el nacionalismo árabe, o en manos de los comunistas, o de los norteamericanos, y probablemente pasara por las manos de las tres partes en rápida sucesión. Esta idea, a saber, que la descolonización fuera un juego entre las grandes potencias cuyo resultado final debía sumar cero, y en el que cualquier pérdida de Francia tuviera que ser una ganancia para Estados Unidos, estaba muy extendida por entonces[26].

Así, el desplazamiento de la atención de los intelectuales después de 1956, pasando del comunismo al anticolonialismo, no entrañó el abandono de los sentimientos antioccidentales y antiamericanistas. Pero si bien el sentimiento antiamericanista de los primeros años adquirió en aquel momento el aire de una concepción más abstracta y metafísica de la alta cultura y de la condición humana, Occidente se vio acusado de fracasos más concretos y demostrables en el terreno del imperialismo y del racismo. Sobre estas cuestiones, los intelectuales franceses compartían un amplio acuerdo. Étiemble, crítico inmisericorde en sus ataques contra el confuso pensamiento de sus colegas progresistas, no sólo estuvo de acuerdo con ellos en que Estados Unidos era una civilización indigna cuyo mayor logro era el *Reader's Digest*, sino que también advirtió a los norteamericanos en contra de la presunción de ofrecer consejo a los franceses sobre el modo en que debían vivir. Al escribir en el

momento en que pesaba una extendida ansiedad en torno a la inminencia de una guerra atómica, sugirió que «más que prometer lo que podría ser un reposo demasiado perfecto, e incluso eterno», los norteamericanos deberían examinar más a fondo sus propios pecados. El tratamiento que daban a los negros era por sí solo más que suficiente para descalificar a Estados Unidos en su afán de dar lecciones de moralidad o de *savoir-vivre*[27]. No llegó Étienne a los extremos de Mounier o del abad Boulier, quien aconsejó que no se condenara el comunismo por miedo a que así se diera respaldo a los «imperialistas», si bien defendió su afirmación de que sólo quien tuviera «las manos limpias» podía pronunciarse al respecto[28].

La cuestión de la conciencia limpia fue un quebradero de cabeza para muchos a lo largo de toda la década. En los años de la inmediata posguerra, Estados Unidos parecía un país irritantemente libre de toda culpa, en modo alguno perturbado por el complejo y ambivalente pasado de Europa. Esta combinación de una conciencia tranquila y los recursos tecnológicos iba a ser, a juicio de Mounier, el punto fuerte de Estados Unidos en su impulso hacia la hegemonía mundial, por lo cual no es de extrañar que tanto él como Sartre y otros dedicasen con fruición tanto su tiempo como sus publicaciones a poner de manifiesto qué sucias tenían en realidad las manos los estadounidenses. Arthur Koestler protestó en el sentido de que uno no tenía que ser puro ni estar libre de pecado para ver y denunciar los grandes pecados ajenos, aunque la suya fue una voz solitaria y aislada durante todos estos años[29]. Las injusticias perpetradas dentro de Estados Unidos y exportadas al extranjero en el vagón del equipaje del Plan Marshall fueron invocadas con frecuencia para disculpar a sus críticos cuando concentraban su atención en las injusticias acaecidas en otros lugares. Una razón ulterior en todo esto fue que su dominio de posguerra en Europa occidental daba una pervertida verosimilitud a la sugerencia de que Estados Unidos, de un modo bastante esquivo, se había convertido en heredero de los nazis. A la luz de esto, no sólo era de la incumbencia de todos los pensadores progresistas dirigir sus disparos contra los norteamericanos, sino que incluso sus hipotéticos aliados iban a hallarse en una delicada situación.

Los comunistas franceses insistieron en la explotación de esta situación. Al igual que sus camaradas de Italia, Checoslovaquia y Yugoslavia, entre otros, se postularon como herederos de una burguesía nacional que había fracasado en su cometido y que se había rendido al extranjero y a la dominación fascista.

Fundieron el vocabulario político hasta entonces distintivo del partido, de la clase y de la nación, en un único vocabulario, en un principio empleado contra los alemanes aunque abierto a la explotación, virtualmente sin un solo cambio, en contra de los nuevos ocupantes y de sus colaboradores locales[30]. Los intelectuales y los políticos no comunistas, cuyas propias credenciales de la época de la resistencia eran más bien escasas, pudieron de ese modo hallar consuelo en tal terminología. A primera vista, la analogía trazada con la Alemania nazi podría parecer increíble, pero lo cierto es que segregaba una cierta lógica. Para un hombre como Julien Benda, que había cultivado una antipatía de por vida hacia Alemania, ni siquiera la derrota de Hitler era garantía del éxito. Las ideas alemanas aún podrían triunfar en otras manos. En los años de posguerra ya no había una Alemania al otro lado del Rin que fuera preciso odiar y temer, pero existía un Gobierno estadounidense que consciente e intencionadamente revivía su mitad del viejo imperio alemán, con la excusa de oponerse mejor a las ambiciones revolucionarias de la Unión Soviética y bloquearlas[31].

Hasta 1948, estos sentimientos se expresaron en sordina. Los acuerdos de posguerra aún eran inestables; muchos políticos de centro y de izquierda aspiraban a obtener el apoyo norteamericano y británico para proceder a un desmantelamiento total del Estado alemán, y los rusos y los norteamericanos seguían enzarzados en negociaciones, por hostiles e improductivas que fueran. En cambio, cuando se endurecieron las divisiones, se aprobó el Plan Marshall, se presentó el plan norteamericano para proceder a la revivificación de la República alemana, y los sueños franceses de neutralidad quedaron destruidos, el estatus intercambiable de los norteamericanos y los alemanes se convirtió en moneda corriente en muchos círculos. Los comunistas pasaron a afirmar con rotundidad la identidad común de los viejos y los nuevos ocupadores. Francia volvía a ser «un país ocupado»; la influencia de la cultura y del capital norteamericanos impregnaba la totalidad del país, y era tan perniciosa como había sido la de los nazis en los años treinta y cuarenta. La labor de todos los verdaderos franceses iba a consistir en «resistir»[32]. Tales analogías cayeron en terreno fértil. *Esprit*, *L'Observateur* y, sobre todo, *Témoignage Chrétien* hicieron gala de una hostilidad constante a todo lo que fuera norteamericano entre 1948 y 1953. La ayuda económica, el puente aéreo de Berlín, la OTAN, la guerra de Corea, las propuestas para la creación de una fuerza de defensa europea y el rearme de Alemania se consideraron no

sólo errores políticos o militares, ni tampoco mera evidencia de un deseo norteamericano de ampliar y garantizar su esfera de influencia económica. Más aún, se los tachó de confirmación expresa del impulso norteamericano tendente a ocupar y humillar a Europa, y a Francia de manera especial.

Por medio de una interesante transposición, algunos vieron la modernización de Francia como un truco: si la sociedad más moderna de todas, la de Estados Unidos, era ahora la fuerza de ocupación, cualquier esfuerzo francés autóctono por transformar la economía o por reconstruir la vida política y económica sólo podía ser ventajoso para los norteamericanos. Así, según Simone de Beauvoir, Mendès-France y *le mendésisme* aspiraban tan sólo a «mejorar» el capitalismo y el colonialismo desde una perspectiva tecnócrata. No eran más que títeres. Remontándose tiempo atrás en sus memorias, Simone de Beauvoir insistía en afirmar desde la posición ventajosa de comienzos de los años sesenta que «aquello no fue más que una derecha remozada»[\[33\]](#). En cuanto a la participación de Francia en una Europa reconstruida, «el mito europeo» se descartó por no ser sino una añagaza de los norteamericanos para restablecer el poder de Alemania y emplearlo como contrapeso de la legítima autoridad y la influencia de la Unión Soviética en el Este. El fracaso de la liberación se situó con firmeza, aunque de manera anacrónica, en el umbral de Washington. Apenas salió, a fuerza de luchar, una Francia humillada y exhausta de una ocupación para verse sometida a otra más compleja, más perjudicial, y contra la cual toda resistencia espiritual era obligación moral de todos.

Tal vez valga la pena reseñar que ese sentimiento antiamericanista fue especialmente frecuente en el medio intelectual. En un sondeo de opinión realizado en 1953 se descubrió que el segmento más culto de la población francesa era el que más probabilidades tenía de ser crítico con Estados Unidos, lo cual tal vez fuera de esperar, aunque merece una reflexión. A fin de cuentas, los problemas económicos y la incertidumbre política eran entonces algo universal, y el poder y los privilegios de Estados Unidos eran tan obvios para el obrero menos informado como lo eran para el estudioso o periodista más culto. En aquellos años, la sombra de Estados Unidos se extendía por todas partes. En ningún otro terreno era tan abundante y evidente como en la industria cinematográfica, que comúnmente citaban los críticos como prueba de la invasión estadounidense. Durante los años de Vichy, las películas francesas habían sido las dominantes en el mercado nacional por vez primera

desde la I Guerra Mundial, pues las películas —y otros productos de ocio— norteamericanas y extranjeras en general estaban en gran medida prohibidas. Sin embargo, a partir de 1946 se disparó la importación de películas norteamericanas (incluidas muchas producciones de tercera fila que se habían acumulado durante los años de la guerra): en los primeros seis meses del año se distribuyeron 36 películas en Francia; en el periodo equivalente de 1947, se llegó a 338. Durante la mayor parte de la década que estaba por venir, las películas hechas en Estados Unidos constituyeron más del 50 por ciento del total de películas distribuidas, y contaron con un 43 por ciento de los espectadores. La mayoría de ellas no tenía un valor que las redimiera (el cine norteamericano de los años treinta había sido sin duda mejor), y muchas eran extraordinariamente banales y simplistas. En los casos en que no resultaban directamente nacionalistas o anticomunistas, eran poco más que toscos anuncios de los aspectos menos interesantes de la vida moderna en Estados Unidos[34].

No obstante, esa dieta incesante a base de Rita Hayworth, Coca-Cola y soldados norteamericanos con una paga excesiva no parece que tuviera un efecto indebidamente distorsionador en la percepción común que los franceses tenían de Estados Unidos y de sus relaciones con Francia. Ese mismo público que había dado muestras de resentimiento ante el hecho de ser liberado y «ocupado» por los norteamericanos tenía total certeza en 1948 de que la ayuda estadounidense era vital para la recuperación nacional de Francia. Esto no dio popularidad universal a Estados Unidos: a pesar de que en 1950 era el país extranjero por el que más aprecio tenía la población, también era el que gozaba del coeficiente negativo más elevado: muchas personas sentían un desagrado activo más intenso por Estados Unidos que por cualquier otro país, incluida Alemania. Sin embargo, con la excepción de los jóvenes y de los más cultos, los franceses tenían una abrumadora simpatía por Estados Unidos en general, al tiempo que temían y veían con malos ojos su poderío económico y se oponían a parte de su política exterior, incluido el apoyo que prestaba a la incipiente República Federal de Alemania. En 1953, el 61 por ciento de los sondeados sentía «simpatía» por Estados Unidos, mientras sólo un ocho por ciento expresaba su «antipatía», y un uno por ciento, «odio». Por tanto, vale la pena notar que un porcentaje considerable del electorado comunista no mostraba un desagrado aparente ante Washington: sólo el diez por ciento de los interrogados habría estado a favor de una alianza franco-soviética[35].

Sobre esta cuestión, más que sobre cualquier otra, la comunidad intelectual se hallaba aislada del resto del país, lo cual tiene su lógica. Una de las diferencias distintivas y más duraderas que se dieron y se dan entre Francia y Estados Unidos ha sido la insignificancia de la intelectualidad en la vida pública de este último. En acusado contraste con sus homólogos franceses, los intelectuales norteamericanos eran marginales en su propia cultura. Por infinidad de razones, la vida intelectual en Estados Unidos no tiene incidencia sobre la mentalidad del público en general, por no hablar del peso que pueda tener en la política del Estado. Por tanto, había, y sigue habiendo con respecto a Estados Unidos, algo profundamente hostil y ajeno de la concepción europea y francesa del intelectual y del papel que desempeñara. Si «América» representaba el futuro, apuntaba por tanto a una sociedad en la que el papel del intelectual, tanto real como autoasignado, iba a quedar dramáticamente mermado. El contraste con la Unión Soviética, que se presentaba como una sociedad en la cual el intelectual, el artista y el científico tenían un papel digno de respeto y vital, era particularmente acusado en este sentido. En éste y en otros aspectos, la Unión Soviética parecía profundamente europea. Oponerse a América y a su modo de vida iba a ser entre otras muchas cosas un acto de interés ilustrado por parte del intelectual europeo, un gesto defensivo en nombre de un Occidente europeo idealizado, frente a la versión ajena que se esgrimía desde la otra orilla del océano. Si ése era el futuro de Occidente, en tal caso mucho mejor el Este, que proponía valores en vez de técnica, compromiso en vez de aislamiento, esperanza y lucha en vez de satisfacción y prosperidad. Fue ulterior argumento en su favor que en algunos de los juicios de escarmiento celebrados en la Europa del Este se hiciera hincapié precisamente en estas cuestiones[36].

La posición aparentemente insignificante de los intelectuales franceses con respecto a Estados Unidos no supuso un problema por entonces. La mayoría de los intelectuales tenía un asombroso desconocimiento de la opinión (y de la vida misma) más allá del muy restringido mundo social y cultural en que vivían. Cuando buscaban a la clase obrera, encontraban a los comunistas. Cuando buscaban un eco de sus planteamientos y corroboraban el impacto de los mismos, encontraban una plétora de publicaciones periódicas dirigidas primaria y exclusivamente a ellos. Aunque por lo común no se dieran cuenta, la comunidad intelectual de París era casi tan hermética y estaba casi tan divorciada de la nación como la de Londres o la de Nueva York. Pero lo más

importante de todo es que los intelectuales franceses sobrellevaban su marginalidad como si fuera una condecoración. A veces, con el primer Sartre, hicieron una especie de virtud autolacerante de su propio aislamiento; más adelante, también con Sartre, algunos quisieron perder su identidad en el compromiso. Pero incluso en este último caso el compromiso en sí fue una acción destinada a superar la condición existencial de la vida intelectual, por lo cual hizo de esa condición solitaria y marginal el tema central de la experiencia del intelectual.

Estas características habían definido a la intelectualidad ya desde que comenzó a tener conciencia de su propia existencia. Lo que distinguía al intelectual moderno de sus antecesores románticos, bohemios, *dreyfusards* o inconformistas fue más bien esto: allí donde estos últimos casi siempre hicieron virtud de su condición, los intelectuales de posguerra, tanto en su antiamericanismo como en muchos otros aspectos, ya no confiaban plenamente en su propio juicio. No bastaba ahora que «lo moderno» fuera algo estéticamente desagradable o espiritualmente indigno. Tenía que ser además, y tenía que serlo de manera demostrable y «objetiva», algo falso y erróneo. La medida formal de todo ello estuvo en el bien o en el mal que pudiera aportar a las masas, aunque de ello no se dedujera que en general el entusiasmo de las masas por todo lo norteamericano constituía un obstáculo difícil de salvar. En el lugar de la masa de la población, con sus opiniones contradictorias y poco o nada de fiar, se impuso una clase obrera coherente e hipostasiada, en cuyo nombre el intelectual abnegado era capaz de emitir tal o cual juicio de valor. Para esa capa de la población, Norteamérica era una amenaza y los valores occidentales una hipocresía flagrante. En el nombre implícito de *sus* intereses, el progreso y la postura progresista podían identificarse y debían seguirse. A ese Billancourt elíseo y conceptual hemos de dirigir ahora nuestra atención.

CAPÍTULO 11

NO DEBEMOS DESILUSIONAR A LOS OBREROS SOBRE LA ABNEGACIÓN Y LAS AFINIDADES ELECTIVAS DE LOS INTELECTUALES

Un homme peut adhérer au Parti Communiste sans accord ni sur la doctrine, ni sur les moyens, par simple désir de rompre, de couper les ponts avec la bourgeoisie, de se sentir lié à une classe.

Un hombre puede adherirse al Partido Comunista sin estar de acuerdo con su doctrina ni con sus métodos, por el simple deseo de romper, de quemar los puentes con la burguesía, de sentirse ligado a una clase.

ROGER STÉPHANE

La pequeña burguesía, según se suele decir, es la clase que a todo el mundo le encanta aborrecer. De los intelectuales cabría decir que son la clase a la que le encanta aborrecerse. Desde que la categoría de intelectual pasó al uso común, parte de la identidad del intelectual ha sido la aspiración (idéntica a la de la clase obrera, según Flaubert) de desaparecer. La sensación de ser periférico, de ser un comentarista situado en los márgenes de la sociedad, ha obsesionado a la intelectualidad europea desde hace casi dos siglos. Una vez echó raíces la idea, comenzando por los saint-simonianos, de que la sociedad estaba dividida en clases útiles e inútiles, se ha dado una tradición constante de abnegación intelectual, un deseo de fundirse o de trabajar con o para las clases útiles, de ser uno con el progreso y la historia, de cambiar el mundo, de no limitarse sólo a entenderlo. Por razones evidentes, este sentimiento se ha expresado con más fuerza en el ala progresista de la política: mucho antes de que Stalin impusiera a los intelectuales el deber de plegarse a la línea del

partido, la intelectualidad comprometida y afiliada de la izquierda europea vio en su alianza con el movimiento sindical una oportunidad idónea para sumergir su propia y molesta identidad en la de las masas. La paradoja aparente, es decir, que el movimiento socialista y sindicalista europeo estuviera concebido y encabezado por intelectuales de la clase media, dista mucho, así pues, de ser una verdadera paradoja.

Bien es cierto que la creencia de que los intelectuales debían compartir su suerte con los obreros desde el principio formó parte de una concepción más amplia del proletariado, como si éste fuera, en cierto sentido, la «verdadera» intelectualidad. Fue Jaurès, no Gramsci, quien por vez primera sometió a discusión la idea de que el intelectual en la sociedad capitalista ha de identificarse con las preocupaciones de la clase obrera no sobre una base de abnegación ni de altruismo, sino porque ése era el idealismo instintivo, el interés forzosamente trascendente, y porque era la visión del proletariado la que iba a conformar a la verdadera clase intelectual^[1]. La concepción gramsciana del «intelectual orgánico» fue un lógico corolario a este argumento, que extrajo su potencia de las circunstancias específicas de Italia, aunque a comienzos del siglo XX la línea de razonamiento que así se daba a entender estaba universalmente reconocida dentro de la izquierda europea, de San Petersburgo a París. Sin embargo, quedaba una ambivalencia por resolver en cuanto a la función precisa que tuviera el intelectual burgués en estas circunstancias: ¿debía continuar operando en tanto intelectual o, por el contrario, debía denegar del todo cualquier aspiración a un conocimiento superior, a una presunta autoridad moral, para someterse en cambio a la voluntad de la inteligencia orgánica y colectiva del movimiento revolucionario?

Dentro del contexto francés, esta tensión entre el intelectual como revolucionario y el intelectual como aliado o como elemento supeditado del movimiento verdaderamente revolucionario se agudizó en el periodo de entreguerras. Por un lado, el obrerismo autóctono de los franceses y la naturaleza marcadamente popular (o al menos populista) de la cúpula comunista local comportó que el PCF y el comunismo internacional fueran, con frecuencia, a la vez atractivos y repulsivos para los intelectuales progresistas. Las tendencias dominantes de la intelectualidad radical o disidente eran estéticas y apolíticas. El surrealismo y la innovación artística y

literaria en general eran las formas principales de expresión radical y contracultural en el caso de la generación posterior a la I Guerra Mundial. Por otra parte, y sobre todo después de 1932, el intelectual aislado en la oposición era una figura ambigua, con tantas probabilidades de ser receptivo al fascismo como al marxismo o al comunismo. La cólera antiburguesa y sarcástica de Nizan pudo arrastrarlo hacia la esfera del PCF, pero unos sentimientos parejos en muchos de sus contemporáneos los llevaron a mirar con anhelo el «fascismo proletario» de Mussolini.

El fascismo y el comunismo jugaron con la culpa y la vulnerabilidad de los intelectuales, desafiándolos a cultivar sus sentimientos antiburgueses y a ponerse de parte de los movimientos de acción, de cambio, de rechazo. Paul Vaillant-Couturier clamó, en nombre de la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios, por el apoyo y la participación de los escritores y de todo el que deseara «luchar junto con el proletariado», aunque idénticas apelaciones a los artistas y a los intelectuales se emitieron desde los movimientos y los regímenes fascistas, que organizaron congresos y festejos en los que aquéllos pudieron compartir la energía y el optimismo de las masas, por contraste con su propia sensación de pesimismo cultural y de aislamiento social. Sin embargo, había una diferencia de peso. Los intelectuales que se sintieron atraídos hacia los movimientos y regímenes extremistas de la derecha radical tal vez hubieran aspirado a dar a su vida y a su época un sentido, un propósito, aunque por lo general nunca quisieron perder su identidad en la lucha común. Muy por el contrario, el intelectual fascista era más bien un mercenario, un escolta que estaba al servicio del pueblo y de un movimiento con el que tenía poco e incluso nada en común. Había en esto un aspecto inequívocamente masoquista, un deseo de ver despreciado e incluso destruido el mundo mismo del que uno era a la par producto y beneficiario. Pero esto se daba a menudo acompañado por una nostalgia concurrente de un mundo distinto, de autoridades, valores y jerarquía distintos, que las masas fascistas y sus dirigentes envalentonados y abusivos podrían traer de la mano, pero que no eran de ningún modo los suyos y que no estaba a su alcance heredar. Dicho de otro modo, el intelectual fascista seguía creyendo en el papel del intelectual[2].

Es aquí, pues, donde comunismo y fascismo se separan. Aunque contiene cierta justicia la idea de que Louis Aragon y Lucien Rebatet, por ejemplo, compartían mucho más de lo que nunca hubieran estado dispuestos a reconocer

—su desdén por la burguesía, su blando moralismo, sus logros materiales—, las distinciones siguen siendo de considerable importancia[3]. Los intelectuales fascistas, como Rebatet, Drieu o Brasillach sostuvieron, o al menos insistieron en ello, una autonomía estética y política. Eligieron ser fascistas, y al tomar esta decisión fueron, o al menos creyeron ser, coherentes con su vocación intelectual. Los intelectuales progresistas, en cambio, incluidos los que en los años treinta optaron por apoyar al partido comunista, pero sin afiliarse, se vieron forzados a considerar que habían renunciado a su vocación, barridos por la historia y por la necesidad —más que por haber elegido afiliarse a un movimiento cuyos objetivos sí compartían—, aunque ello les exigiera renunciar a su identidad intelectual autónoma. En ciertos casos, el contraste se ilustra en su obra posterior. El hipotético intelectual fascista podía aprovechar temas fascistas, pero su afiliación política no le imponía una camisa de fuerza estética[4]. Los intelectuales progresistas, por el contrario, se esforzaban en hablar o escribir, en practicar su arte, si no desde el punto de vista del proletariado, sí, al menos, en armonía con sus presuntos intereses y necesidades. En los casos en los que no podían hacerlo, allí donde entendían que era imposible extraer una estética de los valores de una sociedad sin clases, valores todavía por establecer, se encontraron en una situación incómoda, enajenada y dividida.

La abnegación del intelectual progresista adquirió formas diversas. Común a todas ellas fue la admiración por la fuerza, la «pureza» y las verdades sencillas, que están ausentes en la actitud tradicionalmente compleja y ambivalente del intelectual, pero que se hallan sobre todo en el proletariado y en su partido. Parte de esto fue herencia del extremismo ambiguo de los años treinta (nótese las similitudes entre Sartre y Drieu en su desagrado ante la debilidad y la blandura; el desdén del último por el hombre moderno, de «febles músculos y vientre blando», rechazo del que se hace eco Sartre en su anhelo de violencia y de acción), aunque también mucho se debiera a la imagen de la resistencia comunista. Incluso en sus críticas al PCF, los comentaristas más receptivos echaban de menos su firmeza de antaño: «Uno hubiera querido que el partido de la clase obrera se manifestase en la batalla electoral tal como era durante la ocupación: el partido de la pureza y de la firmeza». Así lamentaba Jean Foresta en 1947 los aparentes compromisos de los comunistas con la sociedad burguesa[5]. Los propios intelectuales comunistas también iban a tener muy presentes las virtudes sencillas, la

fortaleza del obrero comunista; en busca de una ilustración del radical aislamiento de André Marty, a modo de prueba incontrovertible de sus pecados, Annie Besse describió una reunión de una sección que seguía las críticas del partido de su antiguo héroe: tras el informe del Comité Central, aseguró ella a sus lectores, un sencillo obrero se puso en pie y anunció que ya no tenía en la menor estima el nombre de Marty, «y diciendo esto el obrero comunista apretó los puños»[6].

El salto de lo sublime a lo trivial que de forma tan ridícula se produce en esta escena y la transparente seriedad con que se ha recogido y se expone captan muy bien el impulso bifurcado del obrerismo progresista: una descarada admiración por el obrero con toda su sencillez y su fuerza y una absoluta abdicación de toda perspectiva crítica por parte del intelectual. *Pur et dur*, el obrero y el partido del obrero ejercían un atractivo magnético e incontestable. Incluso en sus momentos más críticos, Sartre estuvo siempre dispuesto a defender los logros de los socialdemócratas de Hungría, en contraste con los pequeñoburgueses fracasados de la SFIO: los húngaros, escribió en 1956, al menos eran «socialistas de la línea dura»[7]. Aquí, la preferencia instintiva por lo exótico en detrimento de lo doméstico se combina con la admiración teñida de desprecio por sí mismo que siente el débil ante el fuerte. Tampoco Éluard fue inmune a esos sentimientos. De visita en Rumania en 1948 (era un país empobrecido y dividido por décadas de dictadura y de guerra), afirmó haber hallado «el sol luciente de la felicidad» que echaba de menos en el mundo gris, amiseriado y deprimido de su Francia natal. En Rumania halló certidumbre, energía, fuerza. En Francia, una ambivalente laxitud[8].

Había dos vías para que el intelectual se uniera de pleno a los obreros. La primera consistía en tratar a la clase obrera como si fuera una comunidad de élite, un «pueblo elegido», del cual no desearía uno verse separado, al margen de lo intensas que fueran las tentaciones y al margen de lo difícil que fuera el camino. Ésta había sido la postura de Mounier antes incluso de que terminara la guerra; al comentar las perspectivas de una revolución en la Francia de posguerra recordó el fracaso anterior de los girondinos, y culpó de ello a la «falta de contacto» con las masas. No se trataba de que éstas fueran políticamente infalibles, escribió, ni tampoco de que confiriesen la infalibilidad a todos los que con ella se aliasen, sino que más bien la clase trabajadora soportaba y nutría el instinto político imprescindible, sin el cual

las ideas y las buenas intenciones serían vanas e impotentes[9]. Mounier nunca se desvió de esta postura. Dos años después, en 1946, desaconsejó vivamente que nadie se desgajase del proletariado («la élite de la acción»), ya que ese desvío sería un movimiento delictivo, destructivo de todo aquello en lo que creemos. Tal como necesitamos a los obreros, ellos nos necesitan. «Los constructores de ciudades» eran esenciales para la revolución venidera, aunque también lo eran «los forjadores de hombres». Ciertamente, el partido comunista podría dar la impresión de que constituía una barrera, de que impedía la comunicación entre los pensadores progresistas y la clase trabajadora, pero este impedimento no podía de ninguna manera ser un lastre para el progreso. No debemos «permitir vernos desgajados del proletariado sólo porque alguna administración nos niegue un visado». En consonancia, se anunciaron dos nuevas columnas en las páginas de *Esprit* en 1950: «Chronique des écrasés» («Noticias de los oprimidos»), en la que se informaba de los casos de injusticia de que habían sido víctimas los pobres y los indefensos, y una página dedicada a la «realidad proletaria», en la cual se invitaba a los lectores que estuvieran en contacto con «el verdadero mundo del obrero» a que comunicasen sus impresiones e intuiciones a la revista[10].

Esta sincera determinación de alinearse con el proletariado a pesar de cualquier circunstancia que pudiera darse no murió con Mounier. Sus sucesores no fueron menos comprometidos en esta línea. En enero de 1953, ante el juicio contra Slánsky y los síntomas concomitantes de la intransigencia comunista e incluso de cosas peores, Jean-Marie Domenach reafirmó su postura y la de su revista y sus lectores: «Teóricamente y en la práctica aspiramos a tomar parte en el alzamiento de las masas, en el advenimiento de una civilización obrera»[11]. Ésta es la auténtica voz del socialismo cristiano de comienzos del siglo XIX y de sus fuentes saint-simonianas. Se diferenciaba de la actitud del intelectual de partido sólo en un aspecto significativo, a saber, en que para el comunista afiliado la sola idea de que el partido pudiera constituir una barrera para la comunicación con el proletariado era sencillamente impensable. En otros sentidos, el intelectual progresista y su *soeur-ennemie* en el partido compartían un mismo planteamiento. Poco después de esta intervención de Domenach, y comentando como él los juicios de Checoslovaquia, Annie Besse afirmó: «Nuestro humanismo» está de parte de los pobres y los oprimidos, no de aquellos cuyos crímenes los han llevado

a la actual situación; al contrario que Slánsky y los demás acusados, «los obreros son inocentes [...] forman el corazón de la lucha justa que contiene el futuro del mundo»[\[12\]](#).

Una forma de afiliación alternativa fue la que mantenía un sentido más fuerte, aunque implícito, de la importancia de los intelectuales, y que hablaba no en términos de una alianza con el proletariado, sino en función de mantener el ánimo a despecho de la adversidad, de no «abandonarlo a su suerte». De acuerdo con este lenguaje, el intelectual había contraído la responsabilidad de proteger y nutrir a las vulnerables masas obreras, en vez de caer postrado sin más a sus pies. Los dos enfoques delatan una sensibilidad distinta, aun cuando ocasionalmente emanasen de la misma pluma (una ilustración de la ambivalencia, del pensamiento confuso que definió gran parte de los escritos sobre esta cuestión). En su forma más conocida, este segundo enfoque consistía en el famoso aviso: *Il ne faut pas désespérer Billancourt* («No debemos decepcionar a Billancourt» [este barrio periférico era el lugar donde se encontraba la gigantesca fábrica de Renault, próxima a París]). No fue Sartre el primero en expresar esta postura. En una carta enviada a *Action* en enero de 1946, Mounier se demarcó de todo intento de «ir más allá del marxismo», porque poner en tela de juicio el marxismo en ese momento sólo serviría para debilitar su postura y la resolución de los trabajadores. En las ocasiones en que de manera puramente tentativa puso en duda los actos de los comunistas (por ejemplo, en el juicio y ejecución de Petkov, en Bulgaria), puso siempre un gran esmero en advertir a sus lectores de que lo hacía solamente porque los riesgos morales a los que el comunismo estaba expuesto en virtud de sus propios actos lo acercaban peligrosamente a perder, o a minar al menos, la fe y las perspectivas de los obreros. Todas las posturas políticas debían juzgarse a la luz de las necesidades de la clase obrera (según las determinase el intelectual que emitiera el juicio), y no debía consentirse ningún punto de vista abstracto o moralmente «neutral». Como ya resumió Mounier en 1950, «rechazamos la abstracción que omita el punto de vista de Montreuil» (un barrio obrero de París). La geografía de la metáfora es distinta, pero la idea clave del mensaje es la misma[\[13\]](#).

Hay algo inequívocamente condescendiente en esta línea de razonamiento, una especie de afición del intelectual por visitar las barriadas obreras que no pasó inadvertida ni siquiera entonces. En estos años, los intelectuales demostraron una notable capacidad de ser a la vez humildes y

condescendientes, combinando un complejo de inferioridad con un certero talante de *noblesse oblige*. Las explicaciones simples, e incluso las falsedades simples, debían ser la dieta de las gentes simples, cuyas ilusiones no podrían soportar la prueba de las duras verdades y las malas noticias. No era ésta una idea novedosa; en los años treinta, Romain Rolland había guardado para sí sus opiniones sobre la Unión Soviética, «ahogando» la necesidad de hablar, y sólo fue uno entre muchos[14]. Pero es que en los años treinta esa autocensura había sido parte integral de un genuino deseo por mantener las defensas frente al enemigo fascista, por mantener el frente unido de la izquierda ante el muy tangible enemigo de la derecha. Aunque moralmente fuera un grave error de concepción, políticamente no dejaba de tener sentido. En los años cuarenta y cincuenta, el enemigo existía mayoritariamente en la imaginación del intelectual, y la negativa a hablar alto y claro se justificaba no en nombre de la unidad antifascista, sino en nombre de una población trabajadora un tanto infantil, que ni siquiera así podría entender gran cosa. Paul Éluard, capaz de ser el colmo de lo obtuso cuando las circunstancias lo exigieran, sin embargo fue de una lucidez perfecta al abordar los absurdos de Zdanov y su «realismo socialista». En cambio, se negó a decir una palabra acerca de sus propias dudas, o de su desdén ante sus compañeros comunistas de su barrio de clase obrera. «Pobrecillos, eso les desanimaría —explicó a Claude Roy—. No debemos molestar a quienes están en la lucha. No lo entenderían»[15]. En las contadas ocasiones en que esta línea de razonamiento parecía insuficiente, se sugirió que tal vez los obreros tuvieran un criterio diferente, y que lo que sobresaltaría a un simple intelectual posiblemente tuviera un sentido muy distinto para un obrero:

Lo que podría parecer intolerable a un burgués o a un intelectual adherido a una forma de civilización individual, en cambio, puede ser liberador para un obrero acostumbrado a la disciplina sindical y a la existencia colectiva[16].

En esta última imagen, el trabajador se torna poco más que un niño, un ideal, un «otro» de buena musculatura y mentalidad muy simple. Se le acreditan sensibilidades completamente ajenas. Lo que al intelectual le resulta intolerable, el obrero (en París o en Praga, en Lille o en Lodz) no sólo lo considera inofensivo, sino que puede incluso llegar a apreciarlo. Las cadenas de uno son la liberación del otro. El proletariado es objeto de

condescendencia y protección no sólo porque podría desanimarse y así abandonar la lucha, sino también porque en su mundo se ha producido un trastoque de valores. Así las cosas, ¿cómo va a comunicarse el intelectual con esos seres ajenos, con cuyas sensibilidades y necesidades aspira a alinearse? ¿Cómo puede salvarse el abismo entre el obrero y el pensador? La respuesta, para muchos, era evidente por sí misma: a través de la mediación del partido comunista, por repugnante que pudiera parecer, por refractario a la cooperación que pareciera. No era que comunistas y obreros fueran una y la misma cosa. Como ya señaló Sartre en *Qu'est-ce que la littérature?*, la causa obrera no es de manera axiomática idéntica a la del PCF, pero sólo por medio de éste es posible llegar a los obreros. Más adelante, sin embargo, iba a alterar sus planteamientos de manera muy considerable, afirmando que el Partido Comunista era, en efecto, la clase obrera, que encarnaba sus intereses verdaderos y esenciales:

En el estalinismo, al igual que en el antiguo socialismo reformista, la clase obrera reconoce su propia imagen, su obra, el depósito provisional de su propia soberanía. Usted afirma que esta minoría es perjudicial para la clase obrera, pero ¿cómo podría serlo? Extrae su poder del proletariado, que jamás podría volver su propia actividad contra sí mismo[17].

En algún momento, entre el Sartre de 1947 y el de 1953, han de hallarse los sentimientos de la mayoría de sus contemporáneos progresistas. Algunos, como Jean Lacroix, eran sartrianos extremos y lo fueron *avant l'heure*: «El comunismo no aspira a añadir nada esencial a la voluntad profunda de las masas: no es sino el proletariado dotado de conciencia»[18]. Otros se habrían sentido más cómodos con la opinión de Claude Jamet, que escribía en 1935: por muy desilusionante que fuera la realidad del comunismo, aun cuando la revolución soviética resultara «un volcán extinguido, [...] sería necesario, dentro de los límites de lo posible, seguir fingiendo lo contrario; [...] sí, mentir, pero mentir heroicamente»[19]. Rechazar el comunismo y sus aspiraciones sería lo mismo que renunciar a toda esperanza de comunicarse con el proletariado. Lo que dificultaba tanto esta postura no era su absurdo aparente, su negación de toda autonomía de juicio, sino las acciones voluntariamente desagradables de los propios comunistas. De no haber sido por el estalinismo, según percibían muchos, el camino hacia una sensibilidad

común, hacia una unión del espíritu entre obreros y pensadores, habría sido mucho más llevadera. No obstante, por espantoso que pudiera llegar a ser el PCF, la lealtad debía seguir siendo incondicional. «Haz lo que quieras, di lo que quieras, pero nunca nos *koestlerizaremos* [...] porque no se abandona al proletariado»[20].

Hizo falta una fe extraordinaria y una altísima incidencia de la abnegación, constante además, para mantener semejante punto de vista. Ciertamente, los comunistas proporcionaron abundantes oportunidades para que cualquiera cambiase de parecer. No sólo fueron éstos los años del estalinismo en su vertiente más reductivista, maniquea y paranoide, sino que ni siquiera los intelectuales progresistas que se adhirieron a las posturas más torturadas y contradictorias recibieron rara vez una recompensa, así fuera un gesto de aprobación por parte del propio PCF. Muy por el contrario, Sartre, Bourdet, Mounier y sus amigos fueron más a menudo el objeto de los abusos y los insultos de los comunistas: sus contradicciones e hipocresías se revelaron de manera implacable, se documentaron a conciencia en la prensa comunista, para edificación de unos lectores que en muy contadas ocasiones pudieron leerlas en su publicación original[21]. Poco o ningún uso podían dar los comunistas a los intelectuales independientes que se sentían obligados a discutir los crímenes y los errores de Stalin y de sus seguidores, aun cuando estas discusiones casi siempre terminasen en una ofrenda de absolución incondicional. Si el partido comunista era de hecho el vehículo junto al cual había de cabalgar la intelectualidad burguesa para entrar en combate del bando de la clase obrera, el viaje iba a ser decididamente incómodo. Pero cuanto más se empeñase el conductor del vehículo en echar fuera a los entusiastas compañeros de viaje, a medida que el vehículo se zarandeaba y daba tumbos recorriendo su camino dialéctico, más se aferraban éstos, más juraban que jamás renunciarían al viaje en sí. Y es que ya no había punto de retorno.

Al igual que los comunistas, los intelectuales que fueron sus compañeros de viaje despreciaban no sólo el mundo putrefacto de la burguesía, sino también, y de manera especial, el papel que ellos mismos tenían. Su exagerado y reforzado sentido de la propia importancia dentro de ese mundo es precisamente lo que generó su muy notable asociación de radicalismo y de odio abusivo por sí mismos. Nada casaba tan bien con el partido comunista, a ojos de muchos de estos pensadores, como su justificada desconfianza frente

al «intelectual aislado», frente a quienes eran como ellos[22]. Los comunistas tal vez aún tuvieran un trecho por recorrer para resolver sus propios dilemas, pero ya habían contribuido a solucionar los de la intelectualidad. En su comentario de 1948 sobre el golpe de Praga, Mounier concluyó apremiando cálidamente a los comunistas que «exorcizasen sus propios demonios, tal como han exorcizado los nuestros»[23]. En tanto «intelectual colectivo», el movimiento comunista no podía caer en el error ni hacer nada malo (opinión que constituía, de una manera irónica, una exaltación de las aspiraciones del intelectual, sólo que traspuestas a un plano superior), incluso cuando sus actos, y en especial la opinión de sus portavoces internos, fueran con frecuencia imposibles de defender. De hecho, escritores como Sartre no tuvieron más que desprecio por los intelectuales del propio partido; ni ellos ni el marxismo que defendían eran realmente inteligentes, escribió, y desde luego que no eran ni tan remotamente inteligentes como el partido en sí. Le resultó una fuente de pesar que estos intelectuales, con su privilegiado acceso al proletariado y su inteligencia colectiva, fuesen incapaces de hacer un trabajo mejor en la humillación y superación de los pensadores aislados como él: «Con la maravillosa herramienta que poseen, [...] cuánto anhela uno que les otorgue una aplastante superioridad sobre aquellos que sólo piensan al azar»[24].

Esta abnegación del intelectual ante la historia y sus jinetes tenía sus raíces en la visión, expresada sólo por algunos, aunque defendida por muchos, de que el intelectual era por naturaleza un «traidor». O era un traidor a las causas en las que creía, situándose siempre ligeramente al margen de ellas y, por tanto, sin ser jamás «auténtico» del todo, o bien los intelectuales eran traidores a su clase en virtud de su compromiso en tales causas. La condición del intelectual es traidora por definición. Este sentimiento ha vuelto a aflorar recientemente en las obras de Pierre Bourdieu y sus colegas, para los cuales los beneficiarios de la educación superior que hay en la sociedad burguesa, por definición, habrán de traicionarla, aun cuando ellos mismos se hallen traicionados por las ilusiones propias de su condición[25]. Siendo de este modo uno de los tropos característicos de la intelectualidad francesa, tiene un espléndido pedigrí esta curiosa expresión de una conciencia hipersofisticada que nunca se halla a sus anchas consigo misma, a menos que se comprometa en una implacable condena de todos sus postulados[26]. Su omnipresencia en esta época, sin embargo, da a entender la necesidad de cierta explicación que vaya más allá de lo accidental o de lo biográfico. Y sin duda, esto último tiene

un gran peso. La famosa impresión que tenía Sartre de su propia indignidad, de la ausencia incesante de sentido y de valor en sus orígenes, en su carrera, en su producción, no es sino el polo extremo de un sentimiento que compartían muchos, como bien revelan sus memorias. La adhesión, ya fuera literal o meramente emocional, al partido comunista o al proletariado confería una sensación de identidad y de comunidad a quienes, según sus propias versiones, carecían de ambas. Hombres como Roy, Morgan, Domenach y otros habían pasado de la derecha a la izquierda ya a finales de los años treinta, y la larga crisis de esquizofrenia que algunos afirman haber experimentado durante el periodo de 1948-1956, especialmente si se unieron al partido y permanecieron en él, fue seguramente menos dolorosa que la sensación de aislamiento y de exclusión que precedió a este compromiso y que iba a sucederlo.

Así como los intelectuales renunciaban por contrato a sus facultades críticas con objeto de dotar de significado a sus «pequeñas historias privadas»[\[27\]](#) conservaban, sin embargo, prácticamente en todos los casos cierto grado de autonomía real en sus esferas profesionales. Muy pocos artistas, dramaturgos, científicos, historiadores o filósofos de esta era, entre los que prestaron servicio de boquilla al proyecto comunista y se mofaron de sus críticos, dejaron alguna vez que esto invadiera el refugio sagrado de su trabajo. En el caso de los que aún eran jóvenes, como el sociólogo Edgar Morin, o los historiadores Emmanuel Le Roy Ladurie, Maurice Agulhon o François Furet, se podría sostener que fue precisamente su juventud lo que los salvó. En cambio, aquellos otros estudiosos de mayor edad, como Georges Lefebvre, pudieron conservar la integridad en el medio académico aun cuando pusieran sus conclusiones al servicio de la revolución. Picasso y Fernand Léger, Joliot-Curie y Jean-Pierre Vernant siguieron siendo fieles a sus vocaciones artísticas o científicas, aunque se esforzaban con toda resolución por defender las posiciones oficiales más absurdas de sus colegas y aliados comunistas. Todo esto apunta a una curiosa región neutral en la simpatía intelectual por el estalinismo, y podría encerrar una nueva clave para comprender la naturaleza de esa simpatía.

Para desarrollar este argumento es preciso establecer antes ciertas distinciones. Las figuras señeras e influyentes de la comunidad intelectual rara vez ingresaron en el Partido Comunista. Aragon es una excepción. El destacado uso que de él hizo el partido es sintomático de su insólita situación. Casi todos los intelectuales del partido, los de mayor edad, eran figuras de

segunda fila en su campo, o bien intelectuales sólo en el sentido más amplio y genérico del término: profesores de enseñanza secundaria, periodistas, profesores universitarios de provincias, bibliotecarios y demás. Así, cuando el partido exigía conformidad en la esfera intelectual, ya fuera en la interpretación de los acontecimientos o en la adhesión a los «principios» estéticos, e incluso en la selección del material narrativo de ficción, no puso un peso excesivo en la mayoría de sus miembros intelectuales. A la inversa, no se encontraba en una situación que le permitiera aplicar tales criterios sobre las figuras ajenas al partido, y es notable que fracasó en el empeño. En segundo lugar, la mayoría de los intelectuales que ingresaron en las filas del PCF, incluidos los que más adelante tendrían una carrera destacada en su terreno, eran muy jóvenes por entonces. El intelectual típico de 1950 era un hombre o una mujer de veintitantos años. Vulnerables a las presiones del partido, estas personas aún no eran figuras con una gran reputación, y se hallaban además en la periferia del movimiento comunista. Si su obra no siempre se conformaba a las normas impuestas, tampoco tenía mayor importancia. En conjunto, la generación de los mayores, en lo referente a los escritores, estudiosos y artistas reconocidos, no se sumó al partido. Al igual que Mounier, Camus, Sartre, Merleau-Ponty y sus colegas, inicialmente mantuvieron una distancia amistosa, apoyaban al comunismo por razones privativas de cada uno. Su trabajo de novelistas, dramaturgos, filósofos o historiadores había comenzado mucho antes de la liberación, y su identidad estética, diferenciada de su identidad política, no dependía de ningún modo del movimiento obrero, ni guardaba con éste una especial relación. Incluso cuando, como en el caso de Sartre, éste fue motivo de lamentos, ni pudieron ni quisieron cambiarlo. A lo sumo, dejaron de producir obras artísticas o estudios y se confinaron al activismo político. Más común fue que hicieran ambas cosas, en una yuxtaposición tensa y contradictoria.

En este libro me importan sobre todo estas personalidades de renombre, y no me ocupo tanto de sus colegas más jóvenes. Éstos, junto con la intelectualidad menor del partido, miembros de base, forman la temática de la que se ocupa Jeanine Verdès-Leroux en su muy importante obra. Su historia es diferente[28]. El Partido Comunista tenía un claro interés en exagerar el respaldo que recibía de los intelectuales por motivos diversos: al igual que Checoslovaquia, Polonia o Rusia, Francia es un país en el que el papel político y cultural de la intelectualidad es un hecho destacado y reconocido en

la vida pública. Siendo heredero putativo de las mejores tradiciones de la nación, el PCF aspiró a arrogarse esta herencia y otras. Aún más: la preeminencia de la comunidad intelectual parisina en la Francia de posguerra es un hecho indiscutible, y los comunistas tenían toda clase de razones para aspirar a extender su influencia en estos círculos. Sin embargo, el interés del partido por los intelectuales, y su presión sobre ellos, fue distinta en función de la actividad que tuvieran. Por aquellos cuya obra guardaba relación directa con la materia del discurso comunista (historiadores, sociólogos, economistas), curiosamente, demostró muy escaso interés, a pesar de que los historiadores en especial se adhirieron casi en masa al partido. Los novelistas, pintores y escultores, por otra parte, eran de mucho mayor valor para el partido, al ser intelectuales puros cuya presencia simbólica en los mítines y en las organizaciones más visibles se tenía en muy gran valor.

Nada de todo esto fue nuevo en su momento. En los años treinta había sido común que personalidades como Gide, Rolland o Malraux actuasen de manera muy similar, dando garantía cultural de la línea de pensamiento comunista. Y la Guerra Civil española había demostrado que los intelectuales podían estar comprometidos y retener a la vez su autonomía creadora: nadie acusó a Picasso, a Malraux o a Bernanos de haber renunciado a su alma artística. Lo que sí supuso un cambio sustancial fue el hincapié que a partir de 1948 se hizo en la conformidad artística, en el «realismo social» y en las «dos culturas». El arte «proletario» no era una idea nueva; los debates rusos de los años veinte eran de sobra conocidos, y la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios, en su propaganda de comienzos de los años treinta, había ejercido una gran presión a favor del arte «comprometido». Sin embargo, comunistas y no comunistas por igual se habían sentido libres para hacer caso omiso de tales presiones, que fueron acalladas en los años del Frente Popular, sobre todo durante la resistencia y la liberación. En cambio, después del establecimiento de la Kominform y de la teoría de «los dos bandos», que Zdanov y Stalin invocaron para justificar el creciente rigor de la práctica comunista después de 1947, la conformidad artística (y científica) hacia las imposiciones del partido pasó a ser una cuestión muy seria. Hemos visto con anterioridad la ambivalencia y la inadecuación de las respuestas de los intelectuales progresistas a los síntomas del zdanovismo en el asunto Lyssenko e incluso en los juicios de escarmiento, que en cierto modo es preferible considerar la versión práctica más sangrienta de lo que el realismo social es

en la teoría. Cuando Laurent Casanova importó de manera formal la estética zdanovista al medio francés, despertó esa misma respuesta cautelosa, excesivamente comedida:

No se puede negar que en todo esto hay un verdadero esfuerzo por ser coherentes y también humildes, una sumisión a las realidades concretas que se contienen en la lucha histórica del proletariado, que da al intelectual elementos de una auténtica grandeza[29].

No es un funcionario comunista quien lo dice, sino Jean-Marie Domenach en las páginas de *Esprit*. Sigue diciendo después que la absoluta sumisión de la literatura, el arte y la ciencia sitúa de hecho al intelectual comunista en una «posición contradictoria»; lo que en cambio no aprecia es qué contradictoria resulta su propia posición en tanto intelectual que se da por satisfecho al alabar la sumisión forzosa de sus colegas intelectuales a las «realidades concretas». En Francia, Casanova carecía de armas con las que aplicar esta doctrina, más allá de la expulsión del partido; en la Europa del Este, la «realidad concreta» significaba algo mucho más específico, como bien sabía el propio Domenach. La respuesta de André Breton fue mucho más pertinente. En las actuales circunstancias, escribió, haciendo referencia directa a Aragon, que antes era su amigo, «una palabra tan vergonzante como es *compromiso*, que ha sido popular desde la guerra, apesta a un servilismo que el arte y la poesía aborrecen»[30].

En la práctica, los intelectuales comunistas y no comunistas por igual dedicaron muy poca atención real a las implicaciones estéticas o epistemológicas de la teoría de los «dos bandos». Quienes se tomaron medio en serio el asunto Lyssenko no fueron nunca los científicos profesionales, y menos aún los biólogos. André Stil sólo provocó el silencio en la comunidad de los pintores. Picasso estaba tan despreocupado, que llegó a hacer un retrato decididamente inadecuado de Stalin para un periódico comunista, y su «caricatura» se rechazó y condenó oficialmente. *Les Temps Modernes*, de manera característica, respondió a una situación que se le antojaba vergonzante haciendo caso omiso de ella. De 1948 a 1956 dedicó un espacio asombrosamente reducido a los acontecimientos de las democracias populares del Este, y menos aún a la política cultural del comunismo. Simone de Beauvoir, en sus memorias, condena el antiguo exceso de «idealismo» en que incurrió en sus ensayos de los años cuarenta, y lamenta su fracaso a la hora de

ser más realista y más pragmática en su lenguaje[31]. Sin embargo, se permite esta autocrítica insólita y más bien suave en nombre del obrerismo, no del realismo socialista, distinción sin duda importante. En conjunto, la dimensión cultural del estalinismo fue algo con lo que los intelectuales franceses nunca se sintieron nada cómodos, porque se acercaba muchísimo a cosas que conocían y que les importaban: «Éramos más intolerantes con la idiotez en zonas que conocíamos bien que en los crímenes de los que sabíamos muy poco»[32].

En contraste con los intelectuales italianos de izquierda en aquel entonces, los franceses no sólo insistieron abiertamente en que el eje del progreso/reacción en la cultura no es el mismo que en la política: se limitaron tan sólo a guardar para sí sus pensamientos al respecto[33]. Esta falta de honestidad moral tal vez no sea un reflejo positivo retrospectivamente —y no tendría por qué considerarse motivo de orgullo haber disentido del totalitarismo en lo tocante al arte de mala calidad, pero no es así en lo que se refiere al asesinato en masa—, pero sí es cierto que permitió a los artistas, novelistas y demás mantener su integridad profesional al tiempo que se adherían a la línea progresista en los asuntos públicos. Todo esto parecía tanto más importante si se tiene en cuenta que la generación de posguerra se sintió atraída por el bando de los comunistas debido a una consideración ulterior, un tema de una urgencia insoslayable, una rejilla a través de la cual se contemplaba toda la política contemporánea, y que prestaba una imagen distorsionada a todo lo que tocase: la cuestión de la «paz».

Desde un determinado punto de vista resulta extraño hallar el tema de la «paz» en el corazón del debate de la época. Se debe a que el recuerdo de 1938 aún estaba reciente, y el hincapié en la paz al precio que fuera —la famosa «paz en nuestro tiempo» de Chamberlain; el «alivio cobarde» de Blum— no se había olvidado ni mucho menos. El *apaciguamiento* era una palabra ensuciada; *muniqués*, un insulto grave. Con todo y con eso, los intelectuales de la década de posguerra tenían recuerdos persistentes del ánimo pacifista de los años treinta y de su temprana oposición a la guerra y a todo derramamiento de sangre. Muchos de ellos tenían edad suficiente para recordar la I Guerra Mundial, e incluso para haber combatido en ella; el conflicto con Hitler, por otra parte, no había borrado del todo el anterior, ni el impacto que causó en su día. La guerra de 1940 se había librado en circunstancias ambiguas: no sólo se había declarado en nombre de una Polonia a la que luego se le permitió desangrarse, sino que se libró en nombre de un fascismo residual, aun cuando

Daladier se esforzase por mantener un remedo de amistad con Mussolini. Hasta que los alemanes cruzaron el Meuse, los franceses carecieron de ambiciones territoriales en el conflicto; desde el primer momento, la extrema izquierda y la derecha radical se opusieron a entablar la guerra. No cabe duda de que Vichy, la ocupación y la emergencia de la resistencia alteraron los términos del conflicto, pero las incertidumbres de la II Guerra Mundial y su sentido de ningún modo suprimieron las lecciones, mucho más hondas y arraigadas, de la Gran Guerra y sus consecuencias.

Así pues, el conflicto con Hitler que tanto había perturbado el sentimiento pacifista de entreguerras no terminó de sofocarlo. Al contrario, le sirvió de confirmación. A los pacifistas de la década anterior les había repugnado no sólo la perspectiva de una nueva tanda de batallas como las del Somme y Verdún, sino también la aparente irracionalidad de la lucha entablada para defender un acuerdo, el de Versalles, en el que muy pocos creían. Hitler, Mussolini y sus amigos en Francia habían jugado con gran eficacia la baza de la injusticia internacional, dando a entender no sólo que la Gran Guerra había sido una masacre innecesaria y fútil, sino también que había concluido con una masiva injusticia social y diplomática. Ni la Unión Soviética ni Alemania se sintieron satisfechas con el desenlace, e incluso entre quienes se iban a oponer a ambos países existía una clara inquietud, la conciencia de que las disposiciones internacionales de los años de posguerra se apoyaban sobre cimientos imposibles de defender. Sin embargo, cuando sobrevino la guerra siguiente, tal como todos suponían que había de suceder, estas dudas quedaron temporalmente en barbecho, al menos entre quienes emprendieron la lucha contra el nazismo. El antifascismo de los resistentes era el único motivo seguro e incontestable que todos podían compartir. Con la derrota de Hitler volvería a ser posible pensar en la paz, aunque esta vez habría de ser sobre premisas moralmente sostenibles.

En cierto sentido, el acuerdo de paz que se alcanzó en 1945 se contempló como algo bastante más satisfactorio que el de 1918. La ambigüedad de la situación alemana quedó aclarada, ya que el perdedor no era una república democrática que aún contendiese, sino una dictadura totalitaria derrotada. Los rusos habían salido victoriosos, recuperaron los territorios perdidos y las fronteras imperiales, y la guerra se había librado, y se había ganado, no en interés de las naciones, ni de los capitalistas, sino en nombre de los pueblos y los ideales. La idea de preservar la paz en 1945 parecía mucho más sólida que

su antecesora, tanto más en las revoluciones de posguerra, en los años cuarenta, que aparentemente tuvieron éxito justo en los países derrotados por la reacción local y las armas extranjeras en la época que va de 1918 a 1923. Las únicas quejas en sordina fueron las de los polacos y los otros países de la zona soviética, pero la idea de oponerse a la hegemonía rusa en dicha región era sencillamente anatema para un amplio sector de la opinión occidental. Tras seis años de guerra, nadie en Francia, en los años posteriores a 1945, como tampoco en 1939, deseaba «morir por Danzig» (Gdansk).

Un elemento importante en esta obsesión de posguerra por la paz fue, paradójicamente, ese mismo antifascismo que al final arrastró a los pacifistas a la guerra. Una vez derrotado el nazismo y sus amigos, una vez resultó victoriosa la Unión Soviética y sus aliados, el único beneficiario posible de que se debilitase esa alianza, de que se ahondasen las diferencias entre los vencedores, o de que se produjera un conflicto entre ellos, sería el propio fascismo. Esto tal vez resulte curioso hoy, pero en su momento tenía pleno sentido. Los años de 1938 a 1944 habían supuesto un profundo choque, un despertar de realidades políticas de las que muchos anteriormente apenas tenían conocimiento. A los mejores, la experiencia les había enseñado algo sobre la tremenda especificidad del fascismo: era más violento, más extremo, más total en su odio y en sus convicciones de lo que nadie había conocido con anterioridad; era real y verdaderamente la fuerza del mal. A la lucha contra el fascismo debía subsumirse todo, tanto en ese momento como en el futuro. Para otros, cuyo despertar ante los males del fascismo fue lento, y que eran además muy conscientes de ello al contemplar su historial, aún quedaba mucho terreno que cubrir. Por encima de cualquier otra consideración, a nadie se le podía descubrir en un renuncio: nadie podía quedar atrás en la lucha.

Así pues, ¿había sido «la última guerra»? Tal vez, aunque deberíamos tener presente que en 1945, y durante algunos años después, la amenaza de un renacer del fascismo pareció muy viva, aun cuando sólo fuera por analogía con las consecuencias de la I Guerra Mundial. Si los norteamericanos abandonaban Europa (tal como muchos esperaban y muchos deseaban), con Gran Bretaña debilitada tal vez ya sin remedio, el renacer de la amenaza alemana era una hipótesis muy verosímil. En cualquier caso, el sentimiento antifascista y el miedo a verse de nuevo sorprendidos sin previo aviso estaban muy extendidos. Por este motivo, los intelectuales de posguerra siguieron sosteniendo, como ya hiciera Klaus Mann en el congreso de intelectuales

antifascistas celebrado en París en 1935, que su postura quedaba definida por todo lo que no era el fascismo. Lo cual era muy digno, aunque les dejase con una actitud negativa, reactiva, ante la política: su afiliación y su compromiso quedaban definidos por el comportamiento real o imaginario de los otros. Si el renacer del fascismo era un peligro, tenía perfecto sentido alinearse con la única fuerza continental capaz de bloquearlo: el movimiento comunista y el Ejército Rojo.

Estos sentimientos se exacerbaron y se agudizaron con el hundimiento de la alianza de posguerra y el comienzo de la Guerra Fría. Iniciada en el verano de 1947, durante un tiempo se tuvo la impresión realmente de que Occidente y la Unión Soviética iban a llegar a las manos por la cuestión alemana, los planes estadounidenses de ayuda económica y el cada vez más férreo dominio de la Unión Soviética en su zona de influencia, el este y el centro de Europa[34]. Las expectativas de que se desatase la guerra estaban sumamente extendidas (sobre todo en Francia), y fueron directamente responsables del incremento de las simpatías por la Unión Soviética en los escritos de los intelectuales del momento. Claude Bourdet se mostró tanto más inclinado a aceptar el procesamiento y la ejecución de Nikola Petkov por estar convencido de la afirmación de los comunistas, en el sentido de que Petkov había buscado «una intervención occidental» en los asuntos internos de Bulgaria, injerencia que habría desencadenado un conflicto regional y, tal vez, continental. En Francia, los intelectuales detectaron una «psicosis de guerra» e identificaron la retórica anticomunista de las autoridades como su fuente principal. Al final, todo era muy sencillo: «El anticomunismo es una fuerza en pro de la muerte, [...] una fuerza en pro de la guerra»[35].

En tales circunstancias, la lucha por la paz vino a subsumir y a reemplazar cualquier otra consideración. Como el fascismo sería el beneficiario máximo de una nueva guerra, y como era Estados Unidos el acusado de provocar los conflictos y las divisiones que parecían conducir al borde mismo de una guerra abierta, el impulso por la paz y la defensa del comunismo se fundieron en un único tema. Desde 1946 y hasta la muerte de Stalin ningún otro tópico fue tan dominante en las discusiones públicas, bien de manera directa, bien de un modo subliminal. La defensa de la democracia y la preservación de la paz se fundieron en un mismo objetivo, el deber primordial del escritor, a juicio de una figura destacada[36]. La intelectualidad cristiana y progresista estaba particularmente obsesionada por esta cuestión, y llegó a cegarse con ella y a

entrar en las posturas más increíbles e imposibles de sostener, tal como sus sucesores en las décadas de los años setenta y ochenta iban a exigir la paz y el desarme de un modo trascendente, muy por encima de cualquier otra reclamación de justicia o de derechos elementales en la Europa del Este[37]. Zdanov podría ser un estúpido, Stalin podría ser cruel, pero el armamento era en realidad la estupidez máxima, y la guerra, la crueldad absoluta. Hacia 1950, la intelectualidad progresista comenzaba a parecerse mucho a los escritores pacifistas de los años treinta, haciéndose eco inconscientemente de las apologías que éstos hicieron por el totalitarismo y los dictadores. Incluso Camus, que de ninguna manera podría ser en 1953 simpatizante de las prácticas comunistas, puso un prefacio a una recopilación de sus escritos publicada ese año, que contiene la afirmación de que el mantenimiento de la paz, el rechazo de las actitudes belicosas, al margen de su procedencia, conformaban la tarea principal de quienes tomaran parte en la vida pública[38].

Los comunistas aprovecharon esta sensibilidad, de la cual sacaron un partido extraordinario, demostrando ser más expertos en tales explotaciones que los periodistas fascistas de finales de los años treinta. La credibilidad del comunismo en esta cuestión procedía no sólo de sus credenciales antifascistas, sino también del hecho de que Stalin se daba en verdad por satisfecho con los acuerdos de posguerra. Aunque es discutible que tras el cambio de dirección acaecido en 1947 la Unión Soviética se hallase más activamente interesada en lograr una disrupción de Occidente, hasta ese momento la división de Europa había obrado en beneficio de los comunistas. Así, de 1945 a 1948 Stalin adquirió una credibilidad muy notable entre sus simpatizantes occidentales, por tratarse de «un hombre de paz». La división consagrada en Yalta, la subordinación de la coalición de gobiernos de la Europa del Este, los juicios de sus dirigentes anteriores, se consideraron a la luz de un doble espectro: la «seguridad soviética» y la «revolución popular». A esto conviene añadir la muy amplia simpatía por la Unión Soviética surgida del monopolio de los norteamericanos (hasta 1949) sobre la bomba atómica. Sartre fue portavoz de muchos de su generación al escribir en *El fantasma de Stalin* que éste sólo había creado los Estados «satélites» como respuesta al Plan Marshall, esta maniobra de guerra. Hasta entonces, la Unión Soviética sólo había querido garantizar y preservar su propia seguridad externa. Con sus movimientos defensivos de 1948 e inmediatamente posteriores, había mantenido la paz y

había salvado a Europa para el socialismo.

Esto se escribió a finales de 1956. Para entonces, la Unión Soviética también se había beneficiado de su vigorosa oposición al rearme de Alemania y del hincapié que hizo Stalin, a partir de 1951, en la «coexistencia pacífica». Sin embargo, incluso en 1948-1951, cuando el comunismo pasaba por su fase más agresiva y sectaria, a ojos de sus admiradores había conservado la identificación con la «paz». De hecho, es precisamente en estos años cuando esta identificación se afirma de manera más vehemente. En Wroclaw, en agosto de 1948, se celebró el congreso fundacional del Movimiento por la Paz, a la par que se celebraba en Praga y en París, en paralelo, el Congreso de los Partidarios de la Paz. A esta reunión siguió en abril de 1949 un congreso nacional del recién formado Movimiento de los Intelectuales Franceses por la Defensa de la Paz, celebrado en París, al cual acudieron, entre otros, Louis Aragon, Jean Cassou, Pierre Debray (de *Témoignage Chrétien*), Paul Éluard, los Joliot-Curie, Picasso, Fernand Léger, Paul Rivet, Seghers, Vercors, Jean Wahl, Jean-Louis Barrault y Madeleine Renaud: verdaderamente, lo más granado de la élite artística progresista de la Francia de posguerra. Seghers aprovechó la ocasión para reafirmar la «presencia intelectual» de Francia, a través de sus publicaciones, ya que, «por medio de sus libros, Francia ha de manifestar su deseo de paz»[\[39\]](#).

El Congreso Mundial por la Paz se reunió una segunda vez en noviembre de 1950, y una tercera, en Viena, en diciembre de 1952, pocos días después de concluido el juicio contra Slánsky. Durante la mayor parte de este periodo, sus actividades estuvieron dominadas por la llamada Apelación de Estocolmo, aprobada en marzo de 1950 por el Comité Permanente del Congreso Mundial de los Partidarios de la Paz. Al igual que la Kominform en estos años, de la cual, de hecho, tomaron instrucciones, la apelación y los sucesivos congresos se dedicaron a hacer acopio de apoyos entre toda la comunidad internacional para oponerse a la guerra y a cualquier modificación del acuerdo de posguerra. Los diversos movimientos pacifistas y sus reuniones estuvieron dirigidos de manera ostensible por comités compuestos por figuras influyentes y de reconocido prestigio, pero en la práctica estuvieron controlados, como sus antecesores de los años treinta, por funcionarios comunistas que trabajaban sin descanso, la mayoría radicados en Praga. Lograron reunir muchos millones de firmas (aunque la mayor parte fuesen adhesiones «voluntarias» en el bloque comunista, o bien de miembros de los distintos

partidos comunistas), y no cabe duda de que las iniciativas de paz de los comunistas supusieron un gran incremento de su atractivo y de su legitimidad a ojos de los intelectuales no comunistas.

La intelectualidad francesa desempeñó un papel desproporcionado en estas organizaciones. Frédéric Joliot-Curie y Jean Lafitte fueron cabezas nominales de los distintos movimientos internacionales, mientras Pierre Cot fue figura destacada de la Asociación Internacional de Juristas Democráticos, institución equiparable cuya función primordial era desviar la atención de todos los delitos soviéticos y centrarse en la preocupación internacional por las injusticias y la inhumanidad en el mundo no comunista. Más que en ninguna otra parte, las destacadas figuras locales tuvieron una intensa actividad en las delegaciones francesas de estos movimientos; cuando las abandonaron, no fue generalmente a raíz de una desilusión con el «movimiento pacifista» en cuanto tal, sino, por lo común, porque los comunistas habían encontrado fallas en su comportamiento, como cuando Cassou y Domenach fueron condenados por el movimiento pacifista local, en 1950, por las críticas del primero sobre el juicio de Rajk y por el apoyo que le prestó el segundo. En calidad de invitados de las organizaciones pacifistas, los periodistas y los artistas franceses visitaron los países de la Europa del Este y escribieron con entusiasmo sobre sus experiencias, al parecer sin reparar en que se les consideraba, tanto por parte de sus anfitriones como por parte de las víctimas de éstos, como «palomas», los felices sucesores de los «idiotas útiles» de los años treinta[40]. Su ingenuidad aparentemente fue ilimitada: al escribir un elogio de Yugoslavia en 1950, Domenach criticó a la Unión Soviética por arrogarse en exclusiva el derecho de definir cuál era un régimen «amante de la paz» y cuál no lo era: nuestros amigos comunistas del movimiento pacifista, insistió, no afirmaban tener semejante monopolio[41].

Su visión, desdibujada y teñida, fue en aumento con las maniobras y las alineaciones de los comunistas y sus propios anhelos y dudas: los intelectuales franceses se vieron así expuestos y vulnerables después de la II Guerra Mundial de un modo tal como nunca lo estuvieron ni iban a estarlo después. De alguien que en 1950 era capaz de creer con toda seriedad que era preciso trazar una distinción entre la política de Stalin y las actitudes de «nuestros amigos comunistas del movimiento pacifista», bien cabe decir que era capaz de creer cualquier cosa. Sin embargo, no estaba solo en esta postura Jean-Marie Domenach: Simone de Beauvoir había trazado distinciones similares, y

otros argumentos análogos, minuciosos y sutiles en exceso se esgrimieron a diario entre los intelectuales progresistas. En el contexto de esta época es posible ver cómo llegaron a estas posturas algunas personas por lo demás inteligentes y sofisticadas, y si se tienen en cuenta los factores indicados, incluso podría parecer como si la situación de la intelectualidad francesa en la posguerra fuese producto natural de una historia y de unas circunstancias que no le dejaban salida alternativa. No es el caso, ni mucho menos. Las condiciones morales, como las económicas, siempre son producto de una elección. No obstante, a muchos les pareció, en efecto, como si no existiese otra opción política o moral en el caso del intelectual bienpensante de estos años. Con objeto de comprender las circunstancias en las cuales se daba este caso, debemos pasar ahora a un espacio desierto en el centro del pensamiento político francés.

CUARTA PARTE

EL REINO DEL MEDIO

CAPÍTULO 12

EL LIBERALISMO, HE AHÍ EL ENEMIGO SOBRE CIERTAS PECULIARIDADES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO FRANCÉS

Nous sommes parfaitement capables de faire un culte national de l'horreur et de jouir sous le spasme des guillotines. Nous l'avons toujours su, n'est-il pas vrai? Nous n'en parlons jamais, nous jurerions même du contraire: mais les prophètes du fanatisme, c'est chez nous qu'ils se sont levés les premiers.

Nosotros [los franceses] somos perfectamente capaces de convertir el espanto en un culto nacional, y de retorcernos de placer ante el golpe sordo de la guillotina. ¿No lo hemos sabido desde siempre? Nunca hablamos de ello, y juramos incluso lo contrario, pero fue entre nosotros donde primero afloraron los profetas del fanatismo.

PIERRE EMMANUEL

En el seno del compromiso de los años cuarenta y cincuenta se halla un rechazo a pensar con seriedad en todo lo relativo a la ética pública, una reticencia que equivale a una manifiesta incapacidad. Fuente importante de esta deficiencia de la intelectualidad francesa era la creencia generalizada de que los juicios moralmente comprometidos de tipo normativo se hallaban minados por su asociación histórica y lógica con la política y la economía del liberalismo. Se sostenía de un modo muy amplio que el liberalismo, con su lenguaje político basado en los individuos y sus derechos y libertades, había fracasado de manera total y estrepitosa en su empeño de proteger a la población del fascismo y de sus consecuencias, en gran medida porque no había aportado una versión alternativa de la humanidad y de sus propósitos o, cuando menos, una versión alternativa suficientemente coherente y atractiva,

que fuera capaz de espantar los señuelos y peligros de la derecha radical. Frente a frente con el nazismo y la ocupación, los intelectuales se vieron forzados, o al menos así se dijo, a hallar sus líneas maestras y su comunidad política en otros terrenos. La hora de los liberales había pasado.

A primera vista, ésta es una posición extraña si se relaciona con el intelectual de posguerra propiamente dicho. Es una postura que se halla más a menudo en los estudios sobre el ánimo reinante en los años de entreguerras, cuando el liberalismo y la democracia no estaban de moda y eran tan enemigos como el fascismo (o el comunismo). Podría haberse esperado que la experiencia de la guerra y la ocupación, de la resistencia individual y colectiva, diera prioridad máxima a los derechos y las libertades. Superficialmente, desde luego, así fue. Pero tan pronto los teóricos políticos y morales volvieron a enfrentarse a unas circunstancias en las que las libertades y la justicia se hallaban amenazadas, respondieron de maneras diversas, todas ellas indicativas de que, en verdad, muy poco había cambiado. El fascismo estaba derrotado y el comunismo era entonces el aliado, aun cuando fuera un aliado incómodo. El liberalismo, sin embargo, siguió siendo el enemigo. Para entender por qué se produjo esta situación habremos de dar un breve rodeo por la historia del moderno pensamiento político en Francia.

En este punto cabría objetar que la mayoría de los intelectuales franceses no eran teóricos de la política, y que los debates históricos sobre el liberalismo fueron en su mayor parte ajenos a sus experiencias y preocupaciones. Esto es cierto. Muy pocos escritores de posguerra se tomaron un interés directo por las ideas políticas en cuanto tales. Sus preocupaciones eran ante todo literarias, filosóficas o artísticas. Sin embargo, todo lo que dijeron y todo lo que escribieron estuvo cargado políticamente, o bien quedó abierto a una posible explotación política, como se reconocía de manera universal. De hecho, justo en estos años se expresó multitudinariamente la afirmación de que la vida intelectual y artística es ante todo política. Negarlo es obrar de mala fe. Por si fuera poco, la distinción entre lo político y lo no político en este punto se derrumba: el pensamiento político, el argumento político, no es una suerte de cogitación rara o exótica que se circunscribe a un subconjunto especial de la actividad humana, que interese solamente a quien lo practique. Es, antes bien, el lenguaje mismo en que toda actividad pública se describe, se critica o se propone, y los términos del discurso político establecen de ese modo el vocabulario de todas las intervenciones en la esfera pública. Éste es,

de manera especial, el caso de Francia, donde la identidad de los intelectuales desde hace mucho se ha configurado en función del lugar que ocupan en la esfera pública de la nación, y donde la distinción entre lo político y lo no político es tan arbitraria como artificial.

Las cuestiones aún se complican más por la peculiar debilidad de la tradición liberal en la vida francesa, lo cual significa que comentarla implica dirigirse a una ausencia. El espacio público de la Francia moderna lo han ocupado muchos actores e ideas contendientes, pero los liberales, y el liberalismo, no son los más destacados, ni mucho menos. Así, cabría decir de Merleau-Ponty o de Mounier, como de Mauriac o de Benda, que sus preocupaciones no políticas, ya sean metafísicas, literarias o morales, tienen una honda raíz en sucesivas generaciones de debates en torno al lugar que ocupa el catolicismo en los asuntos de la humanidad, en un siglo de especulaciones políticas radicales, en muchas décadas de argumentación en torno a lo deseables o necesarios que sean el terror, la violencia y la revolución. Muy pocos negarán que en este terreno la especulación moral y la disputa política en Francia son inseparables. No obstante, las cuestiones tradicionales de la vida política liberal que informaron las preocupaciones de los intelectuales en otras culturas, curiosamente, en Francia han brillado por su ausencia. Esto da a toda discusión sobre derechos, autonomía o limitaciones del poder un aire particularmente abstracto en el contexto de la Francia moderna, y puede incluso transmitir la impresión de que la trayectoria del pensamiento liberal en Francia tiene poco o nada que ver con los pensamientos y acciones de los intelectuales. No es exactamente el caso, aunque para entender el porqué es preciso abordar un conjunto de cuestiones bastante distintas de las tratadas hasta este punto.

El *liberalismo* no es un concepto político aseado y fácilmente definible. Es en gran medida un constructo histórico, en la misma medida en que lo son el socialismo o cualquier otra versión compleja de las disposiciones sociales. Al igual que el socialismo, tiene sus raíces intelectuales en el pensamiento social del siglo XVIII, y adquiere su forma moderna a partir de las configuraciones sociales y políticas de la Europa de comienzos del siglo XIX, a raíz de la Revolución Francesa. Aunque no tenga una incidencia inherente ni sea dependiente de ideas sobre los derechos (naturales o no), desde muy pronto pasó a estar estrechamente vinculado a una determinada concepción de dichos

derechos, lo que Isaiah Berlin, siguiendo a John Stuart Mill, iba a denominar «libertades negativas». Se trata de derechos o libertades que los individuos esgrimen *contra* la comunidad, en el sentido de que son derechos inherentes a las personas no porque tengan un determinado lugar en la sociedad, ni porque la sociedad les otorgue esos derechos en virtud de su pertenencia a la ciudadanía, sino porque son seres humanos dotados de autonomía, cuya aspiración es superior a la ley positiva o a las preferencias de los demás. Al margen de cómo se definieran tales derechos, sólo podían ser invadidos o verse traducidos sobre terrenos muy específicos, pertenecientes a los derechos idénticos de las demás personas, o bien a los intereses urgentes y superiores de todos ellos. El objeto de las leyes y las constituciones en tal situación no es otro que consagrar y proteger dichos derechos. Ése es el objetivo de todo gobierno constituido, y no otro que pueda ser superior a los derechos de quienes es su misión defender^[1].

Ésta es una versión idealizada del liberalismo. No ha existido jamás un sistema así, ni siquiera en las épocas menos intervencionistas de la historia del siglo XIX en Gran Bretaña o en Estados Unidos. Pero en cuanto visión de las relaciones entre gobierno y ciudadano, entre comunidad e individuo, entre Estado y sociedad, desempeñó un papel poderoso en la formación de las sensibilidades políticas y morales de quienes vivían en las sociedades «liberales». Aun cuando estuvieran en radical oposición a su gobierno y disintieran de éste en nombre de la clase o de otros intereses sectoriales, casi siempre se vieron constreñidas a emplear el lenguaje del liberalismo y de los derechos *en contra de* sus oponentes. De ahí, por ejemplo, la fácil adopción del lenguaje de los derechos entre los radicales británicos del siglo XIX, al invocar contra la aristocracia o la clase media el lenguaje mismo que éstas empleaban en defensa de sus ventajas y privilegios.

En Francia, como en buena parte de la Europa continental, el liberalismo terminó por significar algo muy distinto. Al igual que en la tradición anglosajona, connotaba una disposición social en la que los privilegios se protegían cuando era posible defenderlos sobre principios universales, y en donde una nueva clase dirigente y laica se apropiaba del lenguaje antiguo de la oposición para garantizarse su propio estatus frente a las exigencias de una clase revolucionaria situada por debajo. Pero al contrario que la evolución que se dio en Gran Bretaña o en Estados Unidos, el liberalismo en Francia

tuvo sus raíces en su momento de origen y fue virtualmente impermeable a las nuevas exigencias e intereses. Por consiguiente, aquellos cuyos derechos quedaron desprotegidos, o aquellos cuyos intereses no quedaron cubiertos por las disposiciones existentes, buscaron instrumentos alternativos con los cuales prosperar en sus exigencias, y rechazaron la sociedad liberal y sus derechos por considerarlos inapropiados e hipócritas. Ecos de esta divergencia entre las dos concepciones del liberalismo se hallan aún hoy en los sentidos tan distintos que se atribuyen al término *liberalismo* en Estados Unidos (donde denota la izquierda más permeable de las corrientes políticas dominantes) y en Italia o Alemania, donde hace referencia a la organización política y a las ideas de la élite industrial y comercial. Pero fue sobre todo en Francia donde el término *liberalismo* desapareció del canon político de la izquierda. Éste es un punto que no deja de ser curioso, por no decir paradójico. En ningún otro país tanto como en Francia nació la política moderna dentro de un debate en torno a la sociedad, un debate en el que los derechos estaban en boca de todos. Francia, según se ha proclamado *ad nauseam*, era el país de los Derechos del Hombre, la nación cuyas sucesivas constituciones han prestado atención manifiesta a los Derechos del Hombre y del Ciudadano, el país cuya revolución constituye el momento fundacional de la política moderna en toda Europa y en buena parte del mundo. No obstante, el problema en Francia era que, desde un momento muy temprano, en el desarrollo de las modernas tradiciones políticas los derechos perdieron su estatus extrapolítico y pasaron a ser objeto de recelo. Dejaron de tomarse en serio, por así decir.

Las razones son complejas. Algunos estudios recientes han prestado mucha atención a los significativos cambios de sentido y de uso del lenguaje de los derechos durante la Revolución, y nos han llevado a reparar en la importancia de ésta en tanto momento durante el cual Francia encarnó y formalizó a un tiempo una determinada tradición de pensamiento político ilustrado, a la vez que comenzó a divergir de ella[2]. Esta atención a la presencia de «los derechos» en el lenguaje de la Revolución Francesa ha de acogerse con los brazos abiertos, por ser a su vez una desviación de la versión más estática del pensamiento político francés, que lo trata como algo estructuralmente determinado por la omnipresencia de un Estado centralizado en toda la teoría pública (extraño ejemplo en el que la versión de Tocqueville se tomó demasiado en serio). Ciertamente, el Estado desempeñó un papel fundamental en la vida y en el pensamiento político francés tanto antes como después de

1789, en contraste con el lugar inferior que ocupó en especulaciones comparables en Escocia, Italia y en otros países. Para muchos de los partícipes en la Ilustración francesa era axiomático que los intereses y las necesidades del individuo probablemente nunca hallasen armonía en el proceso inmanente de competición y de mejora personal; siempre haría falta alguna clase de autoridad que definiera y asegurase el desarrollo de la sociedad en beneficio de todos. Incluso los individuos y los grupos que se benefician típicamente de la anarquía controlada del mercado tenían en Francia un hábito inveterado de buscar en el Estado asistencia y protección, y el Estado, desde el advenimiento de los Borbones, siempre se había mostrado feliz de responder a esta costumbre[3].

No obstante, no fue la omnipresencia del Estado centralizado e intervencionista, luego de transformarse de Monarquía en República con mínimos inconvenientes, lo que vició el proyecto liberal en Francia. Fueron más bien las contradicciones internas de dicho proceso, en la forma en que emergió en la Francia revolucionaria y en las particulares circunstancias de tal revolución. El valor inicial de los derechos, la razón por la cual fueron objeto de tan agresivas afirmaciones entre los hacedores de la Revolución, fue su empleo como lenguaje con el cual justificar y legitimar la creación de un nuevo poder soberano (tanto en Francia como, en aquel momento, en Estados Unidos). Pero al asumir este papel de capacitación, los derechos perdieron su otro significado, el anterior, de limitación del poder. En Estados Unidos, en cambio, los mismos derechos del «pueblo» que se afirmaron en contra de los británicos como base de la independencia fueron posteriormente esgrimidos en las primeras diez enmiendas a la Constitución como protección de ese mismo pueblo frente a su Gobierno recién establecido. Algo de esto hubo en la primera Constitución francesa, pero así como en Estados Unidos todos los derechos residuales (es decir, los no específicamente reseñados en la propia Carta) quedaron en poder de la ciudadanía, en Francia fue la ley la que aprovechó ese vacío[4].

Todo esto habría importado menos si los autores de las sucesivas constituciones republicanas de Francia no se hubieran sentido obligados a seguir haciendo hincapié en los derechos. Este énfasis es comprensible, cómo no. Al contrario que los norteamericanos, los franceses no pudieron afirmar la «evidencia misma» de la autoridad popular, ni la autoridad «natural» de quienes afirmaban hablar en defensa de los derechos y del «pueblo». Lastrado

por siglos de autoridad clerical y monárquica, la suya fue una desviación insegura y verdaderamente radical de las disposiciones «naturales» de la sociedad, y el constante hincapié que se hizo en los derechos del «pueblo» fue más bien un ensalmo en defensa de una exigencia de autoridad que por lo demás resultaba sumamente inestable y frágil. Si la Revolución no gobernaba en nombre y en defensa de la nación, ¿en dónde residía su poder? Ahora bien, al mismo tiempo se dio el caso de que los hacedores de las constituciones en tiempos de la Revolución, moderados y radicales por igual, no sólo afirmaron su autoridad al gobernar, sino que también gobernaron, y para hacerlo tuvieron que restringir de algún modo los mismos derechos que acababan de invocar. Así pues, en el transcurso de la Revolución, el lenguaje de los derechos experimentó un cambio tan rápido como sutil; de ser un instrumento con el cual defender al individuo frente al gobernante todopoderoso, pasaron a ser la base de la imposición de las exigencias del todo frente a los intereses de las partes. Lejos de proteger al ciudadano contra el capricho de la autoridad, los derechos se consagraron como base para legitimar las acciones y los caprichos de esa misma autoridad contra los ciudadanos por los cuales y en virtud de los cuales ejercía el poder.

El desplazamiento específico que esto comporta fue el paso de los derechos humanos a los derechos (y deberes) de los ciudadanos[5]. Los derechos abstractos o naturales quedaron desplazados en favor de los derechos positivos y concretos, que dependían de que uno formase parte de una comunidad formal, y que podían perderse en caso de que un ciudadano no cumpliera las tareas que se le habían asignado en el seno de la comunidad. Tales derechos pasaron a ser contingentes: se hallaban a merced de la interpretación que les diera la ley. Sin embargo, por ser el Gobierno la única fuente legítima de la ley, la idea de los derechos en Francia pasó a depender de las exigencias superiores de la autoridad todopoderosa de la Asamblea. En un círculo cerrado de la teoría constitucional que fue común a los moderados, los jacobinos y los llamados termidorianos, al margen de las demás diferencias que tuvieran, los derechos mismos del pueblo que dieron al Gobierno revolucionario su legitimidad también le otorgaron la autoridad de restringir la práctica de los derechos y las libertades atribuidos a ese mismo pueblo. «Los hombres» tal vez no tuvieran deberes que fueran evidentes *per se*, pero los ciudadanos, sí. Como su primer deber era entonces la obediencia a la ley, su derecho a la no interferencia en cualquiera de las esferas de la

actividad humana iba a resultar siempre contingente, a expensas de los intereses más amplios de la comunidad, tal como los definen las autoridades y los consagra la Constitución.

Las implicaciones prácticas de estos desarrollos se dejaron sentir de inmediato. Las lecciones teóricas e ideológicas sólo aparecerían más adelante. Durante los primeros años del siglo XIX, los críticos de la revolución extrajeron de su invocación del lenguaje de los derechos lecciones radicales y contradictorias. Los primeros socialistas dieron en considerar el énfasis que sus antecesores revolucionarios pusieron en los derechos individuales un error intelectual además de una hipocresía política. Fue un error por tratar de extraer de las exigencias del individuo una forma de sociedad y de gobierno que sólo podían cimentarse en los intereses que compartieran personas de toda clase y condición, definidas por su papel dentro del orden social. La influencia de la concepción de Saint-Simon de la sociedad dividida en miembros productivos e improductivos, desarrollada por sus herederos (sobre todo por Comte) hasta ser una visión de la historia clasificada por las sucesivas etapas de la escala del progreso, anuló toda preocupación por el individuo aislado. Dentro de la sociedad, las personas individuales adquirirían exigencias, derechos y deberes sólo en virtud del lugar que ocuparan en el sistema de producción. Hablar de derechos aislados, y más aún de derechos *contra* la sociedad, no tenía ningún sentido «científico»[\[6\]](#).

En tal versión, quienes persistían en afirmar estos conceptos sólo daban la impresión de imponer sus propios intereses. Este argumento obtuvo apoyo de un sector inesperado. Durante los años de 1820 a 1848, los propios liberales comenzaron a considerar que la Revolución era bicéfala. Los triunfos de 1789, tal como quedaron definidos entonces en lo referente a derechos y a limitaciones sobre la autoridad, eran deseables y debieran quedar garantizados, mientras que la promesa del momento radical de 1793, también enraizada en los derechos, aunque de un tipo más ambiguo, debía quedar clausurada[\[7\]](#). La distinción entre derechos limitados y «negativos» y derechos «positivos» que entrañaba el proyecto jacobino en torno a una autoridad orientada hacia una meta quedó así manifiesta con la debida claridad por vez primera. Los propios liberales vieron en el despliegue de los derechos en la Revolución algo problemático, aceptable sólo si se restringía a una visión de los derechos que limitase las actividades y el alcance del

gobierno. En cambio, para los socialistas, semejante restricción era precisamente lo que daba a la categoría un sesgo más bien dudoso para quienes, como era su caso, aspiraban a poner al gobierno al servicio de la transformación social.

Con la creciente perspectiva historicista de los socialistas y los liberales por igual, el lenguaje de los derechos en la Revolución se situó en un momento particular, fijo en el tiempo, y asociado para bien o para mal con los proyectos y las limitaciones de la época revolucionaria. Ir más allá de la Revolución de 1789 era ir más allá de su lenguaje. Al igual que Marx, los socialistas franceses de comienzos del siglo XIX trataron «el lenguaje de los derechos» como si fuera la ideología de la burguesía, cuya revolución había contribuido a asegurar[8]. Tendentes al equilibrio, y socialmente divisorios al recalcar la protección del individuo aislado, tales derechos *contra* la interferencia eran, en el mejor de los casos, un anacronismo; en el peor, una falsedad, y tanto en uno como en otro eran superfluos en un futuro socialista. En cambio, la izquierda recurrió a un nuevo lenguaje derivado de una nueva interrogación. Dejaron de preguntarse «¿para quién y bajo qué restricciones podemos gobernar?» (un interrogante que quedó resuelto con el discurso de capacitación de la Revolución misma), para buscar, en cambio, respuesta a otra pregunta: «¿Con qué fin deberíamos gobernar?». Tal pregunta, común en todas las tendencias en liza del pensamiento socialista durante la primera parte del siglo XIX, entrañaba ciertas suposiciones de peso: la sociedad tenía metas hacia las cuales se esforzaba en acercarse, metas que eran definibles por adelantado, de modo que era deber del gobierno identificarse con ellas y lograrlas.

Aquí, la crítica historicista de los derechos liberales e individuales de 1789 se funde con la crítica social de los primeros tiempos de la sociedad industrial para producir un nuevo lenguaje de los derechos, superficialmente inscrito en la misma tradición que su antecesor, aunque de hecho estuviera de manera decidida en divergencia con ella. Este desarrollo se ve en la Constitución de 1848[9]. Los derechos no sólo quedaron consagrados en los ciudadanos mismos (dejó de hacerse referencia a «los derechos humanos»), sino que, ante todo, quedaron referidos también a los derechos colectivos de determinadas unidades sociales (ciudadanos, trabajadores, niños, familias, etcétera). Por si fuera poco, los derechos que los ciudadanos poseían por definición eran

únicamente «derechos de aspiración»: derecho a la educación, derecho a la asistencia pública, etcétera, todo lo cual constituía una serie de cargas sobre la comunidad, a cambio del desempeño de los deberes sociales y políticos del individuo. Los derechos, dicho de otro modo, habían pasado a ser el lenguaje con el cual se describía un proyecto social. Inserta en este lenguaje se halla una creencia de carácter dual. Para los reformistas (radicales o no) de este periodo, la política debía dejar paso a una ciencia de la sociedad. La función del gobierno consistía en reducir el espacio entre lo que debiera ser y lo que es; ese espacio —su complejidad, su injusticia, su inadecuación— no se consideraba algo inherente a ninguna sociedad, sino que era producto histórico (y por tanto susceptible de ser trascendido) de la revolución. Las exigencias que pudieran llevar adelante algunos subgrupos constituyentes dentro de la sociedad emanaban de ese modo de las mismas divisiones e imperfecciones del orden social que los gobiernos debían reducir y, en definitiva, abolir.

La segunda suposición que entrañaba el lenguaje político del periodo era que este impulso por crear una sociedad «transparente», por superar la herencia de la revolución «burguesa», tenía que darse por necesidad a expensas de las exigencias del individuo. Los derechos individuales dejaron de ser la solución: eran, efectivamente, el problema. Describían, reflejaban y perpetuaban la misma división de la sociedad en una serie de unidades aisladas, en constante contencioso, que la Revolución de 1789 había creado y que sería tarea de una posterior revolución resolver de una vez por todas. Así brotó una elisión entre historicidad y moralidad que iba a ser un mal augurio para el pensamiento francés. Los «derechos humanos», viciados y circunscritos en el momento de su triunfo, eran derechos del pasado, y, por tanto, eran falsos. Como no podían formar parte de ningún proyecto creativo, de ningún *telos*, no es que fueran imposibles de defender, sino que eran sencillamente irrelevantes en el discurso radical. No era sólo reaccionario afirmar las exigencias del individuo contra las de la comunidad: era, además, irracional.

De una manera curiosa, en 1848 la izquierda política había llegado a compartir con la extrema derecha una crítica común a la Revolución. Ambos bandos, aunque fuera por razones diametralmente opuestas, veían las ambiciones del momento liberal de la Revolución como algo imposible de defender, insostenible. Los más lúcidos de los teóricos conservadores de la generación posrevolucionaria, y en especial Joseph de Maistre, desestimaron

por absurdo y peligroso todo esfuerzo por rehacer la sociedad de acuerdo con alguna concepción anterior de lo que fuera racional o deseable. El orden social no sólo era complejo y opaco, sino que debía seguir siéndolo. El frágil tejido de la comunidad humana se hallaba sostenido únicamente por el orden y la tradición, y cualquier empeño por darle transparencia o racionalidad no sólo estaba condenado al fracaso, sino que iba a producir un desorden y un conflicto que habrían de ser causas de su propia derrota[10]. «Los derechos» eran una ilusión absurda, y la primacía que se había otorgado al individuo autodeterminado era una muestra peligrosa y divisoria de *hubris*. De Saint-Simon a Marx, la crítica de la izquierda se hizo abundante eco de esta opinión; el intento de rehacer la sociedad de acuerdo con líneas trazadas por prescripciones abstractas era también para ellos una ilusión. La diferencia estriba en que para la izquierda posrevolucionaria entonces emergente, el proyecto consistente en imaginar una sociedad nueva había sido irracional sólo en las circunstancias y en el momento en que se emprendió. Descrito de nuevo y adecuadamente inscrito en una «ciencia» de la sociedad, no sólo era racional, sino también necesario. Pero en esa nueva descripción, en esa ciencia, desaparece el espacio para una concepción liberal de la sociedad y de los derechos de sus miembros.

Así las cosas, ¿qué hay del republicanismo? Entre Maistre y Saint-Simon quedaba mucho espacio político y conceptual por ocupar, que en esos años estuvo lleno gracias a las actividades y aspiraciones de los herederos republicanos de la propia Revolución Francesa. Sin embargo, de todos los enemigos del liberalismo y de los derechos, los republicanos iban a ser más concluyentes y mortíferos. Aun cuando no fuera por otra razón, se debe a que, por contraste con los reaccionarios y los socialistas revolucionarios, los republicanos franceses del siglo XIX lograron alcanzar el poder y permanecer en él, y el modo en que coronaron con éxito la empresa puso el clavo definitivo en el ataúd del pensamiento liberal en la vida pública de Francia. A pesar de que estaba por llegar la III República, que iba a ser, de todos los regímenes de Francia, el que más respetase las libertades personales y políticas, su constitución escrita subordinaba todas las exigencias e intereses del individuo a la autoridad absoluta del Parlamento. Ni el ciudadano ni — después de 1877— el poder ejecutivo disponían del menor recurso frente a la autoridad de la Asamblea. En la medida en que pueda decirse que este

régimen tuvo alguna meta, fue la de la estabilidad, por haber nacido tras una serie de repúblicas, monarquías e imperios, ninguno de los cuales había logrado hacer de Francia una nación políticamente unificada. La legitimidad de la III República provendría en principio de su capacidad de minimizar las divisiones y, a la sazón, de su misma capacidad de resistencia. Los republicanos y los monárquicos de la década de 1870, por tanto, tenían un mismo interés en reducir al mínimo cualquier referencia a los proyectos sociales o históricos; los republicanos en especial necesitaban diferenciarse de los fracasos del pasado y, más recientemente, de la experiencia y los objetivos del republicanismo social extremo, desplegado y derrotado en la Comuna de París.

El republicanismo, así las cosas, pasó a consistir sobre todo en la creación de una ciudadanía capaz de vivir en la República y de mantenerla: de ahí el acusado énfasis que se hizo en la educación cívica durante los años transcurridos entre 1879 y 1905. De ahí que estadistas como Ferry o Gambetta recurriesen a las ideas políticas de sus predecesores revolucionarios, aunque de cara a un propósito muy particular. Para que una república funcione, sus ciudadanos y representantes han de ser «un todo único e indivisible» (Sieyès); el cuerpo del rey debía ser sustituido por el de la Asamblea. El sufragio universal para los varones garantizaría que todos los ciudadanos activos (esto es, adultos y varones) formasen parte de esta soberanía colectiva, mientras que la educación y la ilustración de esta ciudadanía garantizarían que la razón por sí sola bastara para salvar cualquiera de los abismos que aún quedasen entre los intereses públicos y privados. La experiencia de 1793 seguía siendo un aviso ante un afán demasiado vigoroso por parte de la lógica del poder, según implicaba tal teoría, pero no era ésta razón para excluir a los jacobinos del panteón de la República, cuestión que dejó explícitamente manifiesta la primera generación de historiadores republicanos que, comenzando por Aulard, consideraron a Danton y (después) a Robespierre con el debido respeto.

La III República, con el tiempo, concedería derechos a sus ciudadanos de distintas maneras: el derecho a la libertad de prensa, a una educación elemental, a la propiedad privada (para las mujeres casadas, con anterioridad excluidas de este privilegio), a la huelga y a la formación de sindicatos. No obstante, los derechos humanos (o de los ciudadanos, o cívicos) no quedaron consagrados en la Constitución, ni recogidos en ningún lugar de la política o el

lenguaje del republicanismo. Se vieron, por el contrario, inmersos en una premisa del pensamiento republicano, establecida desde antiguo y ya implícita: que la virtuosa República era lisa y llanamente la encarnación definitiva de los intereses y los derechos de la sociedad. Establecer un conjunto separado de artículos en los cuales se enumerase cada uno de los derechos y las prerrogativas del individuo habría sido, en semejante concepción, una redundancia.

Esta conclusión se alcanzó, en parte, por medio de una forma de sustitución verbal. Con una frecuencia cada vez mayor, a medida que terminaba el siglo, escritores y políticos dejaron de describir Francia como un espacio político dentro del cual intereses distintos y en conflicto podían competir por el poder, para hablar en cambio de la nación política como un solo ser, compuesto por un todo única y moralmente incontestable. Francia, como había dicho Michelet, era «un gran principio político». Ya con el II Imperio, Victor Duruy, ministro de Educación de Luis Napoleón, había dicho a éste que «Francia es el centro moral del mundo». Fueron los republicanos de finales del siglo XIX los primeros que desplegaron en su plenitud la idea de que Francia representaba algo, y se dedicaron a hacer prosélitos de un ideal de virtud cívica y negaron de manera implícita todas las diferencias potenciales o reales y todas las divergencias que hubiera en el seno de la nación. Si había una meta que aspiraba a lograr el republicanismo finisecular, era la creación de «lo francés», una identidad cuya autoasignada superioridad moral serviría de compensación por los aspectos más lúgubres de la historia reciente.

El éxito de los republicanos al asegurar su régimen y el modo en que se logró este éxito alteraron el paisaje político francés. Una democracia universal e indiferenciada vino a ocupar el sitio del ideal de la libertad en tanto subtexto del lenguaje republicano al uso. Esta despreocupación por los derechos y la libertad no tuvo un impacto de relieve hasta la crisis de los años treinta, cuando la debilidad central del consenso republicano quedó trágicamente revelada. En cambio, sí supuso el declive final de la tradición liberal de principios del XIX, que ya nunca se recuperó de su asociación con el reinado de Luis Felipe y con el conflicto con los socialistas y republicanos en que este vínculo la había enmarañado. Antes incluso de 1848, el pensamiento liberal en Francia estaba muy mermado por su rechazo explícito de la era jacobina. De ese modo había terminado por ser incompatible con la visión

institucional republicana de años posteriores, cuya legitimidad procedía de la Revolución de 1792 y posterior. Además, la principal cuestión política ante la que se hallaba la Francia del siglo XIX era la relativa a las instituciones, a qué clase de régimen político o constitucional debía establecerse y a cómo lograr que fuera duradero. Cuando el sueño de una monarquía constitucional al estilo inglés encalló en el roquedo de la división social a mediados de la década de 1830, los liberales no pudieron ofrecer nada más en este sentido.

Aún es más: los temores a toda turbulencia social habían empujado a los liberales de la generación de Guizot hacia una ambivalente simpatía por un poder ejecutivo fuerte. A resultas de ello, los liberales franceses de la generación de la Restauración y posteriores fueron incapaces de comprometerse con el individualismo utilitario o ético de sus contemporáneos británicos. La política francesa les parecía que había heredado una nación tan frágil y dividida que la estabilidad social, más que los derechos del individuo, ocuparon el primer puesto en la lista de exigencias de su atención. No fue algo falto de razón desde su punto de vista, pero sí los llevó a una serie de posturas y alianzas políticas que los aislaron de la clase de respaldo popular que habría sido necesario a la hora de traducir el instinto liberal y darle influencia política. Tras el hundimiento de «su» régimen en 1848, los liberales franceses se vieron apartados a un lado por los republicanos, primero, y por el imperio, después: en ambos casos, el renovado hincapié que se hizo en las soluciones institucionales a los problemas sociales vino a poner el foco sobre un debate al cual los liberales ya no podían hacer aportaciones de utilidad. Después de 1871, la única aportación que el liberalismo aún podría haber hecho a los debates constitucionales, por medio de una defensa de los derechos y las libertades del individuo frente a la agresión del universalismo republicano, fue precisamente la que su conservadurismo social y su marginalidad política les inhibían de hacer. En tales circunstancias, el foco situado por el asunto Dreyfus sobre la defensa de los derechos resultó breve y atípico. A pesar del legado de un renovado aunque pasajero interés por los derechos entre los políticos de la izquierda, y a pesar del nacimiento de la Liga para la Defensa de los Derechos del Hombre, las preocupaciones capitales del lenguaje político francés siguieron su marcha sin alteraciones. Hasta 1946, el lenguaje de los derechos no volvió a reinsertarse en un documento constitucional francés, y sólo en 1971 declaró por vez primera un tribunal constitucional que

los derechos consagrados en una constitución debían tener el estatus de ley positiva, en vez de seguir siendo contemplados como una benévola y general declaración de intenciones[11].

Lo que brillaba por su ausencia en el lenguaje político de la Francia contemporánea eran las premisas vertebrales, los cimientos de una visión política liberal. La tradición radical francesa de reflexión sobre las relaciones entre sociedad y Estado estuvo dominada por una combinación de premisas republicanas y de proyecciones marxistas, en las cuales se aunaban de manera indiscriminada las competencias del Estado y los intereses del individuo. Ausente de todo esto quedaba la suposición liberal de un espacio necesario y deseable entre ambas instancias, entre lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público, la sociedad y el Estado. En la medida en que el pensamiento político de Francia se ocupó de este espacio, fue para verlo como una incoherencia indeseable, como una herencia molesta y contingente, que era preciso resolver primero y, acto seguido, desdeñar. La concepción de la política como esfera de actividad dentro de la cual las personas negociaban sus diferencias sin la menor expectativa de resolverlas de manera definitiva o de abolirlas del todo brillaba por su ausencia en el grueso del pensamiento republicano y socialista. En estas circunstancias, la despreocupación por los derechos era perfectamente lógica, y los derechos eran precisamente aquellos conceptos que las personas en una sociedad invocan en su protección, con la finalidad de colmar la laguna que hay entre lo deseable y lo real en las cuestiones públicas.

Entre la languidez del moderno pensamiento político francés y la condición moral de los intelectuales politizados había un vínculo estrecho e influyente. Cuando Marcel Péju publicó su largo análisis sobre el juicio contra Slánsky, puso un gran cuidado en sostener que el «pensamiento liberal», al contrario que el de los marxistas, era inherentemente mendaz y mistificador, incapaz de reconocer el abismo que mediaba entre sus principios y su praxis, y que por eso no se hallaba en situación de criticar ese abismo en los demás. Al igual que Louis Delmas pocos años antes, estaba deseoso de ofenderse ante las acciones de los comunistas, aunque no basándose en razones liberales, viciadas por la hipocresía del comportamiento occidental[12]. Esta obsesión por «desenmascarar» la «falsa» moralidad del liberalismo recorre los escritos de los años de posguerra[13]. Péju y sus contemporáneos dieron por sentado

que si existía un abismo entre las intenciones proclamadas y las actuaciones de un pensador o un político occidental, esto sólo podía deberse a que la persona en cuestión o bien era víctima de una ilusión o bien estaba mintiendo. Que la condición humana entrañase lisa y llanamente tales imperfecciones, que la «hipocresía» en cuestión fuera homenaje del vicio a la virtud, en vez de ser prueba de una patología social, no era una explicación que a muchos les resultara atrayente.

Lo que de este modo quedó eficazmente excluido del universo epistemológico del intelectual progresista fue la categoría de «intelectual liberal», que ocupase el espacio político y social entre un futuro utópico y un pasado reclamado con nostalgia. Tal espacio no existía en Francia. Y de esto no sólo la izquierda era culpable[14]. Desde el asunto Dreyfus, y siguiendo con Maurice Barrès, la derecha nacionalista había tratado el término *intelectual* con desprecio manifiesto, y lo había reservado a los adversarios de la izquierda, quienes, a su vez, se contentaron con adoptarlo e incluso apropiarse de él. Además, izquierda y derecha por igual compartían una idea del intelectual en tanto persona definida por la búsqueda de la verdad abstracta, por el desagrado ante las confusiones y la realidad de la vida pública, por la fascinación por lo exótico, lo estético, el absoluto. Precisamente esta idea del intelectual fue la que iba a llevar a Sartre y a su generación a buscar fundirse y perder la identidad de intelectuales en el gran río de la historia. Lo que ni izquierda ni derecha podían imaginar era la idea de un intelectual atraído por el desorden y los compromisos del liberalismo o la defensa del individuo y de los derechos individuales por sí mismos. Desde el punto de vista de Sartre, para el cual el pluralismo era la fuente misma de la alienación, el problema y no la solución, esto era un absurdo que sólo podía describir a un trabajador a destajo, a un siervo de la ideología dominante. Y en tal caso la persona en cuestión no era liberal, sino conservadora, reaccionaria. O, con más precisión, era conservadora *por ser* liberal.

Absurdos o no, los intelectuales liberales existían. Pero más bien subsistían de maneras muy diversas en los márgenes de la vida intelectual francesa: novelistas y teólogos católicos como Mauriac o Maritain, herederos de la tradición moralista francesa de Montaigne y La Bruyère (caso de Paulhan, que tal vez sea el ejemplo más conocido), o como figuras decididamente marginales, caso de Raymond Aron y su círculo. A la vista de todo ello, la insinuación de que Mauriac, Paulhan y Aron fuesen marginales podría parecer

un disparate. Sin embargo, no es mi intención dar a entender que fuesen figuras desconocidas o que nadie los leyese. Al decir marginal me refiero a algo distinto: no se encontraban en situación de formar o incidir en las prácticas y opiniones intelectuales de estos años; al contrario, se vieron en la obligación de responder ante ellas. Parte sustancial de la producción periodística de Mauriac y Paulhan, de los ensayos y libros de Aron en los años de 1946-1956, se dedicó no a exponer sus propias opiniones, sino a refutar las opiniones y el comportamiento de otros. Efectivamente, algunos de sus ensayos más interesantes e influyentes en esta época son los compuestos en respuesta a las ideas de sus adversarios[15]. Es bien sabido que así como Aron leía a Sartre con atención, éste se desvivió por hacer caso omiso de la producción de su antiguo amigo durante casi treinta años. Dentro de la comunidad intelectual, los genuinos pensadores liberales como Aron dedicaron una parte desproporcionada de su enorme talento a señalar una y otra vez los errores y las fallas de los demás. Es una empresa meritoria, pero está condenada casi por definición a una situación secundaria, subalterna.

Sin duda, la intelectualidad liberal en la Francia de posguerra era exótica en un sentido muy preciso. Entre las colaboraciones en los periódicos y revistas liberales, como *Preuves* o *Liberté d'Esprit*, hubo en estos años una presencia desmesurada de extranjeros. Compartieron espacio con Aron o Claude Mauriac, por ejemplo, Denis de Rougemont, Ignacio Silone, Nicola Chiaromonte, Manès Sperber, Czeslaw Milosz, Mircea Eliade, Stephen Spender, Karl Jaspers, Bertrand Russell, Sydney Hook, Arthur Koestler, E. M. Cioran, Konstanty Jelenski y muchos otros[16]. París seguía siendo el imán natural para toda clase de exiliados, procedentes de la Norteamérica maccarthista, de la Europa central comunista o de las dictaduras autoritarias del mundo hispano. Muchas de estas personas habían sido comunistas, y se les sumarían muchas otras en el transcurso de los años cincuenta. Por este motivo eran un colectivo bien informado y lúcido en lo tocante al marxismo y a sus consecuencias políticas, aunque esto no les garantizase un público atento. Muy al contrario, en el ambiente de la época (en cualquier lugar de Occidente, pero muy especialmente en París), sus posturas y argumentos se hallaban contaminados por sus orígenes, sus experiencias, sus afiliaciones políticas del momento. El hecho de que Milosz, por ejemplo, pudiera emprender un devastador análisis psicológico de la mentalidad comunista desde dentro no le dio mayor autoridad a ojos de los que él trataba de persuadir. Al contrario, su

perspicacia y su conocimiento lo tornaban sospechoso.

Más que su anticomunismo, era el cosmopolitismo de sus orígenes e intereses (incluida su frecuente defensa de la idea de una Europa federal) lo que hizo de estos liberales un colectivo especialmente extraño. La obsesión por «lo francés» —problemas franceses, valores franceses, debates franceses— que había marcado al círculo de Uriage en 1940 siguió sin merma durante los años de posguerra, de manera que el liberalismo y sus preocupaciones, así como su lenguaje, que eran de todos modos periféricos a las tradiciones locales dominantes, pasaron a ser algo aún más distante e inaudible. No es puro accidente que los principales pensadores liberales franceses de estos años publicasen y enseñaran en el extranjero, al menos tanto si no más que en París. Eran más conocidos para el público internacional que en Francia.

Además, la obsesión de posguerra con la historia, con la necesidad de alinearse con las fuerzas del progreso y de la acción, y la insistencia que se ponía en el éxito y en la victoria, en las batallas reales tanto como en las imaginarias, dio al liberalismo un aire un tanto cariacontecido. El hincapié que se hiciera en los derechos o en la libertad por sí misma tiene un carácter irremediamente defensivo, y por muchas y muy variadas razones ya comentadas en los capítulos anteriores la mayoría de los intelectuales de posguerra aspiró a identificarse con el cambio, con la ofensiva. Los intelectuales modernos de la derecha, desde Drieu hasta Roger Nimier, eran perdedores, anarquistas estéticos reñidos consigo mismos y con el mundo, desacompañados incluso de sus aliados políticos. Los que como Raymond Aron quisieron ocupar el terreno intermedio se vieron aislados, vulnerables, obligados a compartir buena parte de la formación cultural y filosófica de sus adversarios de la izquierda y muy poco del solipsismo asocial de sus aliados en la derecha. En circunstancias distintas, sus interlocutores naturales habrían sido personas como Merleau-Ponty, tal como François Mauriac en otro momento podría haber tenido mucho más en común con Mounier. Según fueron las cosas, a pesar de estar comprometidos a su manera, carecían de un firme anclaje en una comunidad intelectual para la que, como apuntó Rougemont en su *Journal*, el compromiso implicaba «alistarse»[\[17\]](#). El hincapié que hicieron en la necesidad de tratar con espíritu crítico a ambos bandos en la Guerra Fría, al tiempo que optaban por el mal menor, en lo tocante a la importancia de defender principios muy simples y aceptar la complejidad y la inadecuación de una sociedad basada en el equilibrio de intereses en

competencia constante, era una dieta demasiado exigua para las necesidades nutritivas de la mayoría de los progresistas. La mayor parte de ellos, una vez desaparecida el aura inicial de las esperanzas de posguerra, se sintió más atenta a denunciar el mundo, en vez de a cambiarlo, de modo que el aspecto práctico y programático del pensamiento liberal fue un nuevo factor que separase a ambos bandos.

La influencia posterior de Raymond Aron en particular habría que dejarla, por tanto, a un lado si deseamos entender la situación de estos años. Hubo en la vida intelectual de la Francia de posguerra bastante más que la comunidad autosatisfecha que hemos analizado en este libro, aunque suya fuera la voz dominante, suyos los términos de la referencia y el debate. Tal como el liberalismo de Aron finalmente iba a florecer en su propia tierra tras un aplazamiento de casi tres décadas, Sartre y sus contemporáneos fueron asimismo beneficiarios de un *décalage*, de un desajuste temporal que puso al frente de la vida intelectual francesa una serie de preocupaciones, incluidas el desagrado ante el liberalismo y todas sus consecuencias, que se formó y se nutrió en los años de entreguerras. Esa experiencia influyó en el propio Aron y su círculo, hasta el punto de que algunos pensadores independientes, como él mismo o Ignacio Silone, a veces se mostraron reacios a considerarse «liberales», con todo el empirismo que ello implicaba, además de la ingenuidad filosófica, el optimismo positivista y el fracaso político implícito. En un año tan temprano como es 1947, Silone iba a hablar de su pesar por haber tenido que estar demasiado deseoso de arrinconar ciertos principios de libertad y de dignidad humana, de ceder terreno a las exigencias de la historia y el realismo, confesión de la que posteriormente se haría eco un pequeño ejército de intelectuales lastrados por su propia conciencia: Albert Camus, Edgar Morin, Maurice Merleau-Ponty, Pierre Emmanuel y muchos más[18]. Sin embargo, por aquel entonces, incluso en el caso de los individuos cuya identidad pública iba a configurarse más tarde por medio de un compromiso absoluto con las actitudes morales más liberales, el liberalismo fue un amigo bastante molesto.

CAPÍTULO 13

GESTA DEI PER FRANCOS

«LO FRANCÉS» DE LOS INTELLECTUALES FRANCESES

Ce n'est pas qu'il y ait chez nous beaucoup moins de sots qu'ailleurs. Mais même nos imbéciles sont, je crois, mieux avertis que ceux des autres pays. L'air qu'on respire en France, l'atmosphère, est, si j'ose dire, une atmosphère critique.

No es que aquí tengamos menos imbéciles que en otros países. Pero es que incluso nuestros imbéciles están, me parece, mejor informados que aquéllos de otros países. El ambiente que respiramos en Francia es, me atrevo a decir, crítico.

FRANÇOIS MAURIAC

Las circunstancias y actitudes descritas en este libro son peculiarmente francesas. La historia de los intelectuales parisinos en los años de posguerra, su miopía colectiva ante el estalinismo, es distintiva e inconfundiblemente una historia francesa. Pero ¿en qué medida, en qué sentido, es única y privativamente francesa? Según los términos en que he comentado lo referente a la comunidad intelectual posterior a 1945, las cuestiones históricas, circunstanciales y personales que han ayudado a definir el compromiso político de posguerra tenían todas ellas raíz en la experiencia local, aunque parte de esa experiencia era común a la de otros países y culturas. El impacto de la I Guerra Mundial sobre la sociedad liberal, el atractivo del fascismo y del comunismo, las ilusiones y desilusiones de los años treinta, de la II Guerra Mundial, de la ocupación, de la resistencia, de las purgas y la Guerra Fría, son parte de la historia moderna de Europa, y han definido la memoria y el comportamiento de hombres y mujeres de todas partes.

Por si fuera poco, la capacidad de responder ante este dilema de maneras

diversas, extrañas y éticamente incoherentes, no fue de ninguna manera exclusiva de los franceses. Algunos ciudadanos respetables de una cultura liberal, caso de Bernard Shaw o de G. D. H. Cole, el historiador inglés, escribieron penosas paparruchas en defensa de la Unión Soviética. Fue Shaw quien proclamó que los obreros de la Unión Soviética amaban a sus camaradas estajanovistas, mientras que el proletariado inglés se opondría adecuadamente a tales prácticas en sus propias fábricas. Cole, en un panfleto publicado ya en 1941, sostuvo que los Estados soberanos que se demostrasen incapaces de defenderse en la guerra no tenían derecho a existir. Sería preferible, afirmó, dejar que Hitler conservase todo el centro y el este de Europa, en vez de restablecer esas pequeñas naciones Estado. Pero lo mejor de todo sería permitir que una Unión Soviética victoriosa en la posguerra absorbiera sin contemplaciones Polonia, Hungría y los Balcanes[1]. Entre los sucesores de estos compañeros de viaje en la época de entreguerras estuvo otro inglés, Arnold Kettle, quien escribió en el *Manchester Guardian* en 1958, con referencia al control soviético de la vida cultural, que «una de las diferencias esenciales entre una sociedad socialista y otra capitalista estriba en que, en la primera, el peso de la responsabilidad lo aceptan los dirigentes. [...] La responsabilidad entraña errores y abusos, pero es, no obstante, una actitud superior, más humana, que la irresponsabilidad»[2]. Sartre lo dijo mejor, pero el argumento es idéntico.

No eran distintas las cosas entre la intelectualidad radical de la otra orilla del Atlántico, donde un economista marxista y no comunista como Paul Sweezy se desvivió por explicar y justificar los juicios de escarmiento celebrados en Praga, describiendo el «violento antisionismo» del bloque soviético como algo trágico y sin embargo inevitable, además de justificado por las actuaciones estadounidenses. Sweezy y un colega incluso trataron de llevar a cabo una comparación cuantitativa de la violencia socialista y capitalista, a partir de la cual concluyeron que la Unión Soviética y las democracias populares salían mejor libradas[3]. También estaba muy extendida entre los intelectuales angloamericanos la creencia de que su desagrado ante las prácticas comunistas era resultado de su posición de privilegio. Quizá no desearan vivir en un régimen comunista, pero querían seguir creyendo que esto era prueba de su propia debilidad, no de los defectos del comunismo. Éste fue un punto de vista muy extendido en los años treinta, aunque también se vuelve a ver en 1977. Así, Mary McCarthy meditaba sobre

el encanto de la vida comunista en la época posterior a Stalin:

El socialismo de rostro humano sigue siendo mi ideal. Vivir en un sistema así sin duda exigiría un reajuste, pero sería emocionante. Espero que uno esté deseoso de sacrificar las comodidades de una vida a las que se halla acostumbrado en extremo. Creo que esa emoción constituiría una drástica diferencia[4].

Al margen de todo lo que pueda ser único de los franceses, podemos concluir que la idiotez es universal. Tan importante como estas opiniones es el modo en que se expresaron, el número de personas que las expresaron y el estatus y la influencia de todas esas personas en su comunidad. En este punto, las circunstancias francesas son un tanto especiales por razones que tienen que ver tanto con las condiciones generales de la Francia de posguerra como con algunas características heredadas de la intelectualidad francesa.

Ya desde el siglo XVIII, el intelectual francés (por emplear un cómodo anacronismo) ha hecho gala de ciertos rasgos diferenciales. Éste no es lugar para comentar en detalle la verosimilitud de las crónicas tradicionales y modernas de dichas características; de cara a nuestros propósitos será suficiente con tener en cuenta que se creía ampliamente en su existencia. Los observadores extranjeros, sobre todo los ingleses, disfrutaban de manera especial burlándose de los franceses; en 1780, el doctor Johnson escribió sobre sus contemporáneos del sur de Calais que «el francés tiene que hablar en todo momento, tanto si sabe lo que se dice como si no; el inglés se contenta con callar cuando nada tiene que decir». Johnson, al igual que tantos ingleses del siglo XVIII, es un testigo hostil, pero de haber conocido las opiniones de Béat-Louis de Muralt, que escribió medio siglo antes, podría haber hallado certeza en sus prejuicios. Al reflexionar, como Johnson, acerca de las diferencias entre franceses e ingleses, Muralt da a entender uno de los rasgos que en particular distinguen a sus compatriotas: «En Francia, el estilo, con independencia de lo que expresa, es asunto importante. [...] En otros países las ideas dan lugar a las expresiones..., aquí sucede lo contrario; a menudo son las expresiones las que dan lugar a las ideas»[5].

Se trata de algo más que un mero aforismo ingenioso. La importancia de la retórica y del estilo en Francia es incontestable: da forma a pensamientos e ideas bajo cualquier autoridad discursiva que no se ponga en tela de juicio, al contrario que Inglaterra, por ejemplo, donde lo vernáculo y lo literario se

habían fundido en un lenguaje abierto, rico, casi anárquico. Con la primacía de la retórica sobrevino la abstracción, un poder que se atribuye al lenguaje y al concepto con independencia de aquello que aspiran a expresar o describir. Algunos procesos semejantes afectaron a otras lenguas, como el alemán y tal vez el italiano, pero en Francia, las ideas francesas y la lengua francesa eran infinitamente más importantes (sobre todo en el siglo XVIII), y el poder del discurso y de quienes lo practicaban se vio aún más reforzado por la presencia de una fuerte autoridad central, de una especie mucho más mundana.

La relación entre los intelectuales y el poder en Francia se configuró en función del papel omnipresente del Estado en la vida de la nación, tanto antes como después de la Revolución. La Ilustración intelectual francesa se puede considerar casi como una conversación unilateral entre filósofos, periodistas y otros escritores, de una parte, y el poder de la realeza, por otra. Al sustituir a la Iglesia como contrapeso de la autoridad laica, los escritores descubrieron su identidad pública en el acto de la crítica, representando los intereses del pueblo, de la humanidad, o bien de la razón, ante un gobierno reacio a escuchar y más aún a entender. Por consiguiente, desde muy pronto los pensadores franceses se acostumbraron a dirigirse al Estado y a considerarse intermediarios entre éste y el resto de la humanidad. En casi todo el resto de Europa, con la excepción parcial de Viena en tiempos de José II y de Berlín con Federico el Grande, no existió un poder soberano que tuviera a la vez la fuerza suficiente para actuar y la voluntad de escuchar (o, al menos, de permitir que se expresaran opiniones). En Gran Bretaña, que vuelve a ser el natural punto de comparación, la cuestión del poder, de las instituciones y las formas de gobierno había quedado resuelta en fecha anterior. Los «intelectuales» británicos se dirigían los unos a los otros, o a un público social emergente, o abordaban cuestiones específicas en las que se mostraban críticos con las autoridades. Nunca se coaligaron para formar un cuerpo común, definido negativamente por su actitud crítica ante el *statu quo*.

Los franceses, por el contrario, se vieron arrinconados en una situación incómoda y restringida. Al dirigirse al Estado en su afán de reforma o de cambio, en realidad no tenían una preocupación directa, no planteaban una amenaza social o política inmediata. Por consiguiente, fue durante esta época, a lo largo de las generaciones anteriores a la Revolución, cuando los pensadores galos adquirieron la costumbre de una orgullosa marginalidad, de

verse como una especie de «antiestablishment» mental, organizado en *sociétés de pensée, académies y cercles*, tanto más radicales en su desacuerdo cuanto mayor fuera la impotencia y la ineficacia que padecían[6]. La verdadera comparación, así las cosas, no se da entre los pensadores franceses y sus homólogos de cualquier otra parte de Occidente o de Europa central, sino entre la intelectualidad francesa y aquella que, *mutatis mutandis*, se formaría en la Rusia del siglo XIX. La diferencia de Francia estriba en que la intelectualidad se concentraba en una capital de importancia internacional, y se benefició del accidente que supuso un trastorno político de grandes consecuencias, la Revolución de 1789, que mantuvo el Estado centralizado, pero que hizo de éste un interlocutor mucho mejor adaptado a las preocupaciones teóricas y políticas de la comunidad intelectual. Dicho de otro modo, en la Francia posrevolucionaria, el intelectual, en tanto crítico, pudo situarse en la oposición a la autoridad y formar al mismo tiempo parte integral del propio sistema. Más incluso que en el Antiguo Régimen, quienes eran más críticos con el Estado y sus actuaciones recurrieron al propio Estado para transformarlo y transformar la sociedad sobre la que gobernaba, y al hacerlo pasaron a ser, de manera inevitable, colaboradores ideológicos en la lucha por el poder, «intelectuales de Estado» incluso a su pesar. Bajo la antigua monarquía, los escritores podían aspirar ocasionalmente a alinearse con el Estado, a perder su posición de aislamiento marginal por medio de algún servicio o empleo intelectual, de lo cual resultó, a decir de Bourricaud, «toda clase de flirteos y coqueterías con una autoridad que tenía el poder de otorgar favores»[7]. Esas mismas coqueterías fueron entonces elevadas del plano del servicio profesional al plano de la identificación ideológica y de política de partido, una relación que ofrecía menos compensaciones pecuniarias, pero una mayor satisfacción psicológica[8].

Las implicaciones de esta incesante politización de la vida intelectual en Francia, así como su tendencia a la absorción en la elucubración de proyectos a favor del Estado, quedaron oscurecidas y aplazadas debido a la inestabilidad institucional de la primera mitad del siglo XIX. Pero con la III República, y con la creciente seguridad de las clases profesionales y comerciales, de las cuales en gran medida surgía la intelectualidad, el papel cohibido y circunscrito de los intelectuales volvió a emerger en la forma que modernamente resulta reconocible, localizado por vez primera en

determinados sectores de la universidad y dando pie al «empleado del Estado y disidente», heredero natural del *pensionnaire* del siglo XVIII[9]. En este sentido, el asunto Dreyfus resulta un momento realmente revelador, no tanto en el sentido de sobra conocido, según el cual ayudó a crear la idea moderna del intelectual comprometido, sino más bien por los modos en que los intelectuales optaron por entender el compromiso. Fueron muchos los que estuvieron de acuerdo con Émile Durkheim en que si bien los estudiosos y escritores tenían «un deber estricto de participar en la vida pública», debían participar en tanto intelectuales, en vez de subordinar sus actos y sus escritos a las necesidades del momento o de la política de partido. Dicho de otro modo, lo que tenían que procurar no era tan sólo ayuda para la causa de la justicia, ni respaldo para los defensores de la República, sino una visión de la sociedad, de los modos en que un presente inadecuado podría transformarse en un futuro mejor. Incluso a quienes no compartían la crítica de Durkheim de la sociedad moderna, con su sueño de ver por fin desaparecida la anomía contemporánea, superada en un mundo plenamente «integrado» y libre de conflictos, les resultaba sumamente atractiva la imagen de un intelectual comprometido que aportase a la comunidad toda una nueva visión moralmente articulada y contraria a la existente. Al igual que Durkheim, muchos intelectuales, y no sólo los de los círculos socialistas, como Jaurès o Lucien Herr, trataron las tensiones, los conflictos y los defectos de la Francia contemporánea como algo contingente, como desviaciones patológicas de algo mejor, y posible, cuya tarea especial debía expresar en profundidad. Su desilusión y la redirección que se produjeron tras el asunto Dreyfus y sus consecuencias políticas son de sobra conocidas —el caso de Péguy es sólo el más famoso—, si bien el estilo del compromiso intelectual quedó firmemente establecido[10].

El rasgo más notable de este estilo es la confianza con que los intelectuales franceses heredaron y adaptaron su papel, por otra parte autoasignado, en tanto árbitros morales de la nación, una suerte de Estado paralelo, inscrito en la misma autoridad y responsabilidad que el Estado real. Desde Jules Simon y su concepto del «predicador laico» hasta Jean-Paul Sartre y la literatura en tanto «subjetividad» de una sociedad en permanente evolución, los herederos de Voltaire fueron notablemente coherentes al hacer hincapié en la tarea, en la misión del intelectual[11]. Francia, por descontado, sólo podía ser territorio parcial de tales aspiraciones; la mayoría de los intelectuales, por mucho que

dijera estar comprometida en cuestiones locales, en la práctica estaba atenta ante todo a pensar en «la humanidad». (En años posteriores, François Mauriac proclamaría su asombro ante «el misterio que nuestros “pensadores” se atribuyen; me impresiona cómo la profesión de escritor confiere a quienes la ejercen el derecho de hablar en nombre de la humanidad como si la encarnasen»[\[12\]](#)). Ésta era una afirmación que resultaba tanto más verosímil porque, cuando tuvo lugar la emergencia de la moderna comunidad intelectual, Francia, gracias a la Revolución, se había convertido en modelo universal, y su experiencia era parte de la memoria colectiva europea. Ser franceses dio a los escritores parisinos una identidad genuinamente dual, los autorizó a llevar una carga muy especial. De ahí que su marginalidad, su oposición, su condición electiva de rebeldía y de protesta dentro de la propia Francia fuera justamente lo que los elevó y los integró en una comunidad superior, transnacional, y definió su significado cultural (en Francia y en el extranjero); a partir del asunto Dreyfus, esta especial confianza del intelectual francés iba a diferenciarle de sus colegas de otras culturas. Durante la década de los años treinta, cuando los escritores ingleses experimentaron durante un momento fugaz una sensación similar de implicación, de rebeldía, de importancia, muy razonablemente dieron en considerar que se habían convertido de alguna forma en «intelectuales franceses honorarios»[\[13\]](#).

Con esta confianza plena en su importancia y en su derecho a ser portavoces de intereses mucho más amplios que los meramente parroquianos, la moderna intelectualidad francesa acentuó todavía más el hábito cultural local de la retórica y la abstracción. Durkheim, quien tanto hizo para definir la praxis intelectual en la Francia republicana, fue también uno de sus más hábiles comentaristas; en *L'Évolution pédagogique en France* señaló la tendencia a lo impersonal y a lo abstracto que se daba en el pensamiento francés, y vio en ello un rasgo genuinamente galo, que se remontaba al menos al siglo XVII y que era en parte atribuible a los hábitos pedagógicos de los jesuitas[\[14\]](#). Bien podría haber invocado a sus propios colegas *dreyfusards* en tanto prueba adicional, ya que, al contrario que los «intelectuales» conservadores, literarios y anti-Dreyfus reunidos en torno a Barrès, Brunetière y la Academia francesa, dieron muestras de una aversión común, temperamental, a todo lo que fuera concreto, a lo individual, a lo dado, y prefirieron identificar su compromiso con ideas y valores sociales, no con las exigencias disruptivas,

divisivas y empíricas de las personas aisladas, por muy injusta que fuera la persecución que sufrieron. Al igual que Mounier en años posteriores, Durkheim y sus amigos sentían horror ante «el individuo», preferían pensar, en cambio, en «la persona», que resulta más abstracta.

Este genio para la abstracción, la reificación y la generalización es lo que hizo posible que hombres perfectamente apacibles y amables abogasen por la violencia, que personas de sensibilidad moderada no vieran nada erróneo en la admiración del exceso, que pensadores lúcidos y dotados ignorasen (o «superasen») reglas muy sencillas de la coherencia y la lógica. Del mismo modo, una tendencia concurrente a razonar por analogía, más que de acuerdo con los principios de identidad y contradicción, les ofreció mayores ocasiones para trabar un razonamiento expansivo e imaginativo, pero a cambio de perder ocasionalmente el contacto con la realidad. De este modo, por poner un solo ejemplo, Georges Bataille, cuya fascinación por la violencia tuvo una notable influencia sobre dos generaciones de escritores, pudo afirmar que éste era un momento de exceso que ponía en tela de juicio todas nuestras percepciones convencionales, la propia vida cotidiana: nos abría los ojos a las limitaciones de la razón. Dicho con sus propias palabras, «contra el absoluto de la razón, el otro lenguaje es la violencia»[\[15\]](#). Quienes están condenados al silencio, aquéllos cuya voz no se oye o no se puede oír en los discursos al uso, deben por tanto usar la violencia para expresarse. La violencia, según su entender, es doblemente revolucionaria: es el contrapunto dialéctico del imperialismo del lenguaje y es el medio de expresión de quienes son víctimas del imperialismo real. En el paso de Bataille a Sartre, una analogía ingeniosa podía tornarse consigna política.

Estrechamente relacionado con esta habilidad corriente de manipular y extrapolar a partir de conceptos abstractos estaba el muy extendido desinterés de los intelectuales franceses de la primera mitad del siglo por todo conocimiento de un tipo más concreto o empírico. Con la importante excepción de la historia, las ciencias sociales en Francia padecieron un crónico subdesarrollo. La facilidad con que se podía hablar y escribir de asuntos de los cuales cualquiera era poco menos que un ignorante supuso un gran alivio de toda obligación de adquirir la información precisa o de enmarcar las propias comunicaciones en cualquier contexto disciplinar[\[16\]](#). Claude Lévi-Strauss comentó esta realidad a finales de los años treinta, aunque llegó a ser un rasgo mucho más acusado en décadas posteriores; la

antropología y la sociología carecían de raíces institucionales en la vida universitaria francesa, y a menudo funcionaron hasta los años cincuenta sin ser apenas más que aspectos de la filosofía aplicada. La economía era otra disciplina de la cual la mayoría de los intelectuales tenía una ignorancia supina. Esto es crucial, porque les permitió aceptar de buena fe las exigencias de los marxistas y comunistas, al tiempo que confinaron su atención crítica a las cuestiones políticas y filosóficas con las cuales se sentían más a sus anchas. Podría sostenerse que la economía no es en principio una ciencia menos abstracta ni menos dada a las generalizaciones que las disciplinas más antiguas de las cuales desciende; ahora bien, la economía versa sobre el funcionamiento de primer orden de los sistemas sociales, los bienes que generan, los modos en que éstos se distribuyen, en vez de tratar de los principios generales que rigen nuestras preferencias por tal o cual sistema de autoridad, que es lo que tradicionalmente interesó a los pensadores franceses que se ocuparon de tales materias.

El estudio de la historia era otra cuestión. En efecto, y al menos en cierto sentido, la comunidad intelectual francesa estaba demasiado familiarizada con el pasado, o al menos con la parte del pasado correspondiente a la Francia contemporánea. Las interpretaciones decimonónicas de la Revolución, que se habían endurecido hasta alcanzar la condición de dogmas a mediados de la III República, proporcionaron aseados puntos de referencia para quienes aspiraban, razonando una vez más por analogía, a localizar sus propias posturas y papeles y a condenar los ajenos. En ninguna otra cultura europea estuvieron los intelectuales tan absortos por el deseo de situarse con relación a un mito fundacional, a un mito que proporcionase coordenadas tanto políticas como morales, dentro de las cuales evaluar las propias actuaciones y las alianzas (el hecho de que los bolcheviques rusos estuvieran asimismo obsesionados por la Revolución Francesa y sus momentos decisivos es uno de los rasgos principales del discurso soviético que tan aceptable resultó a sus admiradores franceses). No es posible concebir fácilmente que los escritores británicos clasificaran a quienes discrepaban con ellos de acuerdo con batallas políticas que se remontaban al reinado de Jorge III, ni tampoco cabe concebir a intelectuales españoles o italianos que invocasen las guerras napoleónicas o los debates del Risorgimento en defensa de sus propias preferencias éticas. Sin embargo, al zaherir a Albert Camus por la publicación de *El hombre rebelde*, Sartre recurrió de manera harto natural a la acusación

de que su antiguo colega «había hecho su termidor particular»[17].

Termidor, en el léxico de la historiografía francesa, puso fin al terror jacobino, y fue el mito de aquel momento el que realmente dominó y distorsionó el intercambio intelectual. El terror como idea, el terror como método, el terror como lamentable necesidad, el terror como metáfora, el terror en todas las formas y perfiles impregnó del todo la conciencia intelectual[18]. El terror también fue parte integral de una imagen de los procesos sociales más amplia, que la Revolución legó al pensamiento moderno francés, a saber, la idea de que todo cambio real se produce y sólo se puede producir a resultas de una ruptura única y tajante. Todo lo que no llegara a ser esa ruptura resultaba inadecuado y, por tanto, fraudulento. Esta obsesión por la Revolución desfiguró la vida intelectual francesa de dos maneras. Introdujo una actitud permisiva ante posiciones extremistas de toda clase y dio rehenes a las formas más radicales del historicismo, especialmente los que absolvían a los individuos de toda responsabilidad moral privada, de cara a la era en la que la historia los había situado. Tal vez por esta razón los franceses fueron tan vulnerables a los encantos del pensamiento alemán. A fin de cuentas, como señaló Elio Vittorini en 1957, la intelectualidad francesa era en su totalidad absolutamente impermeable a cualquier influencia o idea extranjera, y así había sido desde 1815[19]. La única excepción era la voluntad, a menudo señalada, de importar y adoptar las formas más radicales del pensamiento romántico alemán y poskantiano. Vittorini no ofrece una explicación de esto, aunque tal vez no resulte tan misterioso. Los franceses carecían (y aún carecen) de una teoría de sus prácticas historicistas. El sesgo general de la filosofía francesa desde comienzos del siglo XVIII ha discurrido por direcciones claramente reñidas con la trayectoria del pensamiento social francés, por no hablar de la propia historia de Francia. En estas circunstancias, el pensamiento alemán, de Hegel a Heidegger, ha resultado sumamente útil. Al fin y al cabo, como ya señalara Heine en 1831, «nuestra filosofía alemana no es sino el sueño de la Revolución Francesa».

La retórica del «terror» podría haberse creído agotada y despojada de todo valor después de 1945, una vez que la comunidad nacional había experimentado un terror real y reciente en sus carnes. Ciertamente, el lenguaje violento y la agresiva admiración por la acción y la muerte que tanto distorsionaron los intercambios intelectuales de los años treinta no llegaron a

recuperar las formas de antaño, si bien las metáforas y analogías históricas revivieron y se renovaron con la visión que surgió en la posguerra de la revolución y la transformación social, además de verse reforzadas por las aspiraciones comunistas sobre la herencia del jacobinismo. Por si fuera poco, después de 1945 el terror pasó a ser algo que era posible respaldar con absoluto entusiasmo, porque se perpetraba en otros pueblos y a expensas de ellos, en países lejanos, de los que poco se sabía. La insistencia en que la ocupación había conculcado la importancia de la historia dio a esto una postura aún más central, de modo que, si acaso, la Revolución Francesa pasó a considerarse, en tanto espíritu igualador en lo moral, instrumento de medición de las decisiones, elecciones y juicios, con lo cual adquirió renovada importancia. En una cultura política que adolecía de una dolorosa falta de unidad, de puntos de referencia comunes, el gran levantamiento de 1789-1793 suplió el factor de cohesión social e ideológica que se encontraba en tierras más estables, con el resultado de que lo que unía a los franceses era precisamente el acuerdo en torno a lo que les dividía. Fue nada menos que Emmanuel Mounier, en uno de sus momentos de lucidez, quien captó a la perfección las implicaciones de esta herencia en la vida intelectual francesa: nosotros los franceses, escribió en 1944, estamos bien dotados de «costumbres privadas» (*des moeurs privés*), pero (al contrario que los ingleses) carecemos de manera flagrante de costumbres políticas comparables. A resultas de ello, oscilamos indefinidamente entre la pusilanimidad, la vacilación y el extremismo fanático y sobreexcitado[20].

Hasta ahí la *longue durée*. De idéntica importancia en la configuración de las actitudes modernas fue la situación en la que se hallaron los franceses tras la liberación. La nación estaba sumida en una depresión colectiva, dividida por el remordimiento y el resentimiento ante el recuerdo de 1940. La propia «retirada de la historia»[21] en el ámbito nacional que se produjo en Francia durante los cuatro años de la ocupación no sólo dio lugar a una necesidad apremiante de volver a ser parte de la historia y de estar en el centro de los acontecimientos, sino también a una especial vulnerabilidad ante aquellos cuyos éxitos y logros durante la guerra les habían puesto realmente en la vanguardia política y moral. Así pues, fue el mismo síndrome que produjo el resentimiento frente a los norteamericanos conquistadores y que aseguró una admiración casi incondicional por los rusos y sus camaradas comunistas

locales. El único papel activo que le quedaba a Francia, al parecer, consistía en resistir a la tentación de ser anticomunista y en negarse a recibir los beneficios de toda colaboración con los angloamericanos.

En la raíz de todo ello se hallaba un hondo sentimiento colectivo de inferioridad, configurado con demasiada facilidad en un muy agresivo «nacionalismo de humillación», según palabras de Alfred Grosser. Aquí se daba una curiosa continuidad de sentimiento entre Vichy y la IV República, con un muy generalizado resentimiento ante los «angloamericanos» por haber dejado que Francia sobrellevase una vez más la carga de una guerra continental, mientras ellos se limitaron a llegar para cosechar los beneficios. Los angloamericanos, al sentir de François Mauriac, casi con toda certeza dejarían Francia en la estacada, como ya habían hecho en 1919. Ésta era su opinión en 1946, y la retomó en 1951, al señalar que durante y después de la liberación los norteamericanos y los británicos habían tratado su país como a «un pariente pobre», aprovechándose de su achacosa situación para despojarlo de sus últimos activos (tenía en la mente el trato que dieron los británicos a los franceses en Siria). No es de extrañar, concluyó, que algunos de nosotros soñásemos con un acercamiento con Moscú[22]. Mauriac se hacía eco de un amplio sentimiento. Cuando quedó claro el grado hasta el cual era Francia un país dependiente tanto en lo económico como en lo estratégico, después de 1946, varios sondeos de opinión ilustraron con toda claridad las emociones generadas por esta situación: a pesar de la generalizada admiración por los norteamericanos, por ser «jóvenes, ricos y poderosos», los franceses se sentían cada vez más incómodos con lo que percibían como una actitud dominante entre esos mismos norteamericanos ante sus socios europeos[23]. Dicho con palabras de Mounier, la libertad y la independencia de Francia eran realmente frágiles, por depender de «las reliquias parlamentarias y de los paquetes norteamericanos»[24].

Esta amargura era universal, por haber sido tan dura la caída. ¿Qué es lo que significa ahora ser francés?, se preguntó Étiemble en agosto de 1946, para responder así: «Visto desde cierta distancia, somos sólo cuarenta millones de perdedores»[25]. El hecho de que fueran los aliados occidentales los que habían rescatado a Francia de las garras del nazismo sólo empeoraba las cosas. A pesar del heroísmo de la resistencia y de los esfuerzos del general Leclerc, los franceses se sentían doblemente humillados en 1944, tanto como en 1940. Sartre fue uno de los primeros en darse cuenta de esto, al describir

poco después la liberación de Francia: «En el espacio de cinco años hemos adquirido un formidable complejo de inferioridad». En efecto, el auge de Sartre coincidió precisamente con el eclipse de Francia, lo cual no deja de contener cierta elegancia, ya que Sartre no era más que el filósofo de su propia inferioridad, en calidad de intelectual y en calidad de hombre, por lo cual era verdaderamente el pensador más apropiado para hablar en nombre de una nación cuya situación emocional representaba de manera fidelísima en su acomplexada y contrariada personalidad[26].

Esta situación encontró expresión en varias formas distintivas e interrelacionadas. De ellas, la más importante fue el temor, expresado con frecuencia, de un declive que llevase al país al estatus de nación de tercera clase. Al igual que a resultas de la I Guerra Mundial, los franceses se encontraban desgarrados por sentimientos en conflicto: por una parte, el deseo de volver a la normalidad, de hacer como si las cosas fueran igual que antes; por otra, la apreciación silenciosa de que las cosas nunca podrían volver a ser igual que antes. Durante unos cuantos años, después de 1918, los franceses pudieron consolarse de su ilusoria hegemonía en el continente europeo y de su aparente inmunidad a toda crisis económica que afectara a sus vecinos. Una fantasía semejante era imposible en los años cuarenta. En palabras de François Mitterrand, «mi sensación de pertenecer a una gran nación... estaba herida. Sobreviví a 1940: no hace falta decir nada más»[27]. En contraste con el ánimo prevaleciente en los años de entreguerras, los franceses no se hacían la menor ilusión respecto de su situación: mientras que en las vertiginosas semanas de la liberación, en septiembre de 1944, el 64 por ciento de los consultados en todo el país pensaba que Francia había recobrado su lugar entre las «grandes potencias», en 1949 eran menos del 37 por ciento los que así lo creían. La élite militar y política era igual de realista (en acusado contraste con sus ilusorios y culposos engaños de una década antes), razón por la cual estaban deseosos, después de 1947, de comprometer al país en diversas alianzas estratégicas y económicas en las que no iba a desempeñar el papel principal[28].

Las alternativas parecían realmente deprimentes. Los escritores, los generales, los políticos y los economistas se lanzaron unos sobre otros a lo largo de los años cuarenta para plantear lúgubres descripciones del futuro disminuido que aguardaba a Francia, y cada uno eligió una metáfora geográfica según sus propios prejuicios. François Mauriac agonizaba al

pensar en una Francia reducida a la insignificancia, «una Francia sentada en silencio, entre Honduras y la República de San Marino»[\[29\]](#); Edmond Michelet, ministro del Ejército en 1945, trató de lograr una ampliación del presupuesto en materia de defensa avisando a sus colegas de las consecuencias que tendría un gasto inadecuado en armamento y material: «Hemos de tener cuidado y no convertirnos en Montenegro». Dos años después, Jean Monnet defendió una rápida modernización económica sin la cual, advirtió a René Mayer, «nos convertiremos en España»[\[30\]](#). Pero la modernización era casi tan aterradora como el declive. Las mismas personas que anunciaron a voz en grito la defunción inminente de Francia fueron a menudo las que rechazaban toda propuesta práctica de cambio. Lo que Julien Gracq llamó «el ánimo del “no”» volvió a ser un aspecto de Jean-Paul Sartre que reflejaba fielmente un rechazo colectivo más amplio a la hora de imaginar el futuro. El problema de cualquier proyecto para rehacer Francia según las líneas que dictase la eficacia o la reestructuración era en parte que tales proyectos apestaban a Vichy (al menos en su primera encarnación, tecnócrata), pero más aún que implicasen necesariamente una cierta simpatía por lo moderno y lo extranjero, por el modo de hacer las cosas al estilo norteamericano. En una cultura que ya padecía una profunda inseguridad, que ya estaba baquetada por cambios sobre los que no tenía ningún control ni en el interior ni en el extranjero, tales propuestas se rechazaron de manera instintiva. El recelo que tenía Simone de Beauvoir acerca de Mèndes-France, el famoso estallido de indignación de Roger Vailland ante las iniquidades del enfriamiento, no eran sino síntomas de una intranquilidad más profunda.

De ahí los reiterados ensalmos en elogio de la neutralidad. Aunque los argumentos políticos favorables a la neutralidad durante la Guerra Fría fueran de inspiración sobre todo izquierdista, el deseo general de la nación, de no estar en deuda con ninguno de los dos bandos, fue, al menos en principio, común a la izquierda y a la derecha (De Gaulle es tan sólo el ejemplo más famoso por el bando conservador). La derecha sentía un claro desagrado ante los norteamericanos, al menos idéntico al de la izquierda, y el deseo de hallar una base a partir de la cual se pudiera reafirmar la independencia de Francia y darle una identidad internacional no fue de ningún modo un sentimiento privativo de los progresistas. Inicialmente, entre 1944 y 1948, los franceses se esforzaron por crearse un espacio propio entre la Unión Soviética y Estados Unidos, con la esperanza incluso de ser una especie de puente que uniese a los

antiguos aliados de la guerra, al tiempo que se mantenía distante de ambos. Autores como Mauriac no fueron capaces de aceptar la idea de que, atrapada entre dos imperios, Francia no seguiría siendo «la nación cuyas decisiones definieron el significado espiritual de un conflicto»[\[31\]](#). Políticos como Bidault y De Gaulle, por una parte, y Mollet y Blum, por la otra, estuvieron unidos en este deseo de recuperar para Francia un espacio de decisión y de influencia, objetivo primordial del trabajo diplomático francés durante estos años. Las constricciones económicas, las realidades militares, los desacuerdos entre las superpotencias después de las fracasadas reuniones de 1947 supusieron que la neutralidad de Francia fuera una aspiración irreal, como Schuman y Bidault entendieron pronto. No obstante, durante todo el tiempo que fue posible, hombres como Blum procuraron prevenir lo inevitable; véase su discurso en el Velódromo de Invierno en octubre de 1947, en el que sostuvo que Francia buscaba instintiva y naturalmente rehuir toda asociación con un bando u otro: «El pueblo francés desea seguir siendo el que es». Como es natural, los comunistas aprovecharon este deseo de autonomía nacional e insistieron en que el mayor interés de la Unión Soviética en la posguerra era defender la independencia y la seguridad de todas las naciones de Europa, aunque en este caso no pecaran forzosamente de cinismo. Thorez, en el XI Congreso de su partido, en junio de 1947, afirmó con vehemencia la necesidad de evitar la posibilidad de verse obligado a elegir entre dos bandos; al igual que muchos comunistas franceses, se sintió muy a sus anchas cuando tuvo que defender la aspiración francesa a la independencia nacional[\[32\]](#).

Más que ningún otro sector, fueron sobre todo los intelectuales no alineados los que deseaban la neutralidad. Mucho después de que los comunistas, por una parte, y los socialistas, los miembros del Movimiento Republicano Popular (MRP) y casi todos los gaullistas, por otra, hubieran renunciado a una Francia neutral e independiente, y cuando muchos pensaban en cambio en garantizar el futuro de Francia por medio de la cooperación intraeuropea, algunos periodistas progresistas seguían defendiendo la neutralidad. Claude Bourdet, como ya hemos visto, estuvo en la vanguardia de tales esfuerzos, seguido muy de cerca por Mounier y sus colegas de *Esprit*. En fecha bastante avanzada, en 1950, Mounier aún negaba la necesidad de elegir entre Estados Unidos y la Unión Soviética. Ambas eran opciones belicosas y peligrosas, insistía; Estados Unidos, por su propia naturaleza, la Unión Soviética, por sus

actuaciones recientes, aunque él seguía siendo optimista sobre el futuro de ésta. En el caso de Francia no sólo era posible una tercera vía, sino que era la única fórmula aceptable, como también lo era para la Europa cuyos intereses Francia compartía y representaba[33]. Este anhelo de una tercera vía tenía una fuente inconfundible: en el fondo de sus corazones, los pensadores franceses aspiraban a evitar la elección de un bando no ya porque hallasen algo insatisfactorio en ambas alternativas, sino porque ya se habían identificado, ya habían optado por permanecer en su propio bando, que no era otro que Francia.

Ahora bien, si Francia se hallaba tan reducida, y su recién descubierta inferioridad estaba en el fondo de la situación de posguerra, ¿cómo era posible que «Francia» fuera un objeto de veneración, la medida de todo propósito intelectual? Como señaló entonces Raymond Aron, «Francia, en su prosternación, ya no satisface el apetito de grandeza que tienen»[34]. Y sin embargo se hacía hincapié casi a la desesperada en el papel especial que Francia y su cultura debían desempeñar entonces, hincapié que tiene un sentido harto curioso: el reducido papel de Francia en el mundo real de ninguna manera inhibió la exigencia de que había algo universal en la nación, su experiencia, su papel. Haciéndose eco de la confianza decimonónica de un Duruy o de un Lavisse, la élite cultural francesa ratificó el lugar especial que correspondía a su nación, y reiteró la misión especial de Francia, centro moral del mundo, incluso a medida que el país mismo se esforzaba por ponerse al día, cuando menos lo justo para ser una potencia de segunda fila. Así, dijo François Mauriac:

En ningún momento de la historia ha sido esta gran nación, ahora tan empedauecida, tan consciente de su vocación. Lo que aún quede de humanidad en las relaciones entre los pueblos es lo que Francia encarna, lo que bien conoce.

Lo escribió en diciembre de 1945. Tres años después, Mauriac no cambió de melodía. En contraste con Gran Bretaña, escribió, Francia tenía «una visión imparcial y desinteresada del mundo»[35].

En una vena parecida, André Siegfried, que escribía para el público norteamericano, informó a sus lectores de que el francés es natural e instintivamente universal en su planteamiento, «pasa por encima de los estrechos límites de los prejuicios raciales o nacionales y alcanza sin mayor

esfuerzo [*sic*] una concepción humanista e internacional del hombre». Para el lector de 1991, norteamericano o francés, esto no deja de ser un tanto gracioso, prueba de ese «desdichado autoengaño» en el que algunos franceses han sobresalido. Denota la espléndida confianza que tenía en sí mismo el francés culto, el sentido de que *somos* «la civilización», que empezó a fracturarse en los años treinta, pero cuyo verdadero declive aún estaba por llegar. Fue lo que posibilitó a los hombres y mujeres de aquel momento la expresión de afirmaciones bastante pasmosas en nombre de Francia y de «lo francés», justo en el momento de mayores dudas de la nación respecto de sí misma[36]. De todas estas afirmaciones son cuatro las que sobresalen. La primera, que Francia era y seguía siendo la capital natural de la humanidad. La segunda, que la civilización francesa era «naturalmente» superior a las demás. La tercera, consecuencia de las dos anteriores, que Francia era un ejemplo y un modelo para todos. La cuarta, que la historia de Francia y su papel la señalaban como nación «elegida» en un sentido casi místico.

En su clásica *Histoire de la France (cours moyen)*, Lavissee termina de este modo: «Francia es la más libre, la más justa, la más humana de las patrias»[37]. Dos generaciones después, tras la estela de un desastre nacional aún peor que el que había dado forma a la propia generación de Lavissee, François Mauriac se hizo eco de estos sentimientos de un modo casi literal: «Nuestro país es el más humanista por antonomasia; [...] nuestros moralistas han llevado a la perfección la ciencia del hombre que es válida para todos, cristianos y ateos por igual». Mauriac, sin embargo, es un testigo incómodo, ya que proclamó sus dudas y autocríticas con cierta asiduidad. Una semana después de escribir el pasaje citado, reclamó que nadie cediese con demasiada rapidez a la «peligrosa felicidad» de contemplar una visión intemporal de Francia. Siegfried, por el contrario, nunca tuvo tales dudas. En la obra antes citada, anunció sin reparos que «cualquier pensamiento, filtrado a través del espíritu francés, recibe de forma natural claridad y orden». Sin duda habría estado de acuerdo con el editorialista de *Le Monde* que declaró, en febrero de 1945, que Francia es y será siempre la vanguardia del progreso humano[38].

Si Francia era la capital de la humanidad, depositaria de los valores que todos los hombres pueden compartir, de ello se deduce que Francia era en cierto modo culturalmente superior a otras naciones, y sus valores algo más que meramente parroquianos, y su experiencia, sin duda especial. Ésta era la

segunda afirmación, que resuena en muchos de los escritos de posguerra. El hincapié en las virtudes especiales del gusto y del refinamiento intelectual que adornaban la nación ayudó a compensar la pérdida de poder y la visible hegemonía de los norteamericanos. En el irónico comentario que hizo Crozier en 1953, «es posible que seamos una *malaise*, desde luego, pero otras naciones pecan de una ridícula falta de sofisticación, y es tan poco lo que saben del bien vivir, que siempre se podrá reflexionar y concluir que somos los que han tenido suerte». Como iba a escribir Mauriac pocos años después (pero sin la menor intención irónica), Estados Unidos padece «un exceso en todo lo que cuenta, que es lo más ajeno que hay a nuestro espíritu». Al igual que Malraux, se burló de la cultura meramente «mercantil» de los norteamericanos; aquí, sin embargo, está en liza no la inferioridad de los norteamericanos, sino el estatus naturalmente privilegiado de los franceses. Al igual que Julien Benda al proponer una lengua europea común, dio por sentado que habría de ser el francés. A fin de cuentas, según Jacques Chardonne, «sólo el francés sabe lo que es la prosa»[\[39\]](#).

En tercer lugar, según esta perspectiva, Francia era algo más que un caso especial y privilegiado de la humanidad: era el ejemplo mismo del que todos los demás podían obtener esperanza. Francia, creía Mauriac, salvaría lo que quedaba de Europa del círculo infernal de la tecnología y la destrucción (Heidegger, cómo no, había albergado fugazmente esas mismas esperanzas respecto de la Alemania nazi). Si Francia no cumpliera esta misión, si fracasara «la más humana de las tierras», «ese día la humanidad habrá ingresado de veras en la época de la carcoma». Esta curiosa proyección sobre Francia de toda suerte de esperanzas apocalípticas da a entender que en Mauriac se percibe un eco inconfundible del galicanismo que dio forma al pensamiento de sus ancestros: la suya es una nación de algún modo transustanciada, un objeto de fe y de veneración por derecho propio. Camus pensaba en líneas similares en 1947, aunque por motivos distintos y en términos no tan apocalípticos: «Francia, hoy, carece de los recursos que su capacidad posee [...]. Ésta es una oportunidad [...]. Nuestro país aún puede ser un ejemplo». Por todos lados se daba un común acuerdo en que Francia (y, por tanto, los pensadores franceses) tenía una vocación histórica única e irrepetible, un deber especial con otras naciones de menor entidad: enseñarlas a vivir. Por estos motivos, Francia jamás debería darse por contenta con su mera supervivencia, escribió Albert Bayet: «Entendamos que una Francia que

fuera tan sólo cauta, por muy próspera que fuese a la manera burguesa, cesaría a sus ojos y a los de los demás de ser verdaderamente Francia»[40].

Otras naciones, podría pensarse, tenían en 1945 mayores motivos de preocupación que sopesar si Francia estaría dispuesta o no a seguir dando ejemplo, aun cuando los intelectuales franceses sin duda acertaron al creer en el lugar especial que ocupaba Francia dentro de la cultura occidental. Pero ni Mauriac ni Bayet ni Camus, y ni siquiera Siegfried, se dirigían en realidad a la humanidad en general, sino que hablaban para otros franceses por medio de la humanidad en su conjunto. Esto es algo que se percibe con toda claridad en la cuarta de las afirmaciones que se hallan a lo largo de estos años, la sugerencia de que Francia era la nación elegida en un sentido muy particular. Se trata de la idea de que Francia era en cierto modo una especie de víctima sacrificial cuyo sufrimiento tenía pleno sentido por ser el precio que había que pagar a cambio de la regeneración de Europa. Una vez más, quien se hallase fuera de todo esto podría considerarlo absolutamente inadecuado: si hemos de buscar «naciones sacrificadas», Polonia, Yugoslavia, las repúblicas bálticas e incluso España, junto con etnias como los judíos o los gitanos, tendrían más derecho que Francia por encontrarse muy por delante de ella en la cola para conseguir el estatus de víctima privilegiada. Pero ninguna de ellas, ni siquiera España, puede jactarse de ser una nación «grande» o «histórica», y es esta realidad, la combinación de la importancia de Francia en el pasado y su triste situación en el presente, la que dio tanto atractivo a la imagen del sacrificio y del sufrimiento. Saint-Exupéry captó esta percepción ya en 1941, al señalar que «Francia ha cumplido su papel. Consistía en ofrecerse a la destrucción y en quedar envuelta por un tiempo en el silencio»[41]. La idea de que Francia hubiera de redimirse por medio del sufrimiento estuvo muy extendida entre los miembros de la comunidad de Uriage, que compartían estas fantasías místicas con muchos integrantes del entorno de Pétain. Incluso después de la guerra, y de nuevo en un gesto a la xenofobia derrotista de los años de la ocupación, un periodista y columnista de ecos de sociedad como Jean Galtier-Boissière se erigió en portavoz de muchos al comparar caprichosamente a Francia con un señuelo humano colgado ante el cocodrilo alemán por obra de sus aliados: «Pero esta vez la verdad es que por poco nos devoran, y los cazadores se tomaron su tiempo en sacarnos de las fauces del monstruo»[42].

Francia, así pues, era especial, privilegiada, superior; era ejemplo, era víctima. Pero al mismo tiempo, como nos recuerda Aron, la Francia posterior

a 1945 era sin ningún género de dudas un escenario inapropiado para el intelectual ambicioso. De ese modo, el instinto chovinista de la intelectualidad nacional emigró, sin ser consciente del todo, al lado de otra nación distinta, cuyo Estado parecía vehículo digno de sus propias aspiraciones de adquirir significado universal, y cuya ideología hacía de ella la heredera de la antigua trascendencia de Francia. Al defender a la Unión Soviética, el intelectual burgués francés superó su propia irrelevancia provinciana y volvió a hablar por la historia y con la historia, sin tener que hacer más que algún ajuste superficial de la propia lengua y de sus presuposiciones. Convertido de nuevo en pensador universal, el intelectual se vio libre de las constricciones de la verdadera historia de Francia, aun cuando fuera la misma historia (Sartre *dixit*) que había traído consigo esta conciencia nueva. El hiperracionalismo del sistema soviético, la alianza de filosofía y Estado en su forma más elevada, ejercieron así una fascinación magnética sobre una comunidad intelectual familiarizada con tales relaciones en el seno de su propia cultura. La superioridad cultural y el chovinismo parroquiano que suenan tan anacrónicos y provincianos en los escritos de Mauriac en esta época podían sonar frescos, además de radicales e internacionalistas, en las páginas de *Esprit* o de *Les Temps Modernes* cuando se aplicasen a las exigencias de la Unión Soviética. En breve, el complejo de los motivos que llevaron a los intelectuales de la Francia de posguerra a reiterar y enfatizar una y mil veces el lugar especial de su nación no sólo ilustra el ánimo sensible e inseguro de la época, sino que también propone una clave con la cual, sobre todo en estos años, los intelectuales franceses pudieron mirar con tanta benevolencia el lenguaje tan similar que se empleó en nombre de la Unión Soviética.

¿Y el resto de Europa? ¿Eran los franceses únicos? De ser así, ¿en qué sentido lo eran? En cierto modo, las actitudes y «posturas» de los intelectuales franceses eran compartidas por intelectuales de otros países precisamente por la constante importancia de París en tanto punto de referencia cultural. El existencialismo y sus accesorios políticos eran populares en Latinoamérica, por ejemplo, precisamente porque estaban de moda en París, tal como a Lacan y a Derrida se les rinde pleitesía entre los estudiosos norteamericanos de hoy sobre todo por la errónea suposición de que son importantes en Francia[43]. Todo el mundo sabía que los debates entre los intelectuales parisienses eran mera cuestión de moda. Al igual que Jacob Burckhardt un siglo antes,

entendían que, «tras un par de semanas, hasta los libros más ingeniosos se abandonan en París»[44]. Pero también el *new look* de la época fue una mera moda. Y ésa no era razón para no adoptar tales innovaciones. Lo que en París era en cierta medida producto del puro azar recibía en cambio en el extranjero una gran carga de significado sólo por su procedencia parisiense. Visto desde dentro, el papel de las diversas publicaciones nuevas y renovadas, y la prominencia de sus jóvenes directores y colaboradores, fue simplemente un producto de la guerra y de la transferencia insólitamente veloz de la autoridad intelectual a una nueva generación. Incluso Simone de Beauvoir, poco o nada dada a la modestia, reconoce en sus memorias que lo que de lejos parecían tremendas polémicas intelectuales, eran a menudo simples riñas de familia entre íntimos, desproporcionadamente exageradas por los que no estaban al tanto[45].

Asimismo, algunas de las anteriores observaciones en torno a la Francia de posguerra se pueden aplicar, *mutatis mutandis*, a Europa en general. La conciencia cada vez mayor de que Europa no era ya la única potencia, y de que ni siquiera era la principal en los asuntos del mundo, fue un tema común en los escritos políticos europeos de los años treinta, que se vio naturalmente reforzado por la experiencia y el resultado de la guerra mundial. Los comentarios acerca de Francia y de las actitudes de los franceses en este sentido se pueden aplicar a la sensibilidad europea en conjunto. Del mismo modo, las experiencias específicas de Francia en la posguerra tuvieron réplicas parciales en no pocos países. La retribución e incluso el *résistantialisme* marcan la experiencia de posguerra en Checoslovaquia, Bélgica y Noruega, entre otros lugares; y en Noruega (como en Holanda y Dinamarca) se aprobaron leyes retroactivas contra el colaboracionismo, llamativamente similares a las promulgadas por los franceses. Los partidos comunistas de todos los países aprovecharon sentimientos locales análogos a los desplegados por los progresistas franceses, y en todas partes se hicieron pronunciamientos ignorantes, hipócritas o sencillamente idiotas, como ya se ha señalado. Un análisis más atento revela sin embargo algunas sutiles variaciones. Así como los intelectuales británicos de los años treinta a menudo habían imitado a sus colegas franceses, y una minoría significativa de la élite de Oxford y Cambridge en los años de entreguerras se alineó con el Partido Comunista, después de 1945 los escritores y artistas que defendieron o prestaron apoyo a las prácticas estalinistas fueron muy pocos y marginales. En

contraste con Francia, no hubo nada en la experiencia de la II Guerra Mundial en Gran Bretaña que pudiera revivir la gran causa de los años treinta. Es cierto que en Gran Bretaña, como en Italia, el calibre de los intelectuales que de hecho se adhirieron al partido fue superior al de los franceses, aunque su número fue insignificante, tal como lo era el propio Partido Comunista en Gran Bretaña, que nunca pasó de ser una minúscula minoría de la izquierda. Dentro de la izquierda no comunista, los defensores del comunismo, como Konnie Zilliacus o John Platts-Mills, fueron expulsados del Partido Laborista y hallaron muy poco respaldo entre la intelectualidad progresista. En Gran Bretaña, el sentimiento antiamericano era intenso, desde luego[46], aunque quedaba contrarrestado por el entusiasmo de todo lo británico, en especial después de 1950, y no por el apoyo al bloque soviético. En resumidas cuentas, la intelectualidad inglesa, carente de la experiencia reciente y de la conciencia alterada de los franceses, tenía menos razones para alejarse de sus preocupaciones locales. Por ser justos, nunca habían sido demasiado cosmopolitas, de modo que apenas cambió nada.

Curiosamente, los intelectuales de la Europa del Este presentan una comparación mejor. Al igual que sus colegas franceses, pero por razones diferentes, habían asumido desde tiempo atrás la responsabilidad de la nación, y eran portavoces de la cultura, la identidad y el alma de sus tierras. La intelectualidad checa en particular encarnó a escala menor muchos de los rasgos históricamente asociados a los franceses. Havlíček, Palacky, Masaryk, Patocka y, más recientemente, Havel, han sido investidos por sus compatriotas con una función muy especial: eran la fuente del conocimiento que de sí misma tuviera la joven nación; eran sus representantes, su «significado» en un escenario europeo más amplio. Lo mismo cabe decir, a grandes rasgos, de la intelectualidad de la mayoría de las naciones más recientes y más pequeñas de Europa, donde los papeles de Montaigne, Racine, Descartes, Voltaire, Victor Hugo, Jules Ferry, Jaurès, Péguy, e incluso Maurras, a menudo tuvieron que ser desempeñados por una sola persona, sucesivamente o, a veces, de golpe. Lo que diferencia a los checos, y lo que los hace más interesantes de cara a nuestros propósitos, es su ambivalencia en la posguerra, su sensación tanto antes como sobre todo después de 1948 de las ambigüedades morales del pasado reciente de su país y de su propio lugar en ese pasado. El pacto de Múnich, la colaboración durante la guerra con los ocupantes alemanes (con ciertas excepciones infames, los alemanes trataron las regiones industriales de

Bohemia y Moravia bastante bien, al menos por comparación con la conducta que tuvieron en la vecina Polonia o en Rusia), las actitudes ambivalentes hacia el comunismo de los políticos e intelectuales progresistas de posguerra, la purga y retribución y la expulsión de los alemanes de los Sudetes en 1946, el entusiasmo inicial por el golpe comunista, son momentos que daban a la memoria reciente de Checoslovaquia un cariz problemático de un modo muy similar a la perturbación que para Francia suponían Vichy y la resistencia. A cambio del «síndrome de Vichy», los checos tenían el «síndrome de Múnich»; a cambio del *résistantialisme* exagerado y de las purgas entusiastas en exceso, los checos tenían lo mismo. Más que ninguna otra nación, con la excepción de Francia e Italia, los checos de toda clase y condición, pero los intelectuales en especial, acogieron con los brazos abiertos a los rusos, a los comunistas y las promesas de la revolución[47].

Dicho esto, la analogía, aunque sea reveladora, tiene sus limitaciones. Ciertamente, los pensadores checos también estaban desilusionados con la «democracia burguesa» y con el recuerdo de su fracaso anterior a la guerra. Al igual que Milan Simecka, muchos de ellos podrían haber dicho que lo conocían sobre todo por la literatura y lo consideraban algo estúpido, bárbaro y acabado[48]. Sin embargo, la intelectualidad checa iba a tener experiencia del heredero totalitario que sucedió al liberalismo en su propia tierra: resistencia, compromiso, colaboración, violencia, cobardía moral, etcétera, iban a ser categorías vividas en carne propia y en relación con el comunismo. En Francia, una vez terminada la guerra, todas éstas pasaron a ser abstracciones o metáforas que justificasen el apoyo de actuaciones e ideas que se practicaban a expensas de los otros y en lugares lejanos. Así, aun cuando podamos decir que la historia de la vida literaria e intelectual reciente en Checoslovaquia no sugiere ni mucho menos que hubiera nada intrínsecamente único en el espectro de los comportamientos que se asocian a los intelectuales franceses, en la práctica, las distintas circunstancias de posguerra en ambas culturas hacen que la referencia sea un tanto opaca. Por último, si bien es cierto que la propia insignificancia de su base nacional y el carácter minoritario de su lengua e historia dieron a los intelectuales checos un marcado cosmopolitismo y una gran universalidad en sus aspiraciones, el mero significado central que tiene Francia en la historia y en la cultura universales distorsiona toda comparación. Si echamos una mirada de pasada a la historia checa, nos damos cuenta de que muchas de las actitudes y defectos

atribuidos a los franceses se hallaban sin duda extendidos por Europa; ahora bien, para ir más allá es necesario mirar hacia otro lugar. Una comparación más estrecha y tal vez más reveladora sea la de Italia.

De entrada, son asombrosas las similitudes que existen entre la cultura de posguerra en Francia y en Italia. Todos los debates y problemas, todas las hipocresías y deshonestidades asociadas con el pasado reciente de Francia y con el tratamiento oficial de ese pasado, tienen equivalente casi exacto en la experiencia italiana, desde las purgas incompletas en la posguerra hasta los recientes debates sobre el extremo y la naturaleza de la resistencia durante la liberación de Italia del fascismo. Las mismas exageraciones y distorsiones en ambos bandos del debate, los mismos motivos personales y políticos se hallan en el corazón de estos dilemas nacionales en ambos países. También los intelectuales italianos experimentaron un alejamiento del marxismo a finales de los años setenta, y generaron, por vez primera en más de tres décadas, una discusión abierta y sincera sobre el sentido y el valor de la libertad y los derechos humanos. Por primera vez en treinta años, de acuerdo con un estudioso, estas cuestiones se pudieron discutir en Italia «sin ilusiones ni demagogia»[\[49\]](#).

Pero no sólo la memoria (y desmemoria) del pasado reciente es un problema común a uno y otro lado de los Alpes. La propia historia, aquello que se recuerda, es notablemente similar. También los italianos vivieron una era de gobierno autoritario, a resultas de lo cual se puso énfasis en el antifascismo y en un lenguaje que recalcase los conceptos de resistencia, compromiso, radicalismo, revolución y demás. Los comunistas italianos, como los franceses, podían afirmar legítimamente que habían desempeñado un papel capital en la lucha antifascista, lo cual les otorgaba una autoridad moral única entre muchos, sobre todo a la vista del elemento manifiestamente clerical que formaba el mayor partido de centroderecha. El breve gobierno de Parri, en 1945, propuso una purga a conciencia de los fascistas y sus partidarios como preludeo a la reconstrucción moral y material de la Italia de posguerra, pero el Gobierno cristianodemócrata del año siguiente dejó en suspenso los procesos judiciales de los fascistas y los colaboracionistas. En parte a resultas de ello, muchos intelectuales anteriormente adscritos al Partido de Acción de Parri se afiliaron al Partido Comunista como muestra de disgusto ante el naciente arreglo de posguerra. En resumen, los comunistas italianos, tal vez más incluso que en Francia, pasaron a ser los herederos residuales del sentimiento

antifascista, y pudieron aprovechar este tema para dar a entender (una vez más, igual que en Francia), que el anticomunismo equivalía punto por punto a una postura filofascista[50].

Además, Italia también fue liberada por la intervención extranjera (los ejércitos angloamericanos), y el sentimiento antifascista también iba a transformarse allí en un claro antiamericanismo con idéntica facilidad, al menos entre los intelectuales. Los comunistas —italianos, revolucionarios y proletarios— ejercieron una fascinación análoga a la de sus camaradas franceses, aprovechando la «necesidad de certezas» que tanto caracterizó el ambiente intelectual de los años de posguerra[51]. Su propio dogmatismo era para algunos una virtud; Alberto Moravia, en 1944, describió el comunismo como el heredero natural y propio del catolicismo, aunque la rigidez de la coalición anticomunista y la presencia en ella de antiguos fascistas inhibiera a muchos (incluidos hombres como Ignacio Silone y su grupo, reunido en torno a *La Critica Sociale*) de atacar abiertamente al Partido Comunista Italiano (PCI) y a sus aliados soviéticos. Si acaso, el ignominioso hundimiento de la Italia liberal, veinte años atrás, y la colaboración de la Monarquía y la Iglesia en el régimen de Mussolini, más el hecho de que el fascismo hubiera estado toda una generación en el poder, sumado a que el Partido Comunista afirmaba con verosimilitud que era la única organización que estuvo de continuo en la oposición, dieron al PCI un caché muy especial, que ni siquiera el PCF pudo alcanzar nunca[52].

La intelectualidad italiana de posguerra se vio así bajo una presión considerable a la hora de identificarse con la historia, los objetivos y el programa del movimiento comunista, y el PCI tuvo un éxito notable al asegurarse un auténtico apoyo entre los intelectuales, más que en Francia, y de un calibre claramente superior, tanto dentro como fuera del partido. Una razón de que así fuera es la naturaleza muy distinta que tenía la cúpula comunista en Italia. En contraste con Francia (o Gran Bretaña u otros países), el comunismo italiano estaba fundado y encabezado por personas cultas, que eran capaces de afrontar las preocupaciones de la intelectualidad nacional con su propio lenguaje. Los intelectuales italianos, así pues, no se vieron en la obligación de pedir disculpas con tanta insistencia, ante sí mismos y ante el mundo, por el comportamiento y los escritos de los comunistas del país. Pero no conviene exagerar esta diferencia. Al igual que el PCF, el PCI se vio obligado a seguir la línea de Moscú, en especial a partir del otoño de 1947, y el comunismo fue

tan ideológicamente monolítico en Italia como en cualquier otro país. Al margen de los compromisos que entrañase, la identificación con el movimiento comunista era en principio idéntica en Roma y en París.

Dicho esto, es preciso señalar que el contexto italiano era distinto en ciertos aspectos sutiles y sin embargo importantes. Cualquier ambivalencia que los intelectuales italianos pudieran sentir acerca del liberalismo se había disuelto por completo gracias a la dilatada experiencia del fascismo, que había tenido en Italia mayor duración que en cualquier otra parte de Europa. En cambio, en 1925 la intelectualidad progresista tenía poca o ninguna nostalgia por el sistema político derrotado de la Italia de Giolitti, mientras que en 1944 los términos de referencia se habían alterado. Había surgido una nueva generación para la cual, aun sin ser el liberalismo la solución, el fascismo, y únicamente el fascismo, era el enemigo, junto con sus aliados cobardes de las antiguas instituciones de la Monarquía, la Iglesia y la aristocracia. En segundo lugar, la intelectualidad italiana, aunque sin duda se contase historias autocomplacientes acerca del Risorgimento e incluso acerca de su propio significado dentro de la coalición antifascista, nunca albergó, en lo tocante a su identidad e importancia, las ilusiones ni las expectativas ni los intereses creados de los intelectuales franceses en torno a su pasado. Carecía, de entrada, de un único punto de encuentro: Turín, Milán, Florencia, Roma y Nápoles compitieron en un momento u otro por ser la capital cultural de la nación. Carecía de una única base institucional: la universidad italiana era geográfica y estructuralmente diversa, sin una jerarquía indiscutible de estatus o de función. Y carecía de un público común. Muchas de sus figuras más relevantes eran de la periferia geográfica —el sur, Venecia Friuli, las islas—, de modo que la vida intelectual en Italia nunca adquirió el aire hermético, autorreferencial e introvertido que distingue en gran medida la de los franceses.

En resumidas cuentas, todo esto viene a significar que la intelectualidad nacional de Italia no se impuso tareas y cargas a la manera de los franceses (o los rusos, los checos y los polacos). Por si fuera poco, sus preocupaciones estaban distintivamente reñidas con las de los franceses. La mayoría de los intelectuales italianos de mitad de siglo eran ex o neocroceanos, y estaban marcados por una tradición de filosofía idealista e historicista que se remontaba a Vico. Benedetto Croce no era un liberal, pero tampoco cayó en cultivar la clase de metafísica solipsista que configuró el pensamiento francés

en aquellos mismos años[53]. A partir de Croce y pasando por Gramsci, hasta llegar a la generación de posguerra de Della Volpe y sus colegas, la filosofía italiana, incluido el marxismo, estuvo dominada por la búsqueda del punto de apoyo de Arquímedes con el que fuera posible ahondar en el conocimiento de la condición humana y, al mismo tiempo, disponer de un terreno sólido para actuar con el fin de transformarla. La primera opción sartriana (*on s'engage et puis on regarde*) y la palabrería y el personalismo de Mounier y compañía no eran solución a esta clase de cuestiones, razón por la cual los intelectuales italianos se tomaron mucho más en serio el marxismo, incluso desde fuera del PCI[54].

Asimismo, los intelectuales italianos eran mucho más abiertos a la muy variada influencia extranjera (en éste y en otros sentidos, la historia intelectual de Italia y Francia son eco fiel de las características generales de la historia de ambos pueblos). El interés por otras culturas y por sus productos se refleja en el especial entusiasmo de los italianos por leer literatura traducida, lo cual supone que los lectores italianos dispusieron de mucho más material, sobre todo en las primeras décadas de la posguerra, que el asequible para los franceses. Aislados de todo por veinte años de fascismo, los jóvenes italianos estaban hambrientos de conocer las novedades y las tomas de postura del exterior, mientras que los franceses, en ese mismo momento, se centraban en sí mismos y reafirmaban su primacía cultural al margen de todo lo demás. Los italianos, que nunca habían sido capaces de afirmar un estatus universal semejante, no tenían ninguna sensación de pérdida. Incluso la tradición dominante, la de Croce, funcionaba en contra de todo provincianismo, ya que no sólo era parásita de las tradiciones de otros países, sino que además provocó a manera de reacción un intenso deseo entre los estudiosos italianos de aprender los distintos enfoques e intereses del momento, necesario para rehuir las constricciones del monopolio cultural local. En definitiva, la intelectualidad italiana, temerosa de caer en el provincianismo, miraba al extranjero como parte de una preocupación heredada. En esto tuvo la ayuda de ciertas peculiaridades del propio PCI.

La consecuencia más importante del alto nivel general de la cúpula del PCI fue la latitud más amplia que se permitió a los intelectuales llegados a la órbita del comunismo en Italia. Así, una publicación doctrinal como *Rinascita*, si bien seguía fielmente la línea soviética, permitía ocasionalmente que se publicase algún artículo disconforme, cosa impensable en ninguna de las

publicaciones partidistas de la Francia de entonces. Cuando François Fetjö publicó su estudio sobre las democracias populares, la prensa comunista francesa hizo caso omiso o bien lo condenó coléricamente, mientras que los reseñadores comunistas de Italia escribieron críticas más matizadas, sin recurrir nunca a las acusaciones de que Fetjö se hubiera sumado al club de Koestler, Rousset y Kravchenko, etcétera[55]. *Il Politecnico*, publicación dirigida por Elio Vittorini, que en algunos aspectos desarrolló una función equiparable a la de *Les Temps Modernes* a finales de los años cuarenta, aunque estuviera dirigido a un público más amplio, entabló una serie de debates abiertos con Togliatti y otros comunistas en torno a cuestiones que iban desde el realismo socialista a las «dos culturas», y más allá. Aun cuando la cúpula del PCF hubiera sido capaz de debatir con alguien como Merleau-Ponty, es impensable que hubiera accedido a hacerlo, y menos aún en la época de la Kominform[56].

Estas diferencias quedaron ilustradas durante la época del juicio contra Traicho Kostov, en diciembre de 1949. Los comunistas franceses y la prensa de los compañeros de viaje o bien ignoraron la breve y valerosa retractación de Kostov, o bien la explotaron para poner de relieve cuán libre y espontáneo había sido el juicio. Carmine de Lipsis, corresponsal de *Unità*, el diario del PCI, no sólo dio plena cuenta del incidente, sino que fue además una de las personas presentes que plantearon la cuestión en la conferencia de prensa posterior al proceso que tuvo lugar en Sofía, y que exigió una «aclaración» allí mismo[57]. Lo esencial no es que los comunistas italianos disintieran abiertamente de Moscú: no lo hicieron (no pudieron), y dentro del partido Togliatti ejercía una organización tan centralizada y rigurosa como la de Thorez. No obstante, sobre cuestiones menos propensas a inquietar la sensibilidad de sus aliados intelectuales progresistas, Togliatti se aseguró de que el PCI presentara una imagen consistentemente más llevadera. Uno de los factores fue su decisión (la *svolta di Salerno*) de encomendar a éste durante la posguerra la tarea de resistir al fascismo y de construir una democracia estable en Italia, en vez de dedicarse a preparar el camino de la revolución. En la práctica, ésta fue también la estrategia de posguerra de los comunistas franceses, aunque nunca se expresó con la misma claridad, de modo que estar relacionado con el PCF siempre fue lo mismo que estar alineado de algún modo con la revolución y frente a la «democracia burguesa». A los comunistas italianos, en cambio, se los podía considerar de manera verosímil como la

vanguardia del parlamentarismo democrático, de modo que ser aliado del PCI en la Italia de posguerra comportaba una serie de connotaciones claramente más moderadas. A resultas de todo ello, los intelectuales que fueron compañeros de viaje en Italia no se sintieron obligados a sostener los mismos absurdos que sus colegas de Francia; su «obrerismo» fue más matizado (aunque todavía audible), y su sentido de la abnegación fue mucho menos agudo en conjunto. Por estas razones, entre otras, el PCI no perdió de repente el favor de la intelectualidad ante las noticias de la invasión soviética de Hungría en 1956, y los intelectuales italianos tuvieron menos hechos que lamentar en años posteriores[58].

Una comparación con la situación de aquellos momentos en cualquier otro país sirve para aislar e ilustrar las circunstancias especiales de Francia. Los intelectuales franceses dijeron e hicieron en gran parte lo mismo que los intelectuales de otros países, pero sus pronunciamientos llevaban un peso adicional. Al margen de lo que dijeran, tendían a decirlo con más confianza y mayor frecuencia que en otros países; la forma ambiciosa y omnipresente con que los pensadores franceses se pronunciaban sobre el mundo prestaba a sus escritos una fuerza que brillaba por su ausencia en el trabajo más cohibido y provinciano de los intelectuales de otros lugares. En parte, esto se debió a que el estatus tradicional de los intelectuales dentro de Francia confería a sus declaraciones una mayor prominencia interna, aunque sobre todo fue resultado de la única e irrepetible situación que vivía Francia dentro de Europa. La situación de por sí privilegiada de los franceses en la historia cultural europea se exageró temporalmente después de 1945 por la total ausencia de cualquier autoridad intelectual o artística que en otro país pudiera hacer las veces de contrapeso. Alemania estaba eclipsada, Rusia y la Europa del Este tenían una vida cultural devastada, España se encontraba aislada por el régimen del general Franco. Gran Bretaña era un país tan marginal como nunca lo había sido antes con respecto a los debates intelectuales europeos, e Italia estaba absorta en su propia lucha por recobrase tras una generación de fascismo. A pesar del declive, Francia tuvo una importancia paradójicamente mayor, en proporción a las naciones que la rodeaban, que en cualquier otro momento posterior a 1815. Su intelectualidad fue, por consiguiente, dominante en la vida intelectual europea, y seguiría siéndolo a lo largo de veinte años. En este sentido, Mauriac y otros acertaron al reclamar para Francia un lugar especial,

unos privilegios insólitos, aun cuando errasen en suponer que esa situación iba a ser duradera.

Francia siguió siendo, dicho con palabras de Koestler, «la lente que quema» de la civilización occidental, dando a los pensamientos y los hechos de su élite intelectual de posguerra una resonancia desproporcionada[59]. Las obsesiones locales de los franceses se expandieron hasta ocupar el vacío de Europa, transformaron algunos debates particularmente parisinos en pronunciamientos de validez universal. Las circunstancias de la época funcionaron como la alquimia, al convertir cantidad en calidad y los intercambios y las opiniones intelectuales de París, en algo realmente significativo. Lo irónico es que a pesar de sus aspiraciones universalistas —y del público cosmopolita que consumía sus escritos—, los intelectuales franceses no estaban preparados para desempeñar este papel. Su desagrado ante el pluralismo, la variedad y la indeterminación en su propia comunidad los incapacitaba para reconocer y para enlazar con valores igualmente pluralistas y contradictorios en la cultura política de otros, y para comprender qué era lo que estaba en juego en todo esfuerzo por defender tales valores. En un momento en que las circunstancias fueron favorables a las afirmaciones de los pensadores franceses y éstos pudieron tomar la palabra en nombre de la condición humana, propusieron no un liderazgo moral, sino una clara ambigüedad ideológica. Los portavoces naturales de la cultura occidental en una disyuntiva de crucial importancia no eran los más adecuados para desempeñar con bien la tarea.

CAPÍTULO 14

EUROPA Y LOS INTELLECTUALES FRANCESES LAS RESPONSABILIDADES DEL PODER

Dans les années où la peinture était systématiquement détruite dans l'Union Soviétique et dans les démocraties populaires, vous prêtiez votre nom aux manifestes qui glorifiaient le régime de Staline [...] Votre poids pesait dans la balance et ôtait l'espoir à ceux qui, à l'Est, ne voulaient pas se soumettre à l'absurde. Personne ne peut dire quelles conséquences aurait pu avoir votre protestation catégorique à tous [...] contre le procès de Rajk, par exemple. Si votre appui donné à la terreur comptait, votre indignation aurait compté aussi.

Durante los años en que la pintura fue sistemáticamente destruida en la Unión Soviética y en las democracias populares, usted prestó su nombre a las proclamas que glorificaban el régimen de Stalin [...].

Su peso contó en la balanza, y arrebató las esperanzas de quienes en el Este no deseaban someterse al absurdo. Nadie sabe qué consecuencias podría haber tenido una protesta categórica de usted [...] contra el juicio de Rajk, por ejemplo. Si su apoyo ayudó al terror, su indignación también habría importado.

CZESLAW MILOSZ, *Carta abierta a Pablo Picasso*, 1956

El estatus especial del que disfrutaban los intelectuales franceses después de la II Guerra Mundial entrañaba peculiares responsabilidades. Este privilegio (o carga) lo reconocieron franceses y extranjeros por igual, aunque de maneras ligeramente distintas. Para los escritores parisinos, consistía en el deber y el derecho de hablar en nombre de la humanidad, de pronunciarse sobre la condición humana y de ser entendidos en este sentido aun cuando se implicasen en debates aparentemente locales. Para los de fuera, suponía que las decisiones que se tomaban o se rechazaban en París iban a tener un

impacto e iban a recibir eco en lugares muy lejanos, además de leerse y citarse en abundancia, por no hablar de lo mucho que se citaron erróneamente entre un público mucho más amplio del que con anterioridad tuvo ninguna otra comunidad intelectual. La asimetría de estas perspectivas dio lugar a una curiosa incongruencia: al no tener restricciones debidas a la represión política ni a la modestia cultural, los franceses forjaron una comunidad de palabras que se distinguía por su inconfundible mezcla de urgencia política y de presunción moral. Arriesgándose a escasas consecuencias por sus actuaciones, los intelectuales franceses de la década de posguerra recuerdan una comunidad caracterizada por una escasez de gravedad histórica. En cambio, para su público, y en especial para el público particularmente atento que se encontraba al este de Viena, cada palabra tenía un peso muy notable en la balanza.

Para la intelectualidad disidente de Europa, Francia había ejercido desde mucho tiempo atrás un atractivo especial. Aunque Inglaterra fuese el país más seguro a la hora de exiliarse durante el siglo XIX, el refugio seguro de los rebeldes derrotados desde Marx hasta Kossuth, Francia era el hogar natural del intelectual desheredado. Viviendo en Francia y dirigiéndose a los franceses en su lengua, escritores como Heine, Mickiewicz, Mazzini y Herzen lograron que su causa fuera conocida para un público mucho más amplio y, por medio del lenguaje común de toda Europa, dieron a sus causas un cariz universal. El sentido especial de la Revolución Francesa dio a la centralidad de Francia —que ya era un rasgo asentado en la Europa del Antiguo Régimen— una dimensión adicional, a la cual la urbanidad resplandeciente del París del siglo XIX añadió mayor relumbre.

Este estatus única y exclusivamente francés podría haber disminuido con el auge creciente de Alemania, el relativo eclipse de Francia (antes y después de 1914) y el establecimiento de las naciones Estado de los antiguos territorios imperiales del continente. Los intelectuales de Alemania, Polonia, Checoslovaquia, Hungría, Rumania y Yugoslavia estaban pendientes de sus propias preocupaciones, que no tenían por qué proyectar sobre el escenario internacional pasando por París, y sus horizontes lingüísticos y culturales se hallaban cada vez más circunscritos por Berlín y Viena que por París. Sin embargo, el auge del fascismo, la extinción de la democracia en la mayoría de los países del centro y el sur de Europa, centró de nuevo la atención en

Francia, que en los años treinta volvió a hincharse de exiliados intelectuales y políticos de gran parte de Europa. Francia tenía una presencia demasiado prominente en la vida cultural, incluso de aquellos europeos que aún no se habían visto ante la obligación de abandonar sus países: con la toma del poder por parte de los nazis en 1933 y el golpe de Estado católico en Viena al año siguiente, los estructuralistas checos, los lógicos austriacos y los estetas alemanes se concentraron de manera natural en París, que pasó a ser una especie de cámara de compensación del pensamiento moderno[1].

Lo que era cierto en el caso de los profesores no lo era menos en el caso de los políticos, sobre todo los de extrema izquierda. Miles de jóvenes comunistas centroeuropeos terminaron en Francia; unos fueron directamente allí, otros lo hicieron tras haber luchado brevemente en las Brigadas Internacionales que combatieron en España. El padre de Anna Losonczy (futura víctima de la represión en Hungría después de 1956) estudió un año en Besançon antes de regresar a Hungría con el estallido de la guerra. Vlado Clementis era un militante activo de la Confederación General del Trabajo (CGT) en Noyelle, cerca de Lens, en vísperas de la guerra. Artur London, compañero suyo y víctima del juicio contra Slánsky de 1952, fue uno de los muchos centenares de comunistas checos, alemanes y húngaros que llegaron a la resistencia francesa después de haber prestado servicio en España. Laco Holdos pasó de las cárceles de Franco al internamiento en Francia, y de ahí a Buchenwald como resistente deportado, tras lo cual regresó a su Checoslovaquia natal, donde pasó varios años en la cárcel durante la década de 1950, víctima del terror comunista. Su trayectoria es emblemática, pero no atípica[2].

Incluso después del restablecimiento de la democracia en la Europa occidental y de la imposición del comunismo en la Europa del Este, Francia no perdió su carácter de lugar especial. Los exiliados, voluntarios o no, hallaron el camino de París y eligieron como medio el francés, y por soporte, la prensa intelectual francesa para contar su historia y defender su caso y su postura. De hecho, en los años setenta y ochenta, la intelectualidad disidente y exiliada de la Europa del Este iba a desempeñar el papel de catalizador en la galvanización y configuración de las reacciones francesas ante los acontecimientos de la zona soviética[3]. En los años cuarenta y cincuenta, sin embargo, su influencia se hallaba muy atenuada, confinada a los márgenes, ostensiblemente ignorada por parte de los círculos dominantes de la época[4].

Esto plantea una curiosa cuestión. Si escritores como Milosz, Eliade y sus iguales fueron de tal modo incapaces de convencer e incluso de influir en sus contemporáneos franceses, de hacerles ver la malévola significación del experimento comunista, ¿por qué persistieron en el empeño? En Gran Bretaña o en Estados Unidos, habrían gozado de un público potencial mayor y más afín, tal como lo era con respecto a la intelectualidad liberal de Francia. Si se tiene en cuenta qué pocos se tomaron en serio las voces llegadas de la Europa del Este, ¿por qué los intelectuales de Francia fueron siempre el primordial objeto de atención?

Dar respuesta a esta cuestión equivale a entender algo esencial en la sociología de la historia intelectual de Europa. Cuando los intelectuales de Polonia o de Hungría pretendían explicar en Occidente por qué era la supervivencia de la cultura algo tan crucial en sus países, por qué importaba tanto la poesía o la música, y por qué el intelectual era al mismo tiempo una figura vital y vulnerable en la cultura nacional de sus países, solamente en Francia encontraban —o contaban con encontrar— la empatía y la comprensión inmediatas que necesitaban. El magnético atractivo de Francia para los intelectuales de la Europa del Este iba más allá del accidente del exilio, la resistencia o la hermandad latina (en el caso rumano); en París, el pensador disidente se hallaba en un entorno familiar. Era por tanto natural que la intelectualidad de media Europa apelase a las luminarias de la vida cultural parisiense, y que se tomara muy en serio la respuesta o el silencio con que se acogieran sus obras.

La muy extendida indiferencia de los intelectuales europeos ante los sufrimientos de sus contemporáneos de Praga, Budapest o Varsovia fue una especial fuente de dolor no sólo por la sensación de desatención y de aislamiento a que dio lugar, sino porque allí eran demasiados los franceses que sacaban partido de un registro universal que se daba a los dramas locales en los que los intelectuales (comunistas o no) del centro y el este de Europa muy recientemente habían empezado a tomar parte. La intelectualidad de esta parte de Europa había salido de la guerra con parte de la misma sensación de apremio y entusiasmo que caracterizaba a los propios franceses. Las ambigüedades de la ocupación, de la resistencia y de la liberación no eran tan distintas en Checoslovaquia o en Polonia, y las concesiones iniciales que se hicieron a los comunistas, tanto morales como políticas, eran espejo de las que se habían hecho (bien es cierto que no a un coste semejante) en París o en

Roma. El «Ketman» de Milosz es, a fin de cuentas, polaco[5]. La capacidad de disculpar lo inexcusable, de racionalizar lo inexplicable, de dar la espalda a lo intolerable, ya se había practicado bastante en esas regiones de Europa gracias a la ocupación alemana, y había en Praga y en Budapest personas que salvaron la conciencia ante las víctimas de Stalin mediante argumentos que les habrían sido muy familiares a Sartre, Mounier o Bourdet[6]. Sin embargo, en los Estados comunistas había una amenaza real y presente de ser detenido, encarcelado y ejecutado, y peor, un pensamiento balsámico con el que quienes tuvieran la conciencia intranquila más adelante iban a salvar sus memorias. No era posible ofrecer esas excusas para aquellos que, en París, cometieron los mismos errores.

Aquí, una vez más, entra en juego el problema de la asimetría. Los intelectuales de la Europa del Este conocían desde hacía tiempo todo lo que había que saber de Francia, tal como lo sabían de Alemania, Inglaterra o Italia[7]. La cultura de Europa occidental era la cultura europea sin más; la historia política de Europa occidental era la columna vertebral del pasado continental, mientras que los monumentos culturales y políticos de la otra mitad de Europa estaban ocultos a la vista. Los intelectuales de la Europa del Este trataban a Voltaire, Diderot, Balzac, Hugo o Anatole France (por no hablar de Robespierre, Blanqui y Clemenceau) como parte de su propio bagaje cultural. Pero el caso inverso no se daba nunca, y lo sabían[8]. El estatus marginal y secundario que tenían las culturas y los pueblos de la Europa del Este era una verdad dolorosa, pero aceptada. En tanto en cuanto los poetas, músicos, novelistas y filósofos de Vilna, Lvov, Praga, Budapest y Bucarest podían entrar en el universo de los franceses, perdonaban a los intelectuales parisinos que jamás hicieran gestos equivalentes a modo de respuesta. No obstante, lo que caracterizó la situación a partir de 1945 era precisamente eso, que los franceses cerraron del todo las fronteras intelectuales. La comunidad del intelectual universal quedó redefinida y excluyó a quienes eran víctimas de Stalin, con su consentimiento o no. Los escritores de la Europa del Este también lo entendieron; como ya se ha señalado antes, ellos mismos al principio se sintieron tentados de hacer distinciones similares. Lo que parecía imperdonable e inexplicable era en cambio el fallo de los franceses a la hora de entender lo que ellos —polacos, checos y otros— veían con toda claridad. La intelectualidad de la mitad del este de Europa se hallaba doblemente excluida: privados de su propia cultura

nacional por obra de los comunistas y proscrita de la cultura universal europea por los presuntos guardianes de la misma.

De ahí el tono de amargura, resentimiento y tristeza con que los intelectuales de la Europa del Este hablaban de los franceses y a los franceses, aun cuando persistieran en el empeño de captar su atención. Parte de este tono es imputable a los recuerdos políticos de la traición política de anteguerra: fue Édouard Benes quien anunció en octubre de 1938: «A los ojos de la historia, mi mayor error habrá sido mi lealtad a Francia»[\[9\]](#). No obstante, y en su mayor parte, el fenómeno lo capta en lo esencial el propio Milosz ya en 1951, en *El pensamiento cautivo*: se trata del síndrome del «amor no correspondido». Es la sensación de la herida, de la sorpresa dolorida frente a la dichosa indiferencia de Europa occidental ante el destino de su vecino del este. ¿Es que Europa no se da cuenta, escribió Mircea Eliade en 1952, de que se le ha amputado parte de su propia carne? «Y es que [...] todos esos países *están en Europa*, todos esos pueblos pertenecen a una misma comunidad europea». La apelación se dirige a «Europa», aunque el público al que tiende es inconfundiblemente francés. Muchos años después Milan Kundera recalcó un punto casi idéntico:

Tras haber sido durante mucho tiempo el centro neurálgico de Europa, París hoy sigue siendo la capital de algo más que Francia. Por desgracia, creo que es la capital en vías de desaparición de un mundo que se extingue.

Igual que el de Milosz tres décadas atrás, el llamamiento de Kundera se caracteriza por «una gran suma de decepciones y un pequeño remanente de esperanzas»[\[10\]](#).

La curiosa similitud de estado anímico y de lenguaje que une las quejas de Czeslaw Milosz en 1951 con el lamento de Milan Kundera, publicado en 1984, apunta a una llamativa continuidad en las relaciones entre los intelectuales franceses y sus homólogos del Este. Si acaso, la situación se deterioró todavía más tras 1956. Hasta entonces, los franceses y otros intelectuales de Occidente hablaban esencialmente el mismo lenguaje que los disidentes y exiliados de las democracias populares, aun cuando lo emplearan para decir cosas diametralmente opuestas. Ambos bandos (de hecho, todos los bandos) estaban obsesionados por el problema del comunismo, y debatían el futuro de la humanidad en función de ese problema. Incluso la comunidad

anticomunista se tomó en serio las afirmaciones del marxismo, rindiéndole el homenaje de un constante análisis crítico. Y Europa del Este estaba sobre la mesa de todo el mundo, aunque, una vez más, fuese por razones bastante diversas. En el debate sobre el estalinismo, los campos de concentración y los juicios de escarmiento, la historia era el medio común de intercambio, que vinculaba a los intelectuales franceses con los de cualquier otro país a pesar de que los dividiera[11]. Si su mensaje moral no se entendía en Occidente, los intelectuales de la Europa del Este y de Europa central al menos podían consolarse por el hecho de estar en el vértice de la atención de sus adversarios.

Después de 1956, sin embargo, tras la pérdida de credibilidad de Stalin y la ocupación de Hungría, el comunismo, y con él la credibilidad del lenguaje y las categorías marxistas, perdió el anclaje que tuviera en la imaginación de la intelectualidad centroeuropea. Primero heroico y luego destructivo, ahora era sencillamente represivo, era la forma ordinaria del poder ineficaz, corrupto, totalitario y estéril. Los intelectuales revisionistas como Kolakowski renunciaron a todo intento de hablar con el régimen en su propio idioma, y dejaron a sus ideólogos a expensas de sus propios recursos orwellianos. Este proceso se desarrolló a ritmos variados, muy deprisa en Polonia, más despacio en Checoslovaquia, por razones relacionadas con el grado de entusiasmo inicial y de terror que incidió en cada uno de estos países. Con la invasión de Checoslovaquia en agosto de 1968 por parte de las tropas y los tanques del pacto de Varsovia, el comunismo, y con él todo el sueño socialista, perdieron finalmente pie en la antigua intelectualidad izquierdista de la Europa del Este, y dejaron a su estela un erial de cinismo que a la sazón, y muy lentamente, ocuparía una nueva generación de adversarios cuyos argumentos estaban enraizados no en el socialismo humanista, sino en los derechos humanos y en las exigencias de un Estado de derecho[12].

En Occidente, sin embargo, y muy en especial en Francia, los acontecimientos tomaron un rumbo distinto. También aquí el comunismo comenzó a perder el control de la imaginación utópica, contaminado su atractivo por las revelaciones de Jruschov y por la visión de los tanques en las calles de Budapest. Sin embargo, el declive del encanto que tuvo el comunismo moscovita en Occidente no estuvo acompañado por ninguna merma del estatus que tuviera el marxismo, ni por ninguna pérdida de afecto por el vocabulario radical que había llevado consigo las esperanzas de la izquierda

de posguerra. El Este y el Oeste comenzaron de este modo a divergir de manera brusca, hasta el punto de que las reformas de Dubcek en 1968, la Primavera de Praga, hallaron la incomprensión e incluso no pocas reacciones hostiles en algunos sectores de la izquierda francesa[13]. Tampoco prestaron demasiada atención los franceses u otros intelectuales occidentales a la «normalización» que sucedió al derrocamiento de Dubcek. Sólo después de 1974, y por razones propias, que entonces poca relación guardaban con el curso de los acontecimientos en el bloque soviético, volvieron a mirar los intelectuales de la comunidad parisina hacia el Este, aunque esta vez con una cierta simpatía, ya que no con mucha comprensión[14].

Los años que van de 1956 a 1974 representaron de este modo una oportunidad perdida para los intelectuales franceses. A partir de una premisa compartida —esto es, que noviembre de 1956 supuso el fin de una era en la cual el comunismo había sido dueño y señor de la imaginación radical—, no se acercaron a su público de la Europa del Este, sino que se alejaron de él hasta el punto de perder todo contacto con una gran parte de su electorado internacional. En 1956, los intelectuales franceses se despidieron así de buena parte del resto de los intelectuales europeos, justo en el momento en que mejor podrían haber reafirmado su liderazgo en el este y el oeste por igual. Cuando Sartre visitó Praga en 1963 y cantó las alabanzas del realismo socialista ante un público perplejo, compuesto por estudiantes e intelectuales checos que estaban de hecho a punto de embarcarse en el movimiento conducente a las reformas de 1968, la ruptura se había consumado.

Para entender por qué representan una oportunidad perdida los años de 1956-1974 es preciso que miremos más despacio el modo en que los progresistas franceses rompieron con la promesa del comunismo, y las razones de que se desplazaran hacia el mundo no europeo, hacia el tercermundismo. No es fácil precisar demasiado el momento en que el comunismo perdió su atractivo. En el plano de las elecciones individuales esa desilusión podría fecharse en momentos diversos, entre 1918 y 1989. En cambio, apenas cabe duda de que entre la muerte de Stalin, el levantamiento de Berlín, la rehabilitación de Tito, el Discurso Secreto y, por último, la invasión de Hungría, en la conciencia colectiva de la intelectualidad europea se produjo un desplazamiento cualitativo, más especial entre los franceses. En 1955, Raymond Aron, siempre agudo observador, señaló el encanto en declive del

totalitarismo: podría conservar su dominio en los ya seducidos, pero eran cada vez menos los neófitos[15]. Como la seducción, política o de otra índole, depende tanto de la confianza como del encanto, el factor más significativo fue probablemente la propia pérdida de confianza que vivió el comunismo, y que puede fecharse en los años transcurridos entre la muerte de Stalin y la caída de Imre Nagy. En Francia, coincidió casi exactamente con la preeminencia creciente de una cuestión nueva y en gran medida ajena a todo esto: la de la descolonización.

Ya hemos tenido ocasión de señalar que la preocupación por los acontecimientos en el Magreb y en otros lugares se comenzaba a expresar en el *Combat* de Camus y Bourdet en 1947. *Les Temps Modernes* comenzó a abordar la cuestión después de 1950; en *Esprit* hubo artículos esporádicos a lo largo de todo este periodo. Sin embargo, para la mayoría fue el derramamiento de sangre que se produjo en Marruecos en 1953, seguido por la catástrofe de Dien Bien Phu, lo que situó en primer plano el problema de las colonias francesas. François Mauriac, por ejemplo, culpó de su fallo inicial de no tomar nota del conflicto en Madagascar y de otros similares en África a sus anteriores obsesiones con los comunistas y su apoyo al MRP. No obstante, el golpe de Marruecos cambió todo aquello: «Desde entonces estuve comprometido»[16]. En este caso, el problema creciente en el norte de África redirigió bruscamente la atención de Mauriac y la alejó de la amenaza comunista, que había dominado sus escritos políticos durante los siete años anteriores. Para otros, el proceso se dio en orden inverso: liberados en 1956 de la necesidad de definir sus compromisos con relación al PCF y a Moscú, pudieron prestar toda su atención a los movimientos nacionalistas emergentes en Argelia, al giro de la política de Guy Mollet, a la humillación de Suez y al dilema moral que planteaban las acciones del ejército francés.

Fuera cual fuese la secuencia, el resultado de este desplazamiento de las preocupaciones fue la concentración de la atención de la comunidad intelectual francesa lejos de la Unión Soviética y sus satélites, en la crisis colonial. Ello no minimiza el sentido del problema de Argelia, ni la crisis moral que surgió del empleo de la tortura contra los nacionalistas argelinos capturados, aunque preciso es notar que este interés recién descubierto por la condición de las colonias tuvo la ventaja de desviar el interés general y alejarlo del comunismo en el momento más oportuno. Cualquier debate serio sobre el sentido del comunismo después de 1956 no sólo habría entrañado por

necesidad un difícil examen espiritual de quienes habían defendido o justificado las prácticas de Stalin, sino que también habría puesto sobre la mesa el estatus del marxismo en sí, como teoría y lenguaje políticos, y la legitimidad del Partido Comunista francés, que seguía siendo la fuerza dominante dentro de la política francesa de izquierda. En los meses de declive de la IV República, la teoría y la práctica del comunismo (pasado y presente) quedaron a un lado y dejaron su lugar a la cuestión más acuciante, y transparente, de una incipiente guerra civil.

Parte del atractivo que tenía la cuestión colonial era que planteaba elecciones morales en apariencia sencillas, por contraste con las muy complejas y opacas asociadas con el comunismo. La política radical, el compromiso público y una conciencia clara parecían dictar una firme oposición a las prácticas del Estado colonial, aunque el estatus especial de Argelia daba a la solución extrema —la independencia— un sabor repulsivo para espíritus tan bien intencionados como el de Camus. Muchos ignoraron por completo las ambigüedades que saldrían a la luz retrospectivamente (las luchas intestinas de los nacionalistas, la dudosa sabiduría de abogar abiertamente por la desobediencia militar, entre otras), y dieron en cambio a las luchas y alianzas de 1954-1962 un sentido simple y unilateral, que en realidad nunca tuvieron. Además, el lugar peculiarmente simbólico de Argelia, que era a la vez crisis de la política interna y heraldo de los conflictos de la descolonización todavía por venir, hizo de ella, para los intelectuales comprometidos, la salida ideal del embrollo del comunismo. La implicación en las acaloradas discusiones en torno a la política de Francia en el norte de África sirvió al tiempo como retirada a las preocupaciones de la nación y puente hacia un internacionalismo renovado, distintivo, satisfactorio.

La inserción del episodio argelino entre el filocomunismo de los años 1945-1956 y el tercermundismo que caracterizó los años sesenta sitúa un interrogante sobre el elegante resumen que hace François Furet a propósito de esta cuestión: «El misterio de la vida dejó de estar enterrado en Billancourt. Había que pasar a buscarlo en los *Tristes trópicos*»[\[17\]](#). Entre el silencioso abandono del «partido de la clase obrera» y la defensa acrítica del radicalismo campesino en el Tercer Mundo quedaba un espacio que vino a colmar el paso del tiempo y el fracaso del PCF en su empeño por mantenerse al frente de su electorado intelectual. Uno de los importantes efectos colaterales del episodio argelino fue que puso de relieve la inadecuación del

PCF al verse frente al desafío de la movilización y del encabezamiento de la disensión en esta materia. La reticencia de los comunistas a la hora de tomar una actitud clara y radical en lo referente a Argelia forzó a los intelectuales anteriormente afines a hallar criterios de compromiso alternativos, desplazando al PCF y a su afirmación de ser portavoz de un electorado obrero, y a escoger a los pueblos indígenas y de color del mundo entero, en defensa de los cuales los intelectuales podían tomar la palabra sin tener que pasar por el partido. Este proceso se ve en funcionamiento en las páginas de *Les Temps Modernes* a lo largo de 1960 y 1961, coincidiendo con la visita de Sartre y de Simone de Beauvoir a Cuba en la primavera de 1960, y adelantándose en pocos meses al famoso prefacio que puso Sartre al libro de Fanon, *Los condenados de la tierra*[\[18\]](#), y tiene confirmación en numerosas crónicas de esta época. El interés por China que desarrolló Claude Roy ha de explicarse, según escribió, por su deseo de huir del «hedor» del estalinismo. En secuencias sucesivas, Roy y sus contemporáneos más jóvenes pasaron de Argelia a Cuba y de ahí a China, Vietnam, Camboya y, en algunos casos, a los palestinos[\[19\]](#).

El tema aglutinante aquí es la huida de Europa, algunas veces incluso literal. Tanto si se expresaba como simple deseo de relacionarse con las naciones emergentes del mundo no europeo, como si se manifestaba de un modo más radical, en la negación de los valores europeos y en la adopción consciente (a distancia) de los objetivos y las prácticas del terror antiintelectual de China o Camboya, el tercermundismo reflejó también un rechazo a la confrontación con la historia continuada del comunismo europeo, en Francia o en donde fuera. Que además constituyera un cambio de dirección dentro de la comunidad intelectual francesa es harina de otro costal. En la medida en que el tercermundismo exigía a los intelectuales que mirasen con ojos ciegos el terror o la persecución, en realidad apenas difería del precio que hubieron de pagar los compañeros de viaje en los años cuarenta y cincuenta; se había producido una «revolución cultural» en Checoslovaquia a comienzos de los años cincuenta, cuando se expulsó a los intelectuales y a los «burgueses» de sus casas en las ciudades y se los deportó a la fuerza al medio rural, y aún se produciría otra en 1970[\[20\]](#). De existir alguna diferencia, era ésta: con objeto de convivir con las turbulentas noticias que llegaban de la Europa del Este, había sido necesario negarlas, manipularlas, lavarlas. En el caso del Tercer Mundo, en cambio, muchos franceses y otros intelectuales europeos celebraron

sin ambages las noticias de la violencia, la persecución y la pobreza que llegaban de Latinoamérica, de África y de Asia. Hicieron falta menos disimulo y menos autoengaño para justificar los sufrimientos de los no europeos[21].

Así las cosas, en 1956 comenzó no tanto un gran desplazamiento en el estado de ánimo, sino más bien una transferencia de las lealtades. La cuestión comunista dejó de abordarse, y menos aún quedó resuelta: se abandonó. Sólo a mediados de los años setenta, cuando el atractivo revolucionario del mundo no europeo había terminado por encallar, los intelectuales concentraron de nuevo su atención en Europa. Al hacerlo, era inevitable que se encarasen con el legado comunista superviviente en la otra mitad del continente. Sólo entonces, y sólo en parte, se abordaron los asuntos pendientes de 1956. La estrecha relación entre la desilusión ante la utopía de la revolución campesina y los primeros movimientos antimarxistas en círculos anteriormente radicales ilustran esta situación.

A veces se ha dado a entender que la crisis de Argelia fue de hecho un momento decisivo (por lo cual los años de 1956-1958 habrían sido de significación notable y duradera) porque puso en la palestra a una nueva generación, no afectada por el trauma de la ocupación y de los años que siguieron, capaz por tanto de efectuar un verdadero giro en las preocupaciones de los intelectuales franceses[22]. Al igual que tantas otras cosas en la reciente prosopografía de la vida cultura francesa, basadas en las categorías generacionales, esto o bien resulta obvio —cada cohorte que sucede a la anterior trae consigo un nuevo conjunto de preocupaciones y experiencias—, o bien ha de soportar el peso de una explicación excesiva. A fin de cuentas, hubo nuevas generaciones antes de la argelina; los *hussards* reunidos en torno a Roger Nimier a comienzos de los años cincuenta reaccionaron contra el *résistantialisme* entonces dominante recurriendo a un nihilismo apolítico, escépticos ante toda autoridad y todo compromiso. ¿Por qué no fue el suyo el momento del cambio, el punto en el cual las preocupaciones de posguerra iban a dar lugar a otras más nuevas, menos cargadas ideológicamente[23]? La «generación argelina» tal vez tuvo suerte, tanto en el momento de su aparición como en la claridad moral de su causa, aunque considerarla un momento decisivo en la historia es concederle un mérito excesivo. Al igual que los comunistas y los ex comunistas de la generación anterior, quienes tomaron conciencia política con el comienzo de la crisis colonial tenían un interés evidente por reclamar que algo decisivo había acontecido en 1956, aunque la

evidencia de los años posteriores apunta hacia todo lo contrario. En el mejor de los casos, podríamos decir que cuando los intelectuales de este periodo reflexionasen sobre su propia trayectoria, iban a encontrar buenas razones para fechar sus ilusiones o desilusiones a partir de este año. Pero las buenas razones no siempre son razones de peso en la historia.

Para comprender el sentido de 1956 en la cultura política francesa y en las relaciones entre los franceses y otros intelectuales europeos, por tanto, es tal vez más útil preguntarnos no ya qué cambió, sino qué siguió siendo igual. En primer lugar, la confianza intransigente que tenía en sí misma la intelectualidad de posguerra permaneció intacta y sobrevivió sin heridas a la experiencia de los años estalinistas. De no haber sido así, nunca habrían llegado a alcanzarse las orillas salvajes del tercermundismo y el marxismo althusseriano de mediados de los sesenta. La muy notable confianza moral que subyace a la idea de que eran la conciencia viva de la humanidad siguió habitando no sólo en Sartre y sus amigos, sino que incluso se transmitió a parte de los intelectuales más jóvenes de la generación argelina, para los cuales una posición antifrancesa en estos momentos se podía expresar como variante y continuación del vocabulario antioccidental de la primera década de posguerra. Al asumir una actitud clara ante la tortura, los derechos de los árabes o las exigencias de los pueblos coloniales en general, era posible ser desvergonzadamente antifrancés en nombre de una causa sobre la cual nadie sentía escrúpulos de conciencia moral.

No fue ésta la posición de Raymond Aron, de François Mauriac ni de sus sucesores, que se abstuvieron en gran medida de abogar por el motín o de aspirar a una derrota de Francia. Sin embargo, entre los firmantes de la *Pétition des 121*, en 1960, con la cual se animó a los soldados a que no esgrimieran las armas contra los nacionalistas argelinos, se iban a hallar no sólo los nombres previsibles —Sartre, De Beauvoir, Lanzmann, Claude Roy, Marguerite Duras y Vercors—, sino también los de Pierre Vidal-Nacquet y Jean-François Revel, por no hablar de Dionys Mascolo y André Breton[24]. Y es que el embrollo argelino también planteó nuevas consideraciones. Si Francia era en ese caso el agresor, que reprimía los derechos legítimos y las aspiraciones de los pueblos indígenas en nombre de intereses franceses de mayor relieve, ¿qué quedaba de los valores universales hasta entonces estrechamente relacionados con la nación? Ser un patriota de Francia en 1958 equivalía a arriesgarse a entrar en conflicto con los propios objetivos de la

emancipación humana que, según se decía, representaba en esencia la Francia posrevolucionaria.

De un modo al menos curioso, lejos de ser una barrera infranqueable, Argelia ayudó a facilitar la transición de la anterior adhesión a las proyecciones universalistas para pasar a «cierta idea de Francia». El lenguaje de la liberación, de la revolución, quedó despojado de las visiones más exóticas de los extranjeros. Tras la aventura de Argelia, que a pesar de su dramatismo fue en gran medida un éxito intelectual, los pensadores franceses iban a estar en condiciones de reingresar en el foro internacional con una sensación renovada del sentido global de sus preocupaciones, purgados de sus anteriores pecados sin haber tenido que reconocerlos nunca. Las «concesiones» (Camus) mostradas hacia las tierras extranjeras que aspiraban a plasmar el propio sueño de los estudiosos de la izquierda se hallaban ya tan olvidadas que pudieron someterse a la renovación y al renacer[25].

El episodio argelino y la crisis constitucional interna que lo acompañó también sirvieron para acentuar otro rasgo del paisaje filosófico francés que venía de antaño. Se trata de la absoluta alienación de la intelectualidad no sólo con respecto a la cultura política de Francia, sino también con respecto a los cambios sociales que la nación experimentó a lo largo de estos mismos años. El año 1956 tal vez sea conocido por su estatus de emblema en la historia del comunismo, pero lo cierto es que también cayó en medio de la transformación socioeconómica más completa y más rápida que Francia jamás había experimentado. La modernización de la economía iniciada pocos años antes empezaba a ganar impulso; el éxodo rural hacia las ciudades se hallaba en su momento de máximo apogeo; el asombroso *boom* de la población empezaba a tener efecto en las instituciones educativas, y pronto alcanzaría las universidades, donde iba a tener una explosión sin precedentes; la economía francesa, y con ella las relaciones internacionales de Francia, estaban a punto de entrar en una íntima e irrevocable interrelación con la del resto de Europa occidental. Entre tanto, la izquierda intelectual no sólo falló a la hora de explicar estos procesos y de permitirlos, sino que en gran medida hizo caso omiso de su propia existencia. El aislamiento autoimpuesto, el hermetismo incluso de muchos intelectuales, es notabilísimo en estos años. De ese modo pudieron pasar a la década de los años sesenta e incluso más allá como si nada se hubiera alterado ni en el país ni en el extranjero. François Bourricaud lo ha descrito francamente bien. Refiriéndose a Simone de Beauvoir y a sus

memorias de los años 1956-1962, comenta lo siguiente:

Asombra la clase de alienación en que vivieron los mandarines marxistas y existencialistas. Francia les repelía. Incapaces de ser verdaderos rebeldes, se sintieron como parias[26].

Por lo tanto, no es de extrañar que la «liberación» del comunismo que se relacionó con 1956 en la memoria popular diera paso a muy pocos intentos realmente serios por comprender el sentido del episodio estalinista. Más bien todo lo contrario: la mayoría de quienes aprovecharon la oportunidad para despedirse de los comunistas, ya fuera abandonando el partido, ya fuera, en el caso de quienes no eran miembros, aflojando los vínculos y el apoyo que le prestaban, se limitaron a suspirar con alivio y a pasar a otras cuestiones. Si el editorial del número de diciembre de 1956 de *Esprit* anunciaba que «deberíamos volver atrás y buscar la raíz del mal en los orígenes mismos, en los principios de la sociedad comunista», la recomendación no la siguió nadie. Tal como pasaba a comentar el mismo autor, las revueltas habidas en Polonia y Hungría nos han liberado [*sic*] de un abrazo asfixiante: «Nuestro común cautiverio toca a su fin», con lo cual polacos y húngaros quedaban sujetos a sus propios recursos, y los lectores de *Esprit*, recién liberados, pudieron buscar territorios nuevos[27].

Tal planteamiento fue bien acogido en los meses que siguieron a Budapest, aunque se mantuvo sobre todo en privado. Jorge Semprún, quien legítimamente podía asegurar que había puesto su vida en juego, y no sólo su conciencia, reconoció este hecho muchos años después:

Lo intolerable era haber vivido en la luz congelada de esa fe esquizofrénica, en una visión aberrante y emasculante de la conciencia moral e intelectual de cada uno. El informe secreto nos liberó, o al menos nos dio la oportunidad de liberarnos de aquella demencia, de aquel sueño de la razón[28].

Con todo y con eso, hubo algunos que bien podrían haber preferido seguir en el redil siempre y cuando el Partido Comunista francés no hubiera mostrado una determinación tan obtusa de rehusar cualquier debate, de negar todas las evidencias, incluidas las que pusieron en circulación los rusos. El ejemplo italiano socava la reconfortante ficción de que todos los hombres y mujeres de buena voluntad rompieron con la fe en estos años. Al reconocer y discutir

abiertamente las revelaciones de Jruschov, el Partido Comunista italiano logró conservar parte de su credibilidad doméstica y una porción no desdeñable del apoyo intelectual con que contaba. Habría hecho falta un mínimo esfuerzo por parte del PCF para restaurar o retener la lealtad de buena parte de su grey. Que en efecto fuera incapaz de hacer tal esfuerzo dice mucho sobre la naturaleza del comunismo en Francia, aunque poco puede hacer por la credibilidad de sus antiguos seguidores y amigos.

La ruptura con el comunismo, que para muchos lisa y llanamente vino a ser equivalente al reconocimiento de un divorcio que habían interiorizado y sofocado durante un tiempo, tuvo también poco o ningún impacto en la adhesión al marxismo, que siguió siendo, en palabras de Sartre, «la filosofía definitiva de nuestro tiempo». Los intelectuales franceses siguieron dando credibilidad a los análisis marxistas, sobre todo en materia de economía. Tanto si los delitos y los defectos de la era estalinista eran atribuibles a la patología del ser humano, como si lo eran a una serie de errores que se pudieron evitar en la línea ortodoxa del partido, pocos cuestionaron la aspiración socialista, la promesa de una producción más elevada, el reparto más justo y eficaz de los bienes. También esto supuso un freno en el comentario crítico, toda vez que suponía una fe sostenida en la evidencia del futuro e inhibía una desviación plena y taxativa de las perspectivas utópicas. Nuevas publicaciones periódicas como *Arguments*, o algunas viejas, como *Socialisme ou Barbarie*, restringieron de este modo las críticas de la Unión Soviética, expresadas sólo en términos trotskistas y decadentes, o bien conformadas con arreglo a un incómodo desagrado de índole moral, lógicamente incompatible con el lenguaje analítico e historicista de los propios críticos.

Pierre Emmanuel se equivocaba, por tanto, cuando escribió en el fragor de los acontecimientos que el año de 1956 iba a testimoniar el fin «del hombre ideal», el fin «de la carga de una edad de oro»[\[29\]](#). Lo que se disipó fue una humareda de ilusiones políticas, si bien las suposiciones que les habían dado forma, la visión embriagadora de la mejora colectiva, el beneficio de la duda otorgado a todo proyecto utópico, apenas sufrieron mella. La confianza con que pronto se iban a reanudar estos proyectos no sólo ilustra el muy limitado impacto que tuvieron los sucesos de 1956, sino que también permitió a muchos alejarse de sus antiguos compromisos sin el menor reparo e incluso con la conciencia muy tranquila. Haber vivido en el engaño durante la década de

1946-1956 equivalía a haber hecho lo que en esos momentos parecía una valerosa elección: quienes sepultaron sus dudas y aprensiones para ponerse de parte de la Unión Soviética en la Guerra Fría podían ahora significarse como héroes reacios de una situación imposible. Su propia responsabilidad por los crímenes de toda una época pasó a ser una insignia del valor, de resistencia a despecho del desafío estalinista desvelado en todo el esplendor de sus horrores. Hubo muchos, en los años de 1957-1974, que pudieron consolarse con la respuesta que dio Pierre Courtade a Edgar Morin: «Acerté al equivocarme, mientras que tú y los tuyos errasteis al acertar»[\[30\]](#).

La aparente indiferencia con que el intelectual francés de izquierdas dejó atrás el momento comunista hubo de comprarse al precio de perder credibilidad y prestigio en el resto de Europa. Los ex comunistas retomaron sus carreras académicas y profesionales, las publicaciones intelectuales hallaron otros terrenos en los cuales hacer gala de sus preocupaciones, y la teoría y la práctica del marxismo se desviaron por sendas aún más angostas y esotéricas, hasta terminar por colapsarse en el agujero negro de los silencios althusserianos. El Partido Comunista francés, cuyos miembros y votos iban en constante declive, perdió de este modo a toda una generación de jóvenes radicales en los años de 1957-1966, de lo cual nunca se recuperó. Sartre siguió derramando un reguero de incongruencias absurdas (en especial tras su visita a Vilna en agosto de 1965), hasta terminar por romper con los comunistas en 1968, cuando pudo hacerlo por la izquierda del partido, con el apoyo y la adulación de un nuevo electorado[\[31\]](#). Las especiales llamadas de atención de la intelectualidad francesa se canalizaron entonces por medios más abstrusos, y Lévi-Strauss, Barthes, Lacan y Foucault y sus herederos ocuparon el lugar que había tenido la generación de Camus y Sartre. El público del pensamiento francés se desplazó de manera notable, pasando del este y del sur de Europa a Gran Bretaña y Estados Unidos, donde los compromisos políticos anteriores y cohibidos de los intelectuales de posguerra habían hallado menos simpatías, si bien ahora descubrieron en el discurso estructuralista y posestructuralista de una nueva generación un lenguaje no menos exótica y ambiciosamente parisiense, pero más fácil de asimilar por parte de las tradiciones apolíticas de la alta cultura angloamericana.

Lo que se perdió fue el sentido especial que había tenido la expresión *intelectual francés* en la propia Europa continental. Tal vez sea cierto que el lugar único y privilegiado del pensador francés de posguerra en una Europa

arrasada resultaba ya insostenible, sobre todo cuando la vida cultural comenzó a recuperarse en Alemania o en Italia. También podríamos añadir que la dramática migración a Estados Unidos por parte de tantos intelectuales centroeuropeos antes de 1940 empezaba a dar fruto en forma de reexportación de ideas a sus tierras natales, donde empezaban a tenerse en cuenta las reputaciones forjadas en Nueva York y en otros lugares. Sin embargo, el fracaso de la comunidad intelectual francesa a la hora de dar respuesta plena y honesta a los sucesos de 1956, la negativa —al menos hasta finales de los setenta— a comprometerse en un autoexamen riguroso, y sobre todo la tranquilidad y la velocidad con que se desvió la atención del vergonzoso legado del comunismo en Europa, se coaligaron para conspirar en la demolición y el debilitamiento del afecto por Francia y de la fe en el pensamiento francés que había sido el tema central de la disensión intelectual en Europa hasta entonces.

Más aún que los errores del pasado o su ocasional aire de superioridad aplastante, fue el inefable solipsismo de muchos intelectuales franceses lo que por último destrozó su afianzamiento en la imaginación europea. De manera inconfundible, parecían incapaces de hacerse con el transcurso de los acontecimientos. A pesar de sus buenas intenciones, Sartre, Mounier, Merleau-Ponty y sus herederos espirituales no se vieron proyectados al escenario de la historia, sino que vieron la historia reducida a las categorías y dimensiones de sus propias trayectorias intelectuales. Debido a su desinterés negligente por la mitad oriental de Europa entre 1957 y finales de los setenta, los intelectuales franceses de los años recientes se han visto en el brete de descubrir verdades que ya eran evidentes para muchos otros desde hacía tres décadas. Del mismo modo, la aguda autocrítica de Merleau-Ponty en *Les Aventures de la dialectique* pierde parte de su fuerza cuando recordamos que estaba revelando debilidades de sus argumentos anteriores, que desde entonces eran evidentes a cualquiera que los examinase desde fuera. Dicho con palabras de Aron:

A Merleau-Ponty le gustaría que su *attentisme* de la inmediata posguerra [*vis-à-vis* con Moscú] hubiera obedecido a «condiciones objetivas», y aspira a que su actitud actual se vea como una respuesta ante circunstancias alteradas. Creo que se confunde y que confunde el tiempo que le ha costado entender la situación con un cambio en las condiciones[32].

Esta incapacidad crónica de distinguir entre autobiografía e historia universal afecta a los intelectuales de cualquier país. Y es la superposición de lo provinciano y lo universal lo que constituyó el especial encanto de la cultura francesa para sus admiradores extranjeros. Sin embargo, de 1945 a 1956, el público europeo de las ideas y los autores franceses podían consolarse con ese pensamiento, porque en París importaban los mismos dilemas y las mismas decisiones que en cualquier otro lugar: la peculiar retórica y la retórica misma de las preguntas francesas en torno a sí mismos eran importantes, y había que escucharlas, había que aspirar a hacerse oír entre aquellas personas. El amor no correspondido es una cosa, y el abandono despiadado es otra muy distinta. Las fantasías y los errores de la década siguiente a la II Guerra Mundial fueron comunes a todos, pero la trayectoria de muchos de los franceses en años posteriores fue única, irrepetible, y dejó a su paso una estela de amargura y de ilusiones perdidas cuyo coste en el prestigio intelectual francés todavía está por calcularse con precisión.

CONCLUSIÓN

¿ADIÓS A TODO AQUELLO?

Longtemps nous n'avons point compris la révolution dont nous sommes les témoins; longtemps nous l'avons prise pour un événement. Nous étions dans l'erreur: c'est une époque; et malheur aux générations qui assistent aux époques du monde!

Durante mucho tiempo, no entendimos la revolución que hemos presenciado; durante mucho tiempo, la tomamos tan sólo por un acontecimiento. Estábamos en un error: es una época, y ¡ay de aquellas generaciones presentes en las épocas del mundo!

JOSEPH DE MAISTRE

El tiempo es un espejo distorsionador. Los años cuarenta y cincuenta parecen muy lejanos, cual si fueran parte de otro mundo. Los intelectuales de aquellas décadas provenían de una Francia diferente. A pesar de toda su sofisticación, crecieron en una cultura provinciana e introvertida ante la cual respondieron, una cultura configurada por la Gran Guerra y sus consecuencias. El pequeño mundo de la *rive gauche* en París era sintomático de la Francia de la Madelon y de Clochemerle, una Francia que estaba a punto de transformarse hasta no ser reconocible, y a un ritmo tal, y en direcciones tales, que iban a llevarla más allá de la capacidad de comprensión de la mayoría de su élite culta. Los *trente glorieuses* de los intelectuales franceses^[1], las décadas durante las cuales disfrutaron del resplandor de la admiración y la emulación nacional y global, abarcan desde 1945 hasta 1975, si bien las principales figuras de esta generación nacieron todas en el periodo comprendido entre el final del asunto Dreyfus y el estallido de la I Guerra Mundial. La cultura que representaban, las preocupaciones y presuposiciones que conformaban su vida, estaban ya en declive cuando accedieron a la luz de las candilejas y a la

atención del público. Sartre, Mounier y sus acólitos parecen retrospectivamente una suerte de veranillo de San Martín de una civilización francesa más antigua y ya periclitada. Sus herederos y epígonos sólo parecen ascuas que resplandecen en un fuego ya apagado.

Por si fuera poco, las revoluciones acaecidas en la Europa del Este y el desplome de la Unión Soviética han borrado casi del todo cuanto pudiera quedar de uno de los principales pilares políticos e ideológicos de la vida europea de posguerra. Durante los años setenta y ochenta aún era posible trabar una polémica con los compañeros de viaje de los años cuarenta y cincuenta, rememorando las décadas pasadas para recordarles que sus compromisos fueron fruto de un error de juicio y para hacer acopio de las pruebas sobre la continuada represión de la disidencia y la oposición en el bloque soviético. Desde los acontecimientos de 1989, semejantes planteamientos políticos parecen redundantes, e incluso mal enfocados. Hoy en día, ¿quién se toma en serio las premisas del marxismo, las certezas de un futuro utópico por modesto que sea? No obstante, también aquí la aceleración de la historia multiplica los avatares del viajero del tiempo en el plano intelectual, y es que en Francia, más que en ningún otro país, hace todavía muy poco tiempo que tales promesas y certezas comenzaron realmente a perder todo interés. El mito de la Revolución y la influencia moral de 1917 estaban vivos y coleando en París no ya en 1956 y en 1968, sino también en 1981.

Por consiguiente, resulta tentador tratar los acontecimientos y a las personas de este libro como si fueran parte de la historia, no sólo en el sentido más evidente y respetable de que forman parte de nuestro pasado, sino también como algo que ha quedado real y definitivamente muy atrás. El contexto de los años de posguerra era inconfundible. El monopolio intelectual ejercido por *Les Temps Modernes* fue algo único, ya que la competencia (*La Nef*, *L'Arche*, *Terre des Hommes* y muchas otras publicaciones) se fue quedando por el camino; el lugar especial de *Esprit* dentro de la intelectualidad católica e incluso fuera de ella, con ventas que alcanzaban decenas de millares, no iba a durar demasiado. El intelectual como héroe es una figura en franco declive. Hoy en día nada es tan sencillo como descartar la experiencia de los intelectuales en la Francia de posguerra, enterrándola bajo una pila de hallazgos posteriores y cubierta por la indignación moral. Muy pocos podrían hoy disentir de Elio Vittorini, que acuñó en 1958 la afirmación de que entre 1944 y 1956 todos los intelectuales franceses guardaban al menos una mentira,

con arreglo a la cual vivieron y escribieron[2]. Claro que así eran las cosas entonces, según suele decirse, y ahora son de otro modo. Según dictamen de Václav Havel, «vivimos en la verdad». Las cosas han cambiado, se suele decir: antes éramos ciegos y ahora vemos con claridad. El pasado es un país distinto, donde otros hacían las cosas de una manera diferente.

Las cosas han cambiado, es innegable. No sólo Francia ha dejado de ser el centro del mundo, sino que cualquier exigencia en este sentido ya no forma parte del bagaje cultural del pensamiento francés. Dentro de Francia, el Estado sigue desempeñando un papel de una importancia extraordinaria en la vida pública y privada, aunque hoy es corriente oír que se manifiesten dudas sobre la sabiduría práctica y la propiedad de permitir que así sea[3]. En concurrencia con todo esto se ha producido un declive en los hábitos del pensamiento político relacionado con un Estado fuerte, que se ha debilitado por el hundimiento del partido político y de la tradición más estrechamente vinculada con el concepto del Estado como proveedor. La tragicómica caída del Partido Comunista francés ha tenido consecuencias electorales graves y de ninguna manera sólo positivas, pero entre los intelectuales ha servido para socavar la atracción de las apelaciones a la autoridad (política o ideológica), y, en consonancia, ha reforzado el desagrado contemporáneo por las grandes teorías en general y por el marxismo en particular.

Incluso si los intelectuales hubieran conservado la fe, se habrían visto en apuros a la hora de comunicarla. Los lectores de la prensa política han disminuido bruscamente, y el número de periódicos en circulación también ha caído a un ritmo constante. Los diarios parisienses, que eran noventa después de la gran ley de prensa aprobada en 1881, sólo eran treinta y dos en 1946. En el primer año de la era Mitterrand no llegaban a veinte[4]. Los «pequeños» periódicos de la intelectualidad siguen apareciendo y desapareciendo, pero hoy nadie espera con la respiración contenida la aparición del último número de *Les Temps Modernes* o de *Tel Quel*. En cuanto a los esfuerzos periódicos de los señores Jean-Edern Hallier y Bernard-Henri Lévy por establecer revistas de papel *couché* para las clases pensantes más acomodadas, padecen algunos de los defectos de sus predecesores de la posguerra —el autobombo, el solipsismo, la devoción esclava a las modas intelectuales—, si bien carecen de casi todas sus virtudes. La televisión tal vez haya dado a los intelectuales modernos una mayor cobertura, si bien es posible que así les haya hecho un flaco favor, al revelar ante un público más numeroso las fallas y

limitaciones de algunos escritores cuya reputación habría sido más reducida, pero por eso mismo más sólida, en un medio más restringido. No está ni mucho menos claro cómo les hubiera ido en estos tiempos a algunas de las grandes figuras de las décadas anteriores, caso de verse condenadas a aparecer con regularidad en *Apostrophes*. Su talla estaba mejor asegurada cuando la exposición pública quedaba reducida a una breve aparición en una mesa de café de Montparnasse o de Saint-Germain, rodeados de tazas, vasos, papeles y humo de tabaco. En una generación estudiantil cuyos modelos en 1986 eran Coluche y Renaud, el lugar del intelectual ha sido pasto de una considerable rebaja.

Una vez más, tampoco conviene hablar del intelectual como si se tratase de una entidad intemporal, del pensador de Rodin que medita a lo largo de la moderna historia de Francia, cambiando en todo momento, y en todo momento, igual. La misma transformación que se produjo de manera inadvertida entre la mayoría de los intelectuales de los años cincuenta y sesenta también afectó la constitución de su propia comunidad, quizá en mayor medida que ninguna otra cosa. Ésta es una cuestión que sus propios sujetos participantes han discutido *ad nauseam*, y que aquí no tenemos por qué reiterar[5]. Lo que sí conviene subrayar, no obstante, es que el *boom* de la educación superior devolvió al profesor universitario parte del estatus que había perdido ante los filósofos y los novelistas en los años que van de 1930 a 1970. Aunque hoy todavía existen intelectuales destacados, cuyo renombre e ingresos provienen en gran medida de sus actividades periodísticas y de sus publicaciones, el auge de las ciencias sociales y la expansión del sector terciario en la educación han cedido a los profesores una nueva porción de la vida pública. De este modo, han entrado en el terreno intelectual en calidad de expertos, aun cuando tengan libertad para expresar su opinión sobre cuestiones que se hallan muy lejos de su campo profesional, sobre todo en las páginas de *Commentaire* o *Le Débat*. Esto fomenta a su vez una cierta medida de modestia y de esmero, tomada del típico concepto profesoral de que es más bien a los propios colegas y no al mundo a quienes uno debe convencer. También explica las reacciones de personas como Pierre Vidal-Naquet, Annie Kriegel o Pierre Bourdieu ante las «intervenciones» más tradicionales de Régis Debray, Bernard-Henri Lévy y sus semejantes. Los primeros tal vez publiquen y aparezcan en medios muy diversos, pero su credibilidad (y su estatus inicial) siguen estando firmemente enraizados en una disciplina académica, con sus propias reglas y materiales.

Los segundos no sufren tales constricciones, y sus aventuras despreocupadas, de aficionado, en la historia, la filosofía, la estética o la teoría social, parecen por contraste superficiales y pretenciosas.

De este modo se define un cambio muy marcado con respecto a las décadas anteriores, en las que los escritos de Malraux, de Camus, de Sartre, de Mounier y sus colegas, a menudo mal informados, perezosos e ignorantes, nunca provocaban tales rechazos. Según el cliché de otros tiempos, eran los «pensadores maestros», y sus reflexiones sobre la justicia, la violencia, la literatura, el capitalismo, la ética y todo lo demás adquirirían peso simplemente porque eran de ellos. Al igual que el Estado, las grandes figuras de la vida intelectual francesa eran la fuente natural de toda autoridad y legitimidad; con el declive del Estado en tanto proveedor, se ha producido el declive de su *Doppelgänger* intelectual. En la sociedad civil de hoy, en la comunidad intelectual, el mercado opera con eficacia razonable, y la conciencia colectiva de la élite se ha «privatizado», junto con la incomodidad y la inseguridad concomitantes que se dan en el caso real que se produce en el Este. Arrinconados con sus propios recursos, los intelectuales se hallan mejor situados para conservar la influencia local si son capaces de indicar el imprimátur de calidad que viene con la adhesión institucional y las convenciones disciplinares. La correspondencia entre el declive de los grandes intelectuales y la resurrección de los profesores dista mucho de ser mera coincidencia.

Se han producido otros dos cambios de importancia, y los dos parecen destinados a durar. La atracción de la violencia y el poder de seducción del terror en todas sus formas por fin han disminuido. No parece que exista una sola causa eficaz que se pueda señalar al hablar de este declive, ya que se trata de una transformación que resulta de los ejemplos y lecciones acumuladas, cuyo mensaje por fin parece que se haya oído y entendido. Una vez más, sin embargo, la historia puede gastar alguna que otra jugarreta a la memoria. El encanto del terror revolucionario no desapareció con Stalin, ni con Solzhenitsyn, ni siquiera con la decisión de los maoístas franceses, después de 1968, de rehuir el modelo italiano de las Brigadas Rojas. Sólo entre la caída de Pol Pot y la celebración del bicentenario de la Revolución Francesa cuajó realmente la idea de que el terror revolucionario podría ser a lo sumo un objeto de estudio, y no de emulación ni de adoración, idea reforzada por síntomas de que el mayor y más duradero anuncio mundial de la

eficacia del terror revolucionario estaba en vías de desaparición ante los ojos de cualquiera. Así quedó en barbecho un terror que había sido tropo literario y político constante en los escritos franceses de Buonarotti a Sartre, fundamentado por una suerte de contrapunto erudito entonado por cinco generaciones de historiadores, desde Louis Blanc hasta Michel Vovelle, y dotado de habitual credibilidad empírica gracias a la división maniquea de la cultura política francesa. Ahora cuesta trabajo imaginar un regreso a la carga casi erótica que una generación anterior de intelectuales franceses encontraba en sus reflexiones literarias y filosóficas sobre el atractivo de la acción violenta. Al releer sus obras colectivas, uno se asombra al ver qué poco tienen en común Sartre y Malraux con los jóvenes escritores de hoy, y cuánto comparten, muy a su pesar, con la sensibilidad de Drieu y Brasillach.

La segunda transformación guarda relación con la primera. François Mauriac fue uno de los muchos que tomaron nota de la asombrosa influencia de Acción Francesa sobre medio siglo de vida cultural y política en Francia. Incluso los adversarios de ésta le rindieron el cumplido involuntario de ver la política republicana a través del prisma distorsionador de la lente que proporcionaban los grandes periodistas reaccionarios[6]. Su influencia en los años anteriores a la guerra era similar a la del PCF después de 1945, y muchos de los intelectuales de los que tratamos en este libro pasaron por el movimiento de Maurras antes de acomodarse en un lugar situado en el extremo opuesto del espectro. El propio Sartre, que no siguió este patrón, rindió homenaje indirecto a Maurras adaptando las categorías de éste, *pays réel* y *pays légal*, a los intereses del proletariado (tal como lo definía el PCF), que de hecho representaba el *pays réel* en las imaginaciones monárquicas de Maurras. Acción Francesa y los comunistas por igual hicieron hincapié no sólo en el cambio y en la violencia, sino también en el compromiso, la eficacia y la aplicación de la hiperracionalidad a la crítica de la vida pública. Era perfectamente coherente que el Partido Comunista ocupase el lugar de una desacreditada Acción Francesa, al ser la alternativa institucional a la incertidumbre republicana y burguesa a partir de 1945; a la luz de esto, la vida intelectual francesa demuestra una continuidad y una coherencia que se extiende sin fisuras desde la década de 1890 hasta la de 1970. Que los intelectuales comprometidos se encontrasen a veces a la derecha y a veces a la izquierda es algo que se puede atribuir a las casualidades del contexto, detalle que suele quedar oscurecido por la inevitable inclinación izquierdista de la

vida cultural posterior a la liberación.

Pero así como los comunistas sustituyeron a Acción Francesa, abarcando entre ambos la totalidad de la historia de la vida intelectual moderna en Francia (y la mayor parte de la vida misma que se adjudica al término *intelectual*), nada ha sustituido a los comunistas, y no está ni mucho menos claro que esta sustitución llegue a producirse. Ambos movimientos, cada cual a su manera, asumieron un conjunto de actitudes para con Francia y su historia, y una relación de la élite intelectual con la cultura política, que hoy son parte de un pasado irrecuperable. Tal como los comunistas apelaban a la visión utópica de la conciencia radical decimonónica, Maurras y Léon Daudet ejercieron una atracción magnética sobre una clase de personas que ya no se encontraba en la vida francesa: los pensadores católicos, fueran ortodoxos o disidentes. La defunción del polemista católico se ha producido casi sin sentir, pero la ausencia de cualquier heredero legítimo de la tradición de Bloy, Bernanos y Mauriac, aunque sea consecuencia normal y previsible del declive de la fe y del final de la hendidura política nacional conformada por la afiliación religiosa, ha dejado un vacío notable. El elemento determinante en la vida intelectual francesa del siglo XX, a fin de cuentas, era la fe, al margen de cómo se definiera. La súbita recesión de las grandes religiones nacionales, laicas y católica por igual, quizá no haya privado a la cultura política francesa de su contenido, pero en gran medida la ha despojado de forma.

Estas transformaciones, además de otras, han tenido mayor impacto en el interior que en el extranjero. En Francia nadie pone en duda que los intelectuales están en crisis, presa de la incertidumbre sobre su identidad, su función, su público. La actitud adoptada hacia los remotos héroes del pasado o es crítica o es despectiva en el mejor de los casos, mientras que iconos más recientes (Lacan, Foucault, Derrida, Barthes, etcétera) han perdido todo su encanto y apenas suscitan interés. Los pocos intelectuales franceses que aún despiertan admiración universal o son ya viejos (Lévi-Strauss, Levinas), o han muerto (Aron), o han nacido en el extranjero (Kundera). Curiosamente, son los de fuera los que hoy sostienen el peso mítico del intelectual francés. En cierto modo éste ha sido siempre el caso: los escritores norteamericanos y latinoamericanos, además de los británicos, llegaron en masa a París en los años cincuenta, aunque no, como en décadas anteriores, para convertirse en intelectuales franceses por medio de una especie de ósmosis ecológica, sino

sólo por ver con sus propios ojos a los grandes hombres (y a la mujer) que se sentaban y se ponían a escribir. Este ejercicio de abnegación, de renuncia a la propia cultura por preferir tragarse sin reparos críticos el ambiente de otra distinta, no se extendió por lo común a la exportación de las ideas francesas. Hoy en día las cosas son muy distintas.

En Estados Unidos, y en menor medida en Gran Bretaña, Italia, España y Latinoamérica, la segunda generación de los intelectuales parisienses de posguerra sigue gozando de admiración y es un grupo muy imitado. Las universidades extranjeras están llenas de profesores que no sólo estudian las obras de Lacan, Foucault, Derrida, Barthes, Lyotard, Bourdieu, Baudrillard y otros, sino que además aplican sus métodos asiduamente en sus propias investigaciones y en un amplísimo abanico de disciplinas. En Gran Bretaña y Estados Unidos hay personas que no sólo se proclaman marxistas (este fenómeno, aunque infrecuente, no es del todo desconocido en Francia), sino que además se aferran con uñas y dientes a su fe en Althusser y su ciencia. La deconstrucción, la posmodernidad, el posestructuralismo y sus progenies respectivas prosperan, por inverosímil que resulte, de Londres a Los Ángeles. La llorada figura del intelectual francés sigue viva y goza de buena salud en cualquier parte del mundo... salvo en París. Con una diferencia: sea para bien o para mal, los intelectuales franceses tuvieron verdadero peso en su propia cultura y en la cultura internacional, cuyo centro constituían. En cambio, sus admiradores e imitadores, en particular en las universidades del mundo anglosajón, no tienen peso alguno, y ésa es precisamente la razón por la que pueden seguir jugando con nomenclaturas e ideas pertenecientes al pasado. Para ellos, «un grupo de lectura de Foucault» no sólo estimula las sinapsis, sino que también estimula la sensación de pertenencia a una comunidad intelectual de la cual jamás formaron parte. Al igual que la luz que procede de una estrella distante y ya apagada, sigue brillando tras la extinción de la fuente original. En cambio, para sus visitantes parisienses las cosas sin duda son distintas, y hay algo que no está del todo bien en la perspectiva de que Jacques Derrida venda sus productos en las calles soleadas de Irvine, California. Es algo que da a entender una suerte de autoexplotación condescendiente, casi como si Maurice Merleau-Ponty hubiera decidido vender de mano en mano una edición de bolsillo de *Humanismo y terror* entre los profesores de vacaciones en un antiguo Club Méditerranée.

Incluso en pleno frenesí de admiración por todo lo francés, los intelectuales

extranjeros de hoy son muy selectivos. Apenas se presta atención, por ejemplo, a la preocupación que mostró Foucault muy al final de su vida por los derechos de los reclusos de las prisiones o por los homosexuales, ni a las ocasionales incursiones de Derrida en los debates sobre los derechos humanos. Esto se debe, en parte, a que estas preocupaciones recientes, de orden ético y político, contradicen (y es un punto a su favor) el énfasis neokantiano que ponen en todo, el afán de hallar criterios con los cuales sea posible evaluar las exigencias políticas y morales, la actitud agresivamente relativista con que estos escritores se identificaron al principio en el ánimo de sus lectores, y por la que se granjearon una gran admiración en el extranjero. Pero este desinterés también surge de algo diferente. Para los foráneos, los intelectuales franceses eran y son bustos parlantes: ideas y categorías contingentemente atribuidas a un cuerpo en ocasiones carismático, pero desgajado del contexto cultural y político de Francia. Los admiradores extranjeros a veces se sienten en desventaja a la hora de entender qué es lo que hace tanto ruido en París, por qué se han dado todos tanta prisa en abandonar a los héroes de antaño, en renunciar a los modos de pensar ya establecidos, pero rara vez se permite que estas cuestiones interfieran con la imitación y la aplicación de las ideologías e ideas parisienses e intemporales. Y así se da el caso de que los estudiosos franceses que viajan a Gran Bretaña o a Estados Unidos o adonde sea, hoy, a veces tengan la inquietante sensación de haber viajado a su propio pasado, ya que se encuentran a críticos para los cuales Sartre era «la conciencia de su tiempo», oyen a historiadores empeñados en deconstruir la Edad Media, se encuentran a teóricos de la literatura que hacen disquisiciones sobre la muerte del texto y a feministas estructuralistas de última hornada que clasifican la sociedad en esferas lingüísticamente engendradas. Pero se trata de un pasado bidimensional, en donde tiempo y espacio han desaparecido, en donde el cuerpo de la vida cultural y política de Francia se ha desdibujado, y todo cuanto queda es un gato de Cheshire posmoderno, con su título de doctorado y su sonrisa.

Para el foráneo, toda incursión ocasional en el cofre del tesoro del discurso cultural francés es un ejercicio sin costes. Si nos gusta lo que hallamos, lo tomamos. Si nos resulta inquietante, irrelevante o poco interesante, podemos hacer caso omiso y dejar que los franceses dispongan de ello como quieran. Al igual que la Acrópolis en pleno apogeo del romanticismo, Francia está repleta de herencias culturales disponibles de inmediato para su apropiación y

exportación en manos de cualquier profesor con ínfulas de lord Elgin. En cambio, para los franceses, como para los griegos, estas cuestiones tienen mayor relevancia. Forman parte del pasado y son, por tanto, elemento constitutivo del presente. No es posible ignorarlas, olvidarlas, preservarlas de manera selectiva, donarlas sin más. Tal es el caso de los años de 1944-1956 en la conciencia intelectual francesa. Las actuaciones verbales de Sartre y sus semejantes, las opiniones y silencios de toda una generación de intelectuales de izquierda en la era del estalinismo, están enmarcadas en la identidad colectiva, en la memoria común de la intelectualidad francesa. Nos guste o no, y al margen de lo importantes que hayan sido las transformaciones que han tenido lugar, forman parte de lo que significa hoy ser un intelectual francés. Tanto como el funeral de Victor Hugo o la batalla de Verdún, son un *lieu de mémoire*[\[7\]](#).

Al igual que otras herencias nacionales semejantes, los años gloriosos de la comunidad intelectual francesa son vulnerables a la desmemoria, a la explotación, al descuido, a la apropiación indebida en función de las necesidades del presente. Debido a su asociación con un estilo de pensamiento y de compromiso que hoy no está ni mucho menos de moda, los años transcurridos entre 1944 y 1956 y las creencias y escritos que se asocian a esta época están sujetos a una curiosa forma de amnesia, en la cual los escritores se precipitan a confesar qué espantosas fueron las cosas, qué culpables fueron todos, y al hacerlo se absuelven de manera conveniente, absolviendo por añadidura a todos los demás, de la responsabilidad personal en lo que se dijo y en lo que se hizo. Este ejercicio de absolución colectiva es tanto más complejo, porque para la mayoría de los intelectuales este periodo es de vergüenza y de nostalgia mezcladas a partes iguales.

La afirmación convencional, como ya he señalado, es que todos los presentes en la Francia de posguerra se vieron arrastrados al vórtice del comunismo y de la ambivalencia moral concomitante. Hoy resulta una creencia extendida que éstos fueron los años en los que todos los jóvenes intelectuales eran comunistas o *communisants*, de modo que no sólo no se los puede culpar por no haber sabido ver la luz, sino que además, si hubiesen obrado de otra manera, se habrían hallado completamente fuera de su entorno y de su generación (y de su época)[\[8\]](#). Ésta es una panorámica que sin duda ganará fuerza en años venideros, ya que los principales estudiosos de hoy han

comenzado a publicar sus memorias y a dar mayor credibilidad a la impresión de que todo el mundo estuvo en un momento u otro dentro del redil de los comunistas. Un muestreo tomado al azar de los principales historiadores franceses, por ejemplo, parece confirmar tal lectura: François Furet, Jacques y Mona Ozouf, Annie Kriegel, Maurice Agulhon, Madeleine Rebérioux y Michelle Perrot no son sino algunas de las personas cuyos comienzos parecen dar pábulo a esta versión de la historia reciente.

Sin embargo, tales pruebas son engañosas. Se trata de personas que en aquella época sólo eran estudiantes desconocidos, inéditos, sin influencia. Su generación, que obtuvo la mayoría de edad hacia 1950, pasó ciertamente por el molino comunista, aunque difícilmente podría decirse que represente a la comunidad intelectual en su totalidad; más bien pertenecen a una disciplina que en Francia, como en Gran Bretaña, resultó particular y quizás únicamente vulnerable al atractivo del marxismo durante los años que aquí nos importan. Asimismo, como ha mostrado Jean-François Sirinelli, incluso entre los estudiantes de la *École Normale Supérieure* el porcentaje de los miembros del partido a finales de los años cuarenta oscilaba en torno al 15 por ciento, muchos de ellos inscritos en carreras científicas[9]. Se *creía* ciertamente que la *rue d'Ulm* era un hervidero de tramas comunistas; pero ésa es otra cuestión.

En cuanto a la generación anterior, también el mito del filocomunismo universal es engañoso. La mayoría de los intelectuales destacados en los años de posguerra no se sintió nunca tentada de unirse al partido. La principal zona de caza del PCF era la llamada *lumpen intelligentsia*. La suerte de disculpas que forman gran parte de la materia tratada en este libro fue obra de una minoría. En este caso, la minoría tuvo una influencia asombrosa, hasta el punto de borrar de la memoria pública al número muy significativo de intelectuales que nunca compartieron los prejuicios y las orejeras de los directores de *Esprit* o *Les Temps Modernes*. No obstante, otros sí los compartieron, y esta realidad por sí sola debilita la afirmación de Pierre Emmanuel, hecha en diciembre de 1956: éramos sonámbulos, afirmó, «y exudábamos éxtasis y angustia, [...] pero nuestra excusa es que ni un solo francés (*pas un français*) permaneció incólume, libre del espejismo soviético»[10]. *Pas un français?*

El mito de la simpatía intelectual universal por cierta clase de izquierdismo, una suerte de error categórico y colectivo en que incurrió la élite culta de Francia, no se halla confinado a aquellos cuyas biografías exigen que se expliquen de este modo. Los perdedores de estos años, los intelectuales ajenos

al círculo encantado, cuyo impacto e influencia estuvo en el mejor de los casos en función de su propia marginalidad, tienen igualmente razones de peso para pensar que el ambiente de la época estaba monopolizado por unas cuantas ideas y pensamientos dominantes. En sus memorias, Jacques Laurent considera oportuno afirmar que Sartre «reinaba en aquel entonces sobre el pensamiento francés», punto de vista que respalda Pierre de Boisdeffre al escribir a comienzos de los años cincuenta sobre la *magistrature intellectuelle* ejercida por Sartre y Camus en la época de su famosa disputa, hegemonía que sólo podía equipararse a la de Malraux una década atrás[11]. Y es posible que fuera cierto. Sin embargo, al igual que en muchas de las formas de la monarquía investida por derecho divino, el reinado de Sartre dependía en gran parte de la voluntad de sometimiento por parte de sus súbditos. Si él y otros dominaron en efecto sobre la escena del momento, habremos de preguntarnos por qué fue así, ya que ese hecho por sí solo no explica nada.

Este hábito consistente en asignar las responsabilidades a la época en que se dieron los hechos ha terminado por ser una especie de abreviatura, una versión casi estándar de la moderna autobiografía intelectual escrita en Francia: en función de la edad que tenga, el protagonista pasa por los años treinta con una conciencia política cada vez mayor, inclinándose a la derecha o a la izquierda según se dé su desembarazo estético del mundo de la burguesía republicana. El (a veces la) protagonista ve interrumpido su crecimiento con la experiencia de 1940, y descubre entonces las divisiones irreconciliables de la vida y de la historia. Se siguen entonces la resistencia, la liberación, el compromiso político con la izquierda intelectual y el pronto desencanto con el estalinismo, expresado a la postre en un estallido de rechazo, en un renacer, ya en 1956; después, los términos del análisis y los criterios de inclusión se modifican radicalmente, y no vuelve a hacerse referencia a todas aquellas incómodas experiencias de juventud. Incluso el difunto Louis Althusser, quien no encontró motivo para abandonar ni desmentir sus compromisos de antaño, explotó esta *Ur*-narración según sus propias intenciones: «Me adherí al Partido Comunista, explicó en los años sesenta, a resultas de mis experiencias de juventud y de mis observaciones políticas en el periodo seminal que va del Frente Popular a la liberación»[12]. Desde luego, aunque, en tal caso, ¿por qué esperar a 1948, cuando el estalinismo estaba ya en pleno apogeo, la liberación tenía cuatro años de antigüedad y el señor Althusser ya tenía treinta años? Apenas puede caber duda de que el filósofo marxista pensara que se

había adherido al partido como resultado inmediato de su experiencia de la guerra y la ocupación, tal como Pierre Emmanuel pensó que todos los franceses (o al menos todos los intelectuales) habían sido cautivados por el comunismo. Esta versión de su propia historia, y de la historia de su generación, hoy hace ya mucho que ha sustituido otras crónicas personales más engorrosas y menos convenientes.

La historia de estos años también está sujeta, como tantas otras cosas de la historia reciente de Francia, a la revisión y a la explotación selectiva. Hasta 1977 quedó semienterrada en la memoria colectiva, como los años de Vichy que la precedieron. Se tenía la sensación de que estas cuestiones estaban resueltas por Sartre, entre otros, pues su virulento rechazo del comunismo y de todas sus connotaciones tras 1968 sirvió para oscurecer oportunamente sus escritos de juventud, ya entonces enterrados en los volúmenes amarillentos de los periódicos antiguos que nadie leía. Al igual que los colaboracionistas de la ocupación, los compañeros de viaje de la década de posguerra eran motivo de vergüenza; al igual que el colaboracionismo, se les creía purgados, los primeros, por la resistencia y la heroica liberación; los segundos, por el derramamiento de sangre de 1956 y el compromiso moral con Argelia, moralmente irreprochable. Cuando no funcionaba este planteamiento, siempre quedaba el argumento tomado de la historia: al margen de los errores que cometieran, Sartre, Bourdet, Mounier y sus colegas habían estado en el lado de los ángeles en un tiempo lleno de dificultades, por lo cual podían perdonárseles sus errores, ya que siempre estuvieron comprometidos en el nombre del anticapitalismo, cuyo atractivo aún no estaba moribundo.

Después de 1977 cambió la perspectiva. Los nuevos «filósofos» tomaron parte en algunos ajustes de cuentas hechos en público, de naturaleza subedípica, en los que condenaron a todos los pensadores magistrales del pasado, con armas y bagaje. Enterrando sus propias faltas menores de corte maoísta, cometidas en los años sesenta, bajo el torrente de lava de las acusaciones esgrimidas contra sus maestros, su rechazo indiscriminado de todo pensamiento holístico sirvió para meter a Sartre y a toda su generación en el mismo saco que a Althusser, Heidegger, Marx, Hegel, Rousseau y tantos otros. Desaparecieron así pasados de toda laya en este auto de fe epistemológico, tras el cual fue imposible expresar explicaciones contextuales claras del comportamiento moderno de los intelectuales. El valor polémico de estas obras fue considerable. Pero el efecto duradero ha consistido en empujar

«todo aquello» aún más lejos, distanciándolo de nosotros no sólo por el tiempo, sino también por el desagrado moral y el rechazo filosófico.

Para ver un curioso ejemplo de tal absolución, sólo que hecho desde otro frente distinto, basta con examinar el tratamiento que recientemente se ha dado a Mounier y su círculo. A partir de las pruebas que constituyen sus propios escritos y los de sus colegas, Mounier y el grupo de *Esprit* ocupan un lugar ambiguo en la historia moderna de los intelectuales franceses. Durante los años treinta unos cuantos estuvieron tentados por la derecha radical, y la mayoría se mostró desencantada con la República. El historial en la resistencia de Mounier y sus amigos no puede impresionar a nadie. Durante el resto de los años cuarenta, aunque ocasionalmente publicase artículos importantes y valiosos, de hombres como Fetjö y Cassou, su revista dedicó casi todos sus editoriales a hacer vergonzantes defensas de Stalin, paparruchas neocristianas y dialécticas de lo más abyecto. Los sucesores de Mounier en la dirección de la revista siguieron ocupando posturas ambiguas hasta bien entrados los años cincuenta. Muchos de los católicos más jóvenes, dentro de *Esprit* y entre sus lectores, fueron también los primeros que entraron en la refriega de Argelia. A resultas de todo ello, hombres como Jacques Julliard o Michel Winock ven en su generación a un grupo que, tras retirarse de afiliaciones políticas comunistas y tras «purificarse» en la lucha por la independencia de Argelia, rompió con los patrones impuestos por una generación anterior de intelectuales y representa «el final de la traición de los intelectuales»[\[13\]](#).

Hay algo inquietantemente lleno de autosatisfacción en esta manera de pensar, como si esta generación fuera de algún modo única y moralmente superior, pues no se ha visto embreada por la brocha del compromiso menospreciado que dio color a la trayectoria de quienes estuvieron en liza antes y después que ellos. También es engañosa, porque si «la traición de los intelectuales» significa algo, sin duda describe muchas de las actitudes que aún prevalecían en torno a 1970, igual que en 1950. De manera más seria, proyecta una mirada retrospectiva benévola con la que anacrónicamente atribuye a Mounier y su generación muchas de las intenciones y actitudes que afloraron a la superficie en el grupo que siguió tras sus pasos. Es curioso señalar que los dos estudios importantes que se han hecho en francés sobre el grupo de *Esprit* son relativamente generosos con la temática que tratan, mientras que las extensas crónicas de los extranjeros, si bien menos

sofisticadas, son mucho más críticas[14].

Otro rasgo distorsionador de la memoria reciente en Francia es la inequívoca nostalgia que muchos sienten por los años de posguerra, al margen del aire rancio de la ambivalencia moral que los rodea. Fue, a fin de cuentas, una época en la que los intelectuales, fueran cuales fuesen sus defectos, tenían un lugar, un público y un papel que, a pesar de haberse arrogado ellos mismos, también era muy real. Igualmente, en este punto es reveladora la analogía con otro *lieu de mémoire*. La resistencia, como Vichy, por fin ha pasado a ser objeto de un estudio histórico serio. El *résistantialisme* de los años de posguerra, cultivado con idéntica asiduidad por los gaullistas y los comunistas, ha dado paso a una serie de crónicas sopesadas y juiciosas de la opinión pública, estudios del pétainismo popular, esclarecimientos de la marginalidad de los movimientos de la resistencia durante gran parte de su corta vida. Con todo, el surgimiento de Le Pen y el aumento correspondiente de la retórica nacionalista y de los incidentes racistas o antisemitas en época reciente han provocado una retirada demasiado presurosa hacia los remedios secretos del *résistance kitsch* de la posguerra, una explotación de temas simplemente maniqueos y engañosos (ellos y nosotros, el bien y el mal, pétainistas y resistentes), invocaciones de 1940 y la necesidad de hablar claro, de tomar partido, etcétera. Tal compromiso apenas requería mucho valor en la Francia de 1991. Y tampoco exigió mucho valor a finales de los años cuarenta, la última época en que tal lenguaje se desarrolló con una finalidad polémica. Esta nostalgia de las experiencias ajenas es difícil de condenar, ya que se suele invocar como una buena causa, pero se logra no obstante a expensas de la claridad y de la honestidad no sólo en lo tocante a los problemas sociales de la actualidad en Francia, sino también a propósito de un pasado cuyas alineaciones y afiliaciones eran mucho más ambiguas de lo que esas analogías simplistas dan a entender. De manera similar, comenzamos a oír reminiscencias sensibleras de los tiempos mejores, cuando las líneas morales estaban trazadas con toda claridad y los intelectuales tenían deberes ontológicos asignados con toda nitidez. Los anuncios de prensa que dan publicidad a ensayos escritos de prisa y corriendo, por los herederos aspirantes a las cátedras vacantes de los maestros, prometen que tal o cual libro es precisamente el que estábamos esperando, la obra que forjará un nuevo papel para los intelectuales perdidos.

Esta (des)memoria de los intelectuales franceses y su pasado feliz entraña

una serie de apropiaciones y distorsiones del propio texto de la historia. No sólo fueron los años de 1944-1956 algo menos gloriosos de lo que a veces se ha dado a entender, sino que, tras una inspección más detenida, representan si acaso un argumento en contra del uso que les han dado los nostálgicos de épocas posteriores. Una de las quejas más persistentes de los intelectuales hoy en día es que no tienen importancia, que como sus palabras carecen de peso se han visto relegados de toda responsabilidad; sufren, por así decir, la insoportable levedad de su ser. En años anteriores, según se sugiere, los intelectuales no sólo tenían importancia, sino que sus palabras contaban; estaban inmersos en la historia, eran responsables de sus actuaciones. Ésta es ciertamente la afirmación que Sartre, entre otros, hizo en su propio nombre y en el nombre de todos los intelectuales: un escritor, aseguró, está comprometido por lo que escribe y ha de ser responsable de sus palabras (e, implícitamente, de sus silencios). Ésta es la base de la crítica de Flaubert y Goncourt por su deficiencia al no pronunciarse contra la represión de la Comuna, y es también la fuente del deseo de Simone de Beauvoir por ver a Brasillach ejecutado por sus colaboraciones periodísticas[15]. El problema estriba en que el argumento quedó socavado por el comportamiento mismo de sus autores. Sartre nunca se pronunció contra el antisemitismo soviético, ni en defensa de las víctimas de los juicios de escarmiento; sus seguidores y herederos nunca le pidieron explicaciones por ello, tal como tampoco se las pidieron por sus egregiamente absurdos pronunciamientos a comienzos de los años cincuenta.

Dicho de otro modo, los años de 1944-1956 no fueron una época dorada de la responsabilidad intelectual, sino más bien a la inversa. Nunca fueron los intelectuales franceses tan irresponsables, diciendo y escribiendo lo que les venía en gana, o pronunciándose coléricamente sobre un asunto del que luego se olvidaban durante años, sin que ello tuviera el menor coste para su reputación ni para su pellejo. Sus compromisos y afiliaciones huelen menos a un sentido de la responsabilidad moral colectiva o al deseo de influir en el sentir del público, que a la necesidad de dotarse de una conciencia social y política intachable. Tampoco esto puede explicarse como un estilo de conducta atribuible únicamente al cataclismo de las lecciones morales de 1940; ya en 1938 Denis de Rougemont atacaba las formas «indignas» del compromiso intelectual por parte de las «ovejas enojadas» que desde 1934 habían firmado toda clase de peticiones: «Dicho en dos palabras, en los últimos cuatro años

no ha ocurrido nada en el mundo que “los intelectuales franceses” no hayan denunciado rotundamente»[16].

Los comentarios de Rougemont sobre la devaluación de las ideas de responsabilidad y de compromiso podrían haber sido escritos en 1970 e incluso en fecha posterior. Son, así pues, un salutífero recordatorio de que si los años de la posguerra inmediata fueron en cierto modo algo especial en la experiencia francesa, ello se debió solamente a que presenciaron cómo la confianza del intelectual y su autopromoción se llevaban a extremos insólitos. El privilegio del intelectual que se asocia a esta época no fue único; antes bien, se trata de un elemento constituyente de otra cosa, de algo que es característico de la vida pública en Francia durante la mayor parte del siglo pasado, y que sólo guarda una relación contingente con los propios intelectuales. Cuando los ensayistas de hoy se desviven al reflexionar sobre el «fin» de los intelectuales, no dan en el blanco: lo que en realidad se ha perdido, y lo que aún ha de encontrar un sustituto, es la seguridad que se deriva de una cultura política rebotante de confianza, de un conocimiento de ciertas «verdades» simples en torno a la historia y la sociedad. La normalización de la política francesa es algo cuyo plazo ha vencido tiempo atrás, pero que trajo consigo nuevos problemas.

Aunque es incontrovertible que el mundo social y político de la Francia de la IV República se halla engastado en un pasado muy remoto, transformado hasta resultar irreconocible e incluso imposible de rememorar, los pensadores franceses tal vez se han dado una prisa excesiva en suponer que eso mismo sucede con los hábitos intelectuales y verbales que fueron en su día seña de identidad de su élite cultural. Hoy es patente una amplia suposición de que hemos presenciado una suerte de ruptura epistemológica irreversible, de que los fantasmas del pasado ya no incordian, de que los viejos patrones de conducta han desaparecido del todo. En ciertos aspectos, esta suposición sigue abierta a la duda.

Una peculiaridad sempiterna de los franceses, que para algunos es incluso virtud, consiste en que son, según las palabras con que César describió a sus súbditos de la Galia, *rerum novarum cupidi*. De ahí la urgencia con que los escritos recientes han querido enterrar las recetas y preparados radicales de los años cincuenta, y de ahí también la inmoderación con que los jóvenes intelectuales de hoy se han apropiado de los novedosos encantos de la

moderación, que delatan una clara continuidad con ese mismo pasado. Nadie pone en duda siquiera por un momento que los intelectuales franceses, en tanto comunidad, se han despedido de un determinado conjunto de creencias. No obstante, los modos en que esas creencias, ese pasado, se describen y explican, apuntan a una serie de continuidades llamativas en los hábitos intelectuales. Haciendo precisamente lo que mejor se les da, los escritores franceses han demostrado con brillantez la relación que existe entre conocimiento y poder en las sociedades totalitarias; un *saber* totalizador implica, requiere un *poder* totalizador, de modo que la desacreditación del marxismo y el rechazo del estalinismo y de sus herederos han de darse necesariamente a la par. Es algo perfecto, y es cierto. Pero es también por sí misma una clase de análisis totalizador de un tipo sumamente tradicional; lo que brilla por su ausencia en la mayoría de las modernas críticas francesas de los defectos inherentes a los proyectos de utopía social es una relación empírica o moral de lo que esas visiones implicaban en la práctica, del modo en que funcionaban y del porqué fracasaron. Para la mayoría de los intelectuales, eran completamente verdaderas o totalmente falsas, pero en ambos casos lo eran *ex hypothesi*. Caso de que se demostrase su falsedad, por si fuera poco, no quedaría nada que salvar, y no hace falta decir una palabra más.

Los intelectuales franceses nunca son más fieles a su pasado que cuando rompen con él. Ya desde los estatutos de la Universidad de París (del año 1215), que les exigían trabajar para fundar «una teoría exhaustiva del mundo», el rasgo dominante del discurso intelectual francés ha sido el impulso hacia la organización y la contención del saber en un marco único. Tanto las metáforas omnímodas de las décadas anteriores como el antiholismo de los años recientes son coherentes con este estilo de raciocinio, aunque el último lo sea de una forma inestable[17]. Este hábito de pensamiento, además, no se transmite mediante un misterioso gen colectivo, un rasgo cultural y lamarckiano que hayan heredado treinta generaciones de estudiantes de La Sorbonne. Es el producto de una cultura urbana notablemente entretejida e intacta, la de la comunidad parisiense de estudiosos y escritores, que es única en la experiencia occidental. A pesar del cambio en los medios de comunicación, a despecho de las hondas transformaciones sufridas por el sistema educativo, las formas del intercambio intelectual en París, la moda que dicta cómo conviene armar una idea y qué clase de ideas merecen ser

publicadas, han sobrevivido en una forma curiosamente intacta. El moderno visitante de París poco podrá modificar en el comentario que le hizo Goethe a Eckermann, recogido en mayo de 1827:

Imagínese una ciudad como París, en la que las cabezas más notables de un gran imperio viven reunidas en un único lugar y se ilustran unas a otras mediante el contacto diario, el conflicto y la emulación[18].

En tales circunstancias no debería sorprendernos descubrir que el patrón de los años cincuenta y sesenta, por el cual los intelectuales franceses explotaron los modelos utópicos de la Unión Soviética o del Tercer Mundo para reflexionar críticamente sobre sus propias sociedades, hoy lo emulan quienes han recurrido a la Europa del Este y a la Europa central poscomunistas como modo de proclamar los encantos del liberalismo. Efectivamente, la misma crítica de la racionalidad totalitaria (marxista o heideggeriana) es en sí algo que se redescubre periódicamente en cada una de las sucesivas generaciones (comenzando al menos por Sorel), símbolo de esa combinación peculiarmente parisiense de memoria colectiva a largo plazo y de amnesia privada a corto plazo. También la moda tiene una larga historia: no ya una moda determinada —al contrario—, sino la moda de las modas. En la década de 1880 fue la literatura rusa, cuando se buscaban afanosamente las traducciones de Tolstoi, Dostoievski y escritores menores después de la publicación de *Le Roman russe*, por De Vogué, en 1886, que alcanzó once ediciones en sólo veinte años. Antes y después hubo un cierto entusiasmo por los escritores polacos, los metafísicos alemanes y por último, los filósofos angloamericanos. Otras naciones han experimentado modas culturales equiparables, naturalmente, pero muy pocas con la intensidad y la regularidad de los franceses, y ninguna con una capacidad análoga de incorporar y explotar lo exótico con intenciones culturales domésticas, y con un entusiasmo y una hondura de compromiso tales, durante periodos tan breves[19].

Esta capacidad de innovación e incorporación es realmente impresionante; además, el modo en que, dentro de los confines de unos cuantos barrios de la capital, se comunican estas novedades a la totalidad de la comunidad intelectual exige un precio. La innovación es casi exclusivamente lingüística, pues requiere una capacidad proteica de adaptar el lenguaje y las categorías a los nuevos materiales y a las nuevas formas, pero por esa misma razón

comporta muy pocos cambios sustanciales en los hábitos intelectuales. Al comentar el carácter excesivamente abstracto de la literatura histórica y económica de Francia, Georges Sorel escribió así a Benedetto Croce: «Aquí en Francia tenemos el defecto de ver las cosas desde las alturas, al estilo de Napoleón»[20]. Desde tales cumbres todo está claro, aunque no es mucho lo que se ve.

Una de las razones de que así sea es que en una cultura orientada con tal alto grado de confianza hacia la palabra, las restricciones convencionales sobre el significado son a veces de difícil aplicación. En su lección inaugural en el Collège de France, Roland Barthes aprovechó al máximo sus técnicas para «liberar» a las personas y los conceptos de toda injerencia del poder, en la forma que sea: todo lo que controla y restringe es, por tanto, fascista; la destrucción de las normas lingüísticas, por analogía, es un ejercicio liberador[21]. Las proposiciones de esta especie se comunican por medio del éter con otras preocupaciones de la comunidad intelectual del pasado y del presente: antifascismo, resistencia, liberación, y lo hacen de una manera que es consonante con las convenciones de la intelectualidad suprema, sustituyendo en el tiempo el lugar de la cosa misma. Por decirlo según el resumen que hace Simone de Beauvoir de la «praxis» sartriana, salvaguardado en *Qu'est-ce que la littérature?*, «nombrar es desenmascarar, y desenmascarar es cambiar»[22].

De ahí precisamente el atractivo especial que tuvo durante unos años el estalinismo, que operaba del mismo modo a partir de una serie de abstracciones apriorísticas y acumulaba (o inventaba) las realidades que mejor se adecuasen a sus intenciones. En su discusión sobre la defensa que hizo Merleau-Ponty de los juicios de Rusia, Louis Martin planteó exactamente esta pregunta: «¿Qué clase de “mentalidad” es la que necesita inventar hechos concretos con el fin de ilustrar una abstracción [la utilidad objetiva del trotskismo para los nazis]?»[23]. Hoy apenas hay necesidad de inventar hechos ni de creer en las invenciones ajenas con el fin de entablar una acusación contra el totalitarismo, a pesar de lo cual sigue siendo curioso lo poco que en la práctica depende esa acusación, cuando la hace la mayoría de los escritores franceses, de los detalles históricos o sociales. En su ensayo de 1981 sobre la vida intelectual francesa, Jean-Marie Domenach se las ingenió para hacer una crónica del declive del marxismo envolviéndolo única y exclusivamente en términos de alta inadecuación moral y de paradojas

grandiosas, sin una sola mención de los fracasos sociales o económicos que constituyen la causa determinante de la caída en desgracia del comunismo. La única diferencia que hay entre la crítica del comunismo que hace Domenach y su propia defensa —junto con la de otros— del marxismo treinta años antes consiste en la inserción de abstracciones negativas allí donde colocó las abstracciones positivas que determinaron su antiguo deseo de creer[24].

Similares observaciones pueden aplicarse a la crítica de Marx y del marxismo que tanto preocupó a los participantes en las discusiones durante la década que siguió a la publicación en francés de *Archipiélago Gulag*. Los «nuevos filósofos» y sus sucesores añadieron poca cosa a los argumentos expuestos por Albert Camus en *El hombre rebelde*; la enérgica, si bien indisciplinada, ligazón de Marx, Hegel, Rousseau, el terror, el nihilismo ruso y Stalin en un paquete único y más bien repugnante fue a un tiempo el punto fuerte y el punto flaco de la obra de Camus. La observación de Francis Jeanson en el sentido de que Camus atacó a Hegel sólo por el «pecado original» de deificar al hombre podría predicarse igualmente de Glucksmann y sus sucesores[25]. Jeanson tenía motivos propios para descartar semejante enfoque, que posee sin embargo limitaciones reales. Al igual que otras críticas recientes y análogas de otros teóricos alemanes, dispone con eficacia suficiente de toda una categoría de cosmovisiones, pero mediante un enfoque cuyos términos de referencia apenas dejan lugar a la esperanza de una descripción alternativa, positiva o productiva, de la condición humana[26].

En estas circunstancias no debería sorprendernos hallar que cierto número de escritores franceses de la época más reciente hayan caído en otra «estructura profunda» de la práctica intelectual francesa, a saber, la fe en el universalismo republicano. A medida que la sociedad francesa se esfuerza por integrar a una minoría creciente de personas que son de color distinto, de otra fe o nacionalidad, los conflictos en torno a la educación, las prácticas religiosas y las afiliaciones étnicas han pasado a primer plano. Tampoco esto es del todo nuevo; similares cuestiones surgieron en el momento de la migración judía de la Europa del Este antes de la I Guerra Mundial, y de nuevo durante la gran oleada de inmigrantes de los años veinte y comienzos de los treinta, si bien la mayoría de los que hoy tratan estas cuestiones tienen que pensarlas por vez primera. Es interesante ver que muchos pensadores franceses responden a cuestiones relativas a la identidad judía o musulmana con un regreso instintivo al sueño de la República laica y unitaria. Al igual

que el abad Grégoire y sus muchos sucesores, se dan por satisfechos con prometer igualdad para todos, aunque sea al precio de la negación de la identidad individual o comunitaria. A pesar de casi dos décadas de debates en torno a la necesidad de librarse de una vez por todas del molesto hábito de tratar a los seres humanos en términos puramente colectivos, y no individuales, muchos intelectuales franceses siguen gravitando de manera instintiva en la esfera del republicanismo neojacobino de Max Gallo o de Jean-Pierre Chévènement, a despecho de su relativa despreocupación por la clase de libertades individuales a las que tanto servicio de puertas afuera se presta últimamente.

El temor expresado en los últimos tiempos por Alain Finkielkraut —«la nación está dejando su lugar a las tribus»— no sólo refleja las angustias de muchos de sus compañeros en las tareas de comentarista, sino que también podría haberse tomado, sin cambiar una coma, de advertencias similares expresadas por los republicanos franceses desde Robespierre a Ferry, y más allá. No quiero decir con esto que la respuesta sectorial y sectaria a Le Pen por parte de algunos grupos judíos en particular no haya ocasionado acusaciones legítimas contra una reacción desmedida, pero al mismo tiempo hay algo profundamente atávico en el creciente nerviosismo, en la retirada de los judíos franceses, después de una oleada de incidentes de corte antisemita: «Tomar parte en el debate nacional exclusivamente como judío, y no como un francés judío, sería el inicio de un divorcio de la República que tendría consecuencias incalculables»[\[27\]](#).

A partir de la expresión de tales sentimientos es razonable concluir que cierto liberalismo, a pesar de su reciente preeminencia como categoría de debate público, aún está por echar raíces como concepto político en Francia. De la característica actitud francesa ante las implicaciones del pensamiento liberal, podríamos decir con Camus (en respuesta a la postura de Jeanson antes expuesta) que «su artículo parece consentir una doctrina, a la vez que guarda silencio con respecto a sus implicaciones políticas»[\[28\]](#). La cuestión no estriba en que los republicanos recalcitrantes se hallen en un error por sus siniestros pronósticos; una sociedad también puede ser atomizada, y sus grupos constituyentes definirse más por el antagonismo mutuo que por una cultura nacional común, lo cual puede ser especialmente cierto en el caso de una nación como Francia, en la que las expectativas de cohesión nacional y de identidad común son muy elevadas. Pero es curiosamente solipsista que los

intelectuales franceses crean que el suyo es un Estado en el que se empiezan a alcanzar tales umbrales de heterogeneidad inaceptable.

El liberalismo, como la libertad, no es, obviamente, un concepto ajeno a problemas y contradicciones. Sus orígenes en las construcciones racionales de la Ilustración no lo hacen menos vulnerable a la tiranía conceptual (y real) que otras visiones del bienestar humano: la felicidad, el socialismo, la igualdad. Pero sea cual fuere la capacidad del liberalismo para incumplir o contradecir sus propias intenciones estatuidas, ni siquiera puede empezar a ser el principio rector del pensamiento público y de la praxis política si no se aceptan de antemano y más allá de toda cuestión dos premisas subyacentes: en primer lugar, la importancia y la primacía del individuo; en segundo lugar, la complejidad, pluralidad e indeterminación necesarias y deseables de la vida política. Ninguna de estas ideas ha entrado hasta la fecha en la imaginación intelectual de los franceses. Thomas Pavel tiene mucha razón al concluir que, para éstos, el liberalismo se ha subvertido y se ha distorsionado hasta ser un *thelos* no indagado todavía: «El liberalismo de la pasada década se presenta como asalto final a un estado de gracia tras muchos errores y penitencias»[\[29\]](#).

Ello se debe a que el análisis del totalitarismo, aun cuando haya ocupado mucho espacio, no ha sido demasiado profundo. Raro es el pensador francés que ha encarado y ha abordado el verdadero problema del totalitarismo, consistente en que se trata de una derivación lógica e histórica precisamente procedente de esa visión universalista propugnada por la democracia republicana, que aún obnubila a tantos pensadores franceses. Con el debido respeto a Jean-Pierre Faye y a sus sucesores, el totalitarismo es mucho más que un conjunto de lenguajes[\[30\]](#). Comprender a fondo la experiencia europea del totalitarismo, incluidos aquellos aspectos que tanto sedujeron a los intelectuales occidentales, no basta para proclamar las virtudes de la democracia ni la victoria de la política liberal. Uno ha de preguntarse primero qué es lo que distingue a la democracia liberal de su pariente totalitario, lo cual entraña trascender las diversas categorías heredadas del pensamiento social posterior a la Ilustración y comprometerse seriamente con los derechos y el estatus del individuo.

Podría pensarse que esto fue algo que los intelectuales franceses en efecto hicieron en años recientes, al prestar tantísima atención a la teoría y la práctica de los derechos del individuo. Pero también en este aspecto se ha superado el pasado a una velocidad un tanto excesiva. Es buena cosa, sin

duda, oír a Jean-François Lyotard, entre otros muchos, comentar por extenso cuestiones relativas a los derechos humanos, pero uno se quedaría más convencido si se hubiera sentido obligado a mostrar cómo es posible que tan elevada seriedad moral pueda cuadrar con sus teorías, sostenidas desde tiempo atrás, acerca de la heterogeneidad y la consiguiente indeterminación del lenguaje. La consistencia no lo es todo, aunque su ausencia no puede sino servir para despertar suspicacias[31]. Es difícil evitar el sentimiento de que algunos pensadores franceses no son del todo serios en estas cuestiones, que se trata en gran medida de una moda, que uno depende en exceso de otra moda, la de la Europa del Este. A pesar del reciente entusiasmo que se ha vivido por la obra de Karl Popper, de John Rawls y de otros, la idea de que en cualquier grado de compromiso entre los derechos privados y el interés público es éste el que ha de salir victorioso no es precisamente una idea con la cual esté familiarizado el moderno pensamiento político en Francia. Por tanto, no es accidental que la literatura política del liberalismo aún sea sobre todo una importación, y que ninguna gran figura local haya emergido para enraizar la teoría liberal en la experiencia doméstica de Francia[32].

La referencia a la Europa del Este no es gratuita en este contexto. Por motivos comprensibles, los políticos y filósofos de Checoslovaquia, Hungría y de otros lugares se han inclinado a tratar el liberalismo como una meta sumamente deseable y completamente libre de complicaciones, objeto de todos sus esfuerzos primero como disidentes y ahora como constructores de la nación. Es una categoría política indisputable. La versión que da el liberalismo de sí mismo es incompatible con semejante uso del término, y no está ni mucho menos claro cómo se puede proceder a la construcción de una sociedad liberal allí donde nunca se han dado las condiciones precisas para su aparición. En la mayoría de los sentidos importantes, éstos son los problemas de los que Francia se ha librado felizmente; en otros aspectos, los franceses comparten algunas de las dificultades de la Europa del Este. El intelectual francés moderno también ve en el liberalismo algo esencialmente utópico, una solución al desvío holístico que han tomado la vida y el pensamiento franceses en los últimos años; es como si los franceses de hoy experimentasen en el mundo de las ideas la historia ya vivida por los ciudadanos de la Europa del Este, tal como los intelectuales de izquierdas quisieron hacer en la década de posguerra. Esta curiosa simbiosis también podría traer consigo consecuencias desafortunadas, a medida que las tierras poscomunistas de la Europa del Este

se encuentren con dificultades económicas y conflictos étnicos y nacionales. Cuando la intelectualidad francesa vuelva a perder todo interés por estas tierras, ahora despojadas de todo atractivo romántico y con sus antiguos dirigentes de la disidencia comprometidos con las realidades de la vida pública, ¿qué quedará de la visión liberal que hoy se asocia con ellos, qué será del lenguaje de los derechos y las libertades que han traído consigo?

La fragilidad del pensamiento posttotalitario en Francia se halla muy ligada al extraño uso que se ha dado al redescubrimiento del liberalismo. El liberalismo, como ya he señalado antes, es forzosamente indeterminado. No se trata de una suerte de proyecto liberal para la sociedad, sino de una sociedad en la cual el desorden y la apertura de la política descartan de plano la aplicación de proyectos a gran escala, por racionales e ideales que sean, y muy especialmente, desde luego, cuando son racionales e ideales. Pero es justo esto lo que lo hace tan ajeno a las tradiciones francesas del razonamiento político. Una democracia liberal es, y se esfuerza precisamente por seguir siendo, un compromiso no del todo aseado entre exigencias en liza, y su única defensa consistente estriba en que se trata del sistema que menos interfiere en los asuntos de cada cual, al tiempo que se esfuerza a la par por satisfacer las necesidades y defender los intereses de todos. A pesar de todo lo ocurrido, y de todas las afirmaciones que se han hecho en pro del «fin de la peculiaridad francesa», en su reticencia a abordar ese desorden que se halla en el corazón del liberalismo, la cultura política francesa aún se mantiene distintivamente al margen de la mayor parte de la tradición occidental[33]. Incluso a día de hoy, cuando los pensadores políticos dan por supuesto que las viejas ideologías y sistemas están difuntos, la mayoría continúa escribiendo como si no fuera posible pensar con seriedad en la política hasta que uno haya generado un sustituto digno de todos estos sistemas y doctrinas, siempre en sus propios y ambiciosos términos.

Entre tanto, el razonamiento político en Francia parece puramente provisional, como si se limitase a pasar el rato entre una ideología y otra. La idea de que la indeterminación actual no sólo es, sino que debe ser la condición natural de la vida pública, tanto en la política como en las personas, y tratada por tanto como un fin en sí mismo, sigue siendo un quebradero de cabeza para muchos. Así las cosas, pocos pensadores franceses han emprendido hasta la fecha la construcción de un vocabulario moral para la política liberal, una ética, por así decir, de la democracia. Las categorías

discretas están presentes y se invocan a menudo: derechos, libertad, deberes, individuos, justicia, etcétera. En cambio, en el caso de pensadores modernos como Sartre o Mounier parece que precisen de un proyecto con otra dirección, una suerte de *thelos ex machina* que les permita operatividad. Mientras, seguimos estando sujetos a las disertaciones políticas en forma de reflexiones más casuales y vertidas al azar, de las cuales no sería injusto decir, como dijo Julien Benda en su día sobre el entusiasmo por Péguy y Sorel, que «tratamos como formas genuinas de filosofía el cascabeleo de las meras “intuiciones”, arrojadas sin orden ni concierto, sin cohesión, sin aparato crítico, como una suerte de actividad verbal a veces muy seductora»[\[34\]](#).

En este largo crepúsculo de la teoría política francesa no puede sorprender a nadie que el atractivo del pensamiento alemán haya sobrevivido intacto en su tortuoso paso por los años intermedios de este siglo. Sin duda, es cierto que el atractivo de Hegel, Husserl y Heidegger, por no hablar de Marx, Freud y Nietzsche, ya no es lo que era. Sin embargo, incluso los mejores escritos franceses en este campo siguen estando firme e irónicamente maniatados y sujetos a los problemas típicos alemanes. Así, Luc Ferry y Alain Renaut, que han estado en la vanguardia de la moderna «desintoxicación» intelectual, han concentrado su fuego no sólo en las flaquezas de Heidegger, sino también en las falacias que se contienen en toda la tradición alemana y poskantiana del pensamiento histórico y social. Sin embargo, en ninguna parte de sus variadas historias de la moderna filosofía francesa, ni en sus estudios de la teoría política francesa, conjuntamente o por separado, abandonan estos dos autores su característica fijación por la filosofía trascendental. Toda la historia del moderno pensamiento francés se presenta como si fuese un programa de estudios compuesto por errores categóricos y fallos morales, la mayor parte de ellos resultado de la aplicación equivocada de las epistemes germánicas. Los autores no evidencian virtualmente el menor interés por el resto de los elementos que han configurado y han informado los argumentos políticos franceses: la religión, las instituciones civiles y políticas, el comercio y el conflicto social. ¡Si ni siquiera los propios alemanes escriben ya así la historia intelectual![\[35\]](#).

También en este punto, y en el acto mismo de zanjar las cuentas pendientes con la tradición del pensamiento alemán que se considera responsable de la trágica desviación de dos generaciones de pensadores franceses, una nueva generación de intelectuales ha vuelto a forjar las cadenas de su propia

dependencia cultural, si es que realmente se trataba de eso. Heidegger, que de ninguna manera ha sido el único filósofo alemán en señalar que «cuando los franceses se ponen a pensar, siempre hablan alemán», es quien ha tenido ocasión de reír el último. La complejidad y sofisticación de los intelectuales franceses en su análisis de sí mismos se ha convertido en su propia ingenuidad y en la causa misma de su derrota, en la cual la crónica histórica y excesivamente abstracta de los errores del pasado no sólo compensa por las decepciones del presente, sino que además priva a los contemporáneos de la distancia y el escepticismo necesarios para lograr una verdadera apreciación de su propia condición.

Al final, por supuesto, esa condición no es única y privativamente francesa. La pérdida de los grandes artículos de fe, laicos y religiosos por igual, la aparente opacidad de la historia y las relaciones sociales, y la ausencia de una historia que hayan de contar los intelectuales son hoy lugares comunes. La versión que da Marcel Gauchet del dilema posmarxista —«cuanto más nos veamos llevados a reconocer una validez universal de los principios de la modernidad occidental, menos capaces seremos de fundamentarlos en una historia de progreso cuya plenitud y cumplimiento representan»[\[36\]](#)— se aplica con idéntica fuerza al estado actual del pensamiento político y moral en Gran Bretaña, Estados Unidos, Alemania y otros países[\[37\]](#). Plantear una relación causal simple entre comprensión, acción y resultado formaba parte del atractivo especial del marxismo. Quien fuera dueño de la historia, en teoría, sin duda iba a controlarla en la práctica; el bienestar humano iba a seguirse de manera inevitable.

En tal modo de pensamiento, el papel del intelectual tenía una importancia crucial, y es incontrovertible que la moderna tiranía no sólo dio a la intelectualidad un lugar privilegiado, sino que también fue en ciertos aspectos importantes una tiranía de la propia intelectualidad[\[38\]](#). Allí donde el tirano encarna la razón, el papel del intelectual pasa a ser vital en la transmisión de la razón al pueblo en cuyo nombre se aplica. Si bien quiso en su día borrar de la faz de la tierra a los tiranos, el intelectual moderno terminó por interpretarlos y por estar a su servicio. Lejos de representar una desviación del ideal —el suyo y el de otros—, Sartre es, en efecto, como se creyó en su día, la esencia misma del intelectual del siglo XX. El intelectual, como él

mismo escribió, debe traicionar si ha de ser fiel a su vocación. Los esfuerzos de sus herederos por superar este papel heredado de traidor sólo tendrán éxito si les resulta posible ponerse de acuerdo y abandonar las cualidades mismas que hicieron de los intelectuales del siglo XX lo que han sido. A la luz de los actuales anhelos por recuperar el prestigio de los intelectuales, tal ejercicio ilustrado de modestia en el propio interés parece más bien improbable.

La creencia, nacida de las circunstancias especiales del asunto Dreyfus, de que la condición ontológica del intelectual en la modernidad es la de un testigo de cargo a favor de la libertad y el progreso resulta por tanto obviamente engañosa. En el mejor de los casos, según palabras de André Chamson, «el deber del escritor es estar atormentado». En la práctica, el escritor o el estudioso que aspira a la posición pública que define a los intelectuales y los diferencia de los meros escribanos ha tenido siempre que escoger entre ser el apologeta de las normas o el asesor del pueblo[39]; la tragedia del siglo XX estriba en que estas dos funciones han dejado de ser independientes la una de la otra, y los intelectuales como Sartre, que creyeron que estaban cumpliendo su papel, se vieron ineludiblemente arrastrados a desempeñar ambas funciones. Si sus sucesores, en Francia y en cualquier otro país, han de dejar realmente atrás este pasado, no bastará con que reconozcan los errores. También será necesario que acepten aquello que entraña el sentido mismo del término *intelectual* para la sociedad moderna, es decir, que hay papeles que los escritores y estudiosos de hoy no desean desempeñar; de hecho, una negativa a ocupar el puesto del intelectual (comprometido) tal vez sea el más positivo de cuantos pasos pueden dar los pensadores modernos en su empeño por llegar a un acuerdo con su propia responsabilidad en nuestro pasado reciente y común.

Esto ha de ser más difícil en Francia que en otros países, por motivos que espero haber conseguido ilustrar a lo largo de este libro. Nadie deberá suponer que la cultura parisiense se halla a punto de despojarse de todas aquellas cualidades que constituyen a la vez su gran atractivo y su fatal debilidad. Habrá intelectuales franceses durante muchos años por venir; todos ellos dirán sandeces de vez en cuando, y algunos dirán sandeces a todas horas. En ocasiones periódicas se verán arrastrados a las grandes teorías, en mayor medida que los intelectuales de otros países, y habrá quienes escuchen cuanto tengan que decir en ese terreno. Se trata de una forma de poder, y ésa es la

razón de que resulte tan atractiva, y tales actuaciones verbales entrañan sus consecuencias. Lo máximo que puede uno pedir es que quienes se comprometan en público y quienes pongan en la balanza de las elecciones políticas y morales el peso de su prestigio intelectual lo hagan con más cuidado, coherencia y responsabilidad que sus antecesores, y que midan el sentido y el impacto de todo cuanto digan y del modo en que lo expresen. «Nadie está libre de decir sandeces —escribió Montaigne—. Lo penoso es cuando se dicen de forma memorable»[\[40\]](#).

LECTURAS RECOMENDADAS

En cuanto sigue he señalado algunas de las obras más importantes, o más útiles, de las que se ocupan de los intelectuales franceses en el periodo que abarca este libro. Éste es un terreno que ha generado una literatura sustancial, tanto por su importancia intrínseca como porque los intelectuales son un objeto de fascinación perenne para sí mismos y entre todos ellos. No he aspirado a presentar un examen exhaustivo de la literatura secundaria, y menos aún a discutir las fuentes primarias que he empleado, empresa que me habría exigido todo un libro. Al contrario, me he circunscrito a los libros escritos en francés y en inglés que inciden directamente en el material del que se ocupa este estudio. Los lectores que deseen emprender ulteriores lecturas sobre asuntos concretos pueden recurrir a las notas finales de esta obra y a las «Indications bibliographiques» que se contienen en Pascal Ory y Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus à nos jours* (París, 1986). Para una lista detallada de obras que traten sobre los intelectuales de izquierda en los años que van de 1956 a la actualidad, tema que no abarca este libro, véanse las bibliografías recopiladas en Tony Judt, *Marxism and the French Left* (Nueva York, 1986), y Sunil Khilnani, *The Decline of the Intellectual Left in France, 1945-1985* (Cambridge, Massachusetts, de próxima publicación).

LOS INTELECTUALES Y LA POLÍTICA

Sobre la cuestión general del papel público de los intelectuales en nuestro tiempo y los dilemas morales que ha planteado la participación de escritores ya artistas en los movimientos políticos y sociales, véase Philip Rieff, ed., *On Intellectuals* (Nueva York, 1969), en especial la aportación de J. P. Nettl,

«Ideas, Intellectuals, and Structures of Dissent»; Bruce Mazlish, *The Revolutionary Ascetic* (Nueva York, 1976); Lewis Coser, *Men of Ideas: A Sociologist's View* (Nueva York, 1965), y Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays* (Chicago, 1972). Estudios útiles sobre las opiniones y actividades de los intelectuales en contextos diversos son los de Paul Hollander, *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China and Cuba, 1928-1978* (Oxford, 1981); James Wilkinson, *The Intellectual Resistance in Europe* (Cambridge, Massachusetts, 1981); David Cauter, *The Fellow Travellers: A Postscript to the Enlightenment* (Nueva York, 1973); Stanley Weintraub, *The Last Great Cause: The Intellectuals and the Spanish Civil War* (Londres, 1968), y Alistair Hamilton, *The Appeal of Fascism: A Study of Intellectuals and Fascism, 1919-1945* (Nueva York, 1971). Para una discusión más amplia sobre la legión de intelectuales europeos que han pasado por la experiencia de la I Guerra Mundial, véase Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Massachusetts, 1979).

INTELECTUALES FRANCESES (EN GENERAL)

Además del estudio bastante sinóptico y excesivamente sucinto de Ory y Sirinelli, ya citado, véanse las obras de H. Stuart Hughes: *Consciousness and Society: The Re-orientation of European Social Thought, 1890-1930* (Nueva York, 1958) y *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation, 1930-1960* (Nueva York, 1968). Por desgracia, la segunda, que se dedica exclusivamente a Francia, es la más floja. La mejor crónica general de la intelectualidad y la política en la Francia de posguerra es hoy la de Ariane Chebel d'Appollonia, *Histoire politique des intellectuels en France, 1944-1954*, 2 vols. (Bruselas, 1991). Para un examen de sesgo más literario, véase John Lough, *Writer and Public in France: From the Middle Ages to the Present Day* (Oxford, 1978). Una crónica briosa, aunque en general fiable sobre el mundo intelectual parisino se puede hallar en Herbert Lottman, *The Left Bank* (Londres, 1982; *La Rive Gauche*, Barcelona, 1994). Los años iniciales de la comunidad intelectual moderna en Francia se analizan con un estilo más riguroso en Christophe Charle, *Naissance des «intellectuels»:*

1880-1900 (París, 1990); Antoine Compagnon, *La Troisième République des lettres* (París, 1985) y, con atención a un tema más restringido, Paul Bénéton, *Histoire des mots: Culture et civilisation* (París, 1975). Sobre la estrecha relación entre las instituciones educativas y la comunidad intelectual que surgió de ellas, véanse Robert J. Smith, *The École normale supérieure and the Third Republic* (Albany, 1982), y Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle: Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres* (París, 1988), aunque esta última peca de una excesiva devoción al concepto organizativo surgido en su estela.

Entre la plétora de recientes ensayos que tratan sobre la condición del intelectual en la Francia moderna, los siguientes son de interés más que suficiente: François Bourricaud, *Le Bricolage idéologique: Essai sur les intellectuels et les passions démocratiques* (París, 1980); Jean Belkhir, *Les Intellectuels et le pouvoir* (París, 1982); Jean-Paul Aron, *Les Modernes* (París, 1984); Louis Janover, *Les Intellectuels face à l'histoire* (París, 1980); Hervé Hamon y Patrick Rotman, *Les Intellocrates: Expédition en haute intelligentsia* (París, 1981); Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Cambridge, 1988; edición original, París, 1984), y Régis Debray, *Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France* (Londres, 1981; edición original, París, 1979). La publicación *Le Débat*, en su quincuagésimo número (mayo-junio de 1988), proporciona una cronología detallada de la historia intelectual y cultural de la Francia de posguerra bajo el título de *Notre Histoire: Matériaux pour servir à l'histoire intellectuelle de la France, 1953-1987*. Hay que hacer mención especial de dos aportaciones anteriores, aunque de orden distinto: Louis Bodin, *Les Intellectuels* (París, 1964), uno de los primeros intentos realmente serios por parte de un historiador a la hora de estudiar el lugar que ocupan los intelectuales en la sociedad francesa, y George Lichtheim, *Marxism in Modern France* (Nueva York, 1966), que abarca un amplísimo espectro en un espacio breve y sigue siendo, casi treinta años después de su publicación, la obra por sí sola más valiosa en este campo.

LOS AÑOS TREINTA

Los intelectuales «inconformistas» de los años treinta han sido estudiados y

definidos en profundidad por Jean-Louis Loubet del Bayle en *Les Non-conformistes des années 30* (París, 1969). Véase también la síntesis ambiciosa, aunque tendenciosa, de Zeev Sternhell, *Neither Right nor Left: Fascist Ideology in France* (Berkeley, 1986). Una crónica del compromiso político del intelectual, basada en unos cuantos estudios de casos concretos en estos años, se halla en David Schalk, *The Spectrum of Political Engagement* (Princeton, 1979); el ambiente filosófico de la época se halla diseccionado con habilidad en Michael Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France* (Ithaca, Nueva York, 1988), un libro que también se ocupa del pensamiento de posguerra. Sobre Georges Bataille y su círculo, véase Jean-Michel Besnier, *La Politique de l'impossible: L'Intellectuel entre révolte et engagement* (París, 1972), y Denis Hollier, *The College of Sociology* (1979; reimpresso en Minneapolis, 1988). Sobre un estudio de fondo más general, véase también Maurice Nadeau, *Histoire du surréalisme* (París, 1970). Sobre los grupúsculos de la izquierda oficial y no oficial en la época del Frente Popular, véanse Géraldi Leroy y Anne Roche, *Les Écrivains et le Front Populaire* (París, 1986), y D. Bonnaud-Lamotte y J.-L. Rispaill, eds., *Intellectuel(s) des années trente* (París, 1990). Sobre los comunistas, véase Jean-Pierre Bernard, *Le Parti Communiste Français et la question littéraire, 1921-1939* (Grenoble, 1972).

RESISTENCIA Y COLABORACIONISMO

Algunos de los mejores estudios sobre el ánimo reinante en Francia y entre los intelectuales franceses poco después de la derrota se encuentran en las memorias y autobiografías que se enumeran a continuación. Respecto de los comentarios contemporáneos, el mejor es el de Marc Bloch, *Strange Defeat* (Londres, 1949), de un valor inmenso en éste y en muchos otros sentidos. Sobre el círculo de Uriage y los renovadores morales, véanse Pierre Bitoun, *Les Hommes d'Uriage* (París, 1988), y Antoine Delestre, *Uriage: une communauté et une école dans la tourmente, 1940-1945* (Nancy, 1989), así como las obras de Hellman y Winock que se citan más abajo. Sobre la resistencia intelectual, véanse el estudio general de James Wilkinson ya citado (bajo «Intelectuales y política»); Roderick Kedward, *Resistance in Vichy*

France (Oxford, 1978); Kedward y Roger Austin, eds., *Vichy France and the Resistance* (Londres, 1985), y Jacques Debû-Bridel, *La Résistance intellectuelle* (París, 1970), aunque éste es un título que conviene utilizar con cautela, teniendo en cuenta el partidismo gaullista del autor y su crónica más que optimista del antipétainismo popular. Una obra más antigua, como la de Henri Michel, *Les Courants de pensée de la Résistance* (París, 1962), sigue siendo informativa y fidedigna.

Sobre el colaboracionismo de los intelectuales, véanse Pascal Ory, *Les Collaborateurs* (París, 1977); Claude Lévy, *Les Nouveaux Temps et l'idéologie de la collaboration* (París, 1974), y la obra colectiva editada por Gerhard Hirschfeld y Patrick Marsh, *Collaboration in France: Politics and Culture during the Nazi Occupation, 1940-1944* (Oxford, 1989). A pesar de la reciente aparición de estudios de interés sobre los años de Vichy, seguimos sin tener una obra general realmente sobresaliente que se ocupe de la vida intelectual de la Francia ocupada. Véanse sin embargo, Christian Faure, *Le Projet culturel de Vichy* (Lyón, 1989); Gérard Loiseaux, *La Littérature de la défaite et de la collaboration* (París, 1984); y un interesante estudio de un caso particular, obra de Jean-Michel Guiraud, *La Vie intellectuelle et artistique à Marseille à l'époque de Vichy et sous l'occupation (1940-1944)* (Marsella, 1987). Sobre los intelectuales fascistas, véanse Pierre-Marie Dioudonnat, *Je suis partout, 1930-1944* (París, 1973), y W. R. Tucker, *The Fascist Ego: A Political Biography of Robert Brasillach* (Berkeley, 1975).

LA PURGA

El estudio de los acontecimientos de posguerra se halla mejor surtido. Para una crónica general de la *épuration*, véase Peter Novick, *The Resistance versus Vichy: The Purge of Collaborators in Liberated France* (Nueva York, 1968). Una investigación más popular, y sin embargo bien documentada, es la de Herbert Lottman, *The Purge* (Nueva York, 1986; *La depuración*, Barcelona, 1998). La impresionante obra de Robert Aron, *Histoire de l'épuration*, 3 vols. (París, 1967-1975), padece los mismos prejuicios que su *Histoire de Vichy* (París, 1954), por lo que conviene leerla con cautela crítica. De cara al tratamiento dado a los escritores y artistas, véanse Pierre

Assouline, *L'Épuration des intellectuels, 1944-45* (Bruselas, 1985), y en parte, Philippe Bourdrel, *L'Épuration sauvage: 1944-45* (París, 1988). El ensayo aleccionador de Jean Paulhan, *Lettre aux directeurs de la Résistance* (1951; reimpresso en París, 1987), sigue siendo provechoso. Sobre el contexto de todos estos acontecimientos, véanse Georges Madjarian, *Conflits, pouvoirs, et société à la Libération* (París, 1980), y Fred Kupferman, *Les Premiers Beaux Jours, 1944-1946* (París, 1985).

FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN LA FRANCIA DE POSGUERRA

La literatura sobre «existencialismo y política» es incommensurable y, en su mayor parte, inservible. Aunque buena parte de lo que se ha escrito en Francia expresa un muy acusado *parti pris* a favor o en contra de lo que trata, los estudiosos británicos y norteamericanos, en especial en los años sesenta y setenta, tienden a tomarse las exigencias de los intelectuales franceses de posguerra demasiado en serio, y las sacan bastante de contexto. Por este motivo, libros como el de Mark Poster, *Existentialist Marxism in Postwar France* (Princeton, 1975), aunque sean razonablemente fidedignos como guías del pensamiento en sí, demuestran una escasa apreciación de las circunstancias de Francia o de los desarrollos históricos a mayor escala, a partir de los cuales surgieron los debates filosóficos en la posguerra. *Modern French Marxism*, de Michael Kelly (Oxford, 1982), cumple un cometido mejor en la filosofía, pero apenas se muestra atento a las circunstancias en que se produjeron las obras de que trata. De cara a estos aspectos, el lector hará mejor en recurrir a la obra de Michael Roth ya citada («Los años treinta»), o a la de Vincent Descombes, *Le Même et l'autre* (París, 1979; *Lo mismo y lo otro*, Madrid, 1988). Sobre los escritos de Merleau-Ponty, véase Kerry Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existentialist Politics* (Princeton, 1988). Los estudios sobre Sartre son innumerables, e imposibles de citar; el lector hará bien si recurre a la bibliografía que contiene la biografía de Annie Cohen-Solal (véase líneas inferiores), así como a la de Judt, *Marxism and the French Left*. Entre las crónicas generales de mayor utilidad se cuentan las de Anna Boschetti, *Sartre et Les Temps Modernes* (París, 1985), y Michel-Antoine Burnier, *Les Existentialistes et la politique*

(París, 1966), aunque la primera se halla un tanto estropeada por su obsesión por los «campos de fuerza culturales» tomados de la obra de Pierre Bourdieu. Burnier también ha publicado un librito un tanto dispéptico, *Le Testament de Sartre* (París, 1983), que cita con alborozo las muchas contradicciones del gran hombre, así como sus meteduras de pata en política. Las cuestiones que dividieron a Camus y a Sartre las expone Eric Werner en *De la Violence au totalitarisme: Essai sur la pensée de Camus et Sartre* (París, 1972), con una marcada preferencia por la persona y las opiniones del primero. Hay algunas buenas discusiones sobre Camus en Jean-Yves Guérin, ed., *Camus et la politique* (París, 1986).

Sobre el círculo reunido en torno a Mounier hay hoy una literatura creciente, mucha de la cual resulta polémica. Michel Winock, en *Histoire politique de la revue Esprit, 1930-1950* (París, 1975), resulta informativo, aunque tiene el insuperable inconveniente de manifestar por su asunto una simpatía que a menudo le ciega ante las implicaciones y la propia incoherencia de los escritos de Mounier. El desapasionado estudio de John Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left, 1930-1950* (Toronto, 1981), carece de la sofisticación que emplea Winock, pero adopta una apropiada distancia crítica. Bernard-Henri Lévy ha hecho una crónica agresiva del pensamiento católico francés en el siglo XX, que reduce a una suerte de neofascismo moralizante y que trata con desdén a iconos populares de la talla de Charles Péguy y Emmanuel Mounier, motivos por los que lo considero simplista y poco fiable en tanto historia intelectual, aunque aún ha de provocar una crítica satisfactoria por parte de los que defienden a Mounier. Curiosamente, el filocomunismo de Mounier en los primeros años de posguerra tiende a confirmar al menos en parte la interpretación de Lévy. Véase Bernard-Henri Lévy, *L'Idéologie française* (París, 1981). Para un estudio sobre la aparición durante la guerra de una tendencia católica en la resistencia, véase Renée Bédarida, *Témoignage Chrétien, 1941-1944* (París, 1977); las preocupaciones y el estilo de la casa de *Le Monde*, el diario más influyente en la posguerra, hondamente influido a su vez por el catolicismo social, son estudiados con simpatía por Jacques Julliard y Jean-Noel Jeanneney en *Le Monde de Beuve-Méry, ou le métier d'Alceste* (París, 1979).

LOS INTELLECTUALES Y EL COMUNISMO

El punto de partida evidente para todo el que aspire a entender las tortuosas relaciones entre los intelectuales y el comunismo en la Francia de posguerra sigue siendo el libro de David Caute, *Communism and the French Intellectuals, 1914-1960* (Londres, 1964), aunque se le empieza a notar que envejece mal. Las crónicas al uso sobre la relación de los intelectuales con el PCF son hoy las de Jeannine Verdès-Leroux, *Au Service du parti: Le Parti Communiste, les intellectuels et la culture (1944-1956)* (París, 1983), y *Le Réveil des somnambules: Le Parti Communiste, les intellectuels, et la culture (1956-1985)* (París, 1987), aunque en ellas solamente se ocupe de quienes fueron miembros del partido. Los mayores extremos de la autodenigración son los que recoge en su crónica Bernard Legendre, *Le Stalinisme français: Qui a dit quoi, 1944-1956* (París, 1980), y analizan Natacha Dioujeva y François George en *Staline à Paris* (París, 1982). Para comprender a qué respondían exactamente Sartre y sus coetáneos, véase, por ejemplo, Laurent Casanova, *Le Parti Communiste, les intellectuels et la nation* (París, 1949). Para una apreciación bastante detallada de la motivación y el ambiente de los intelectuales que fueron compañeros de viaje, las memorias y autobiografías siguen siendo las mejores fuentes (véase las líneas que siguen); entre las polémicas y comentarios de la época, continúan teniendo interés los de Pierre Naville, *L'Intellectuel communiste* (París, 1956), que trata el problema de Sartre; Denys Mascolo, *Lettre polonaise sur la misère intellectuelle en France* (París, 1957); y Jules Monnerot, *La Sociologie du communisme* (París, 1949). Los dos análisis clásicos del proceso emocional e intelectual en aras del cual los intelectuales dieron en aceptar y defender el comunismo son precisamente de esta época: Czeslaw Milosz, *The Captive Mind* (Nueva York, 1953; *El pensamiento cautivo*, Barcelona, 1981) y, muy por encima de los demás, Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals* (Londres, 1957; edición original, París, 1955). Véase también *Marxism in Modern France*, de George Lichtheim (ya citado) y, del mismo autor, varios ensayos recogidos en *From Marx to Hegel* (Nueva York, 1971).

EL DILEMA TOTALITARIO

No hay una crónica general de las complejas interacciones, suspicacias y malentendidos que han marcado las relaciones entre los intelectuales franceses y los países sujetos a la dominación soviética en los años de 1945-1989. Véanse, sin embargo, Peter Deli, *De Budapest à Prague: Les Sursauts de la gauche française* (París, 1981) y Pierre Grémion, *Paris-Prague: La gauche face au renouveau et à la répression tchécoslovaques, 1968-1978* (París, 1985); ambos abarcan el periodo siguiente a 1956; asimismo, Evelyne Pisier-Kouchner, ed., *Les Interprétations du stalinisme* (París, 1983). Para un breve estudio sobre el síndrome de la Europa del Este en el pensamiento progresista francés, véase Tony Judt, «The Rediscovery of Central Europe», en Stephen Graubard, ed., *Eastern Europe... Central Europe... Europe* (Boulder, Colorado, 1991). Sobre los juicios de escarmiento y las purgas políticas de los años cuarenta, véase George Hodos, *Show Trials: Stalinist Purges in Eastern Europe, 1948-1954* (Nueva York, 1987). La «conexión francesa» se comenta en las memorias de una de las víctimas de Checoslovaquia, Artur London, en *The Confession* (Nueva York, 1970; *La confesión*, Madrid, 1971); véase también François Fejtö, que escribió prolijamente sobre el desarrollo de los acontecimientos en la Europa del Este para la prensa francesa de la época. Véanse sus *Mémoires: De Budapest à Paris* (París, 1986).

Sobre las actitudes con respecto a la Unión Soviética, véanse M. Cadot, *La Russie dans la vie intellectuelle française* (París, 1967); Lily Marcou, ed., *L'Union Soviétique vue de gauche* (París, 1982); Fred Kupferman, *Au Pays des Soviets* (París, 1979); Christian Jelen, *L'Aveuglement: Les Socialistes et la naissance du mythe soviétique* (París, 1984), así como las diversas obras de carácter general citadas al comienzo de este ensayo. En lo tocante a los acontecimientos que abarca este libro, también tienen interés las siguientes obras: Guillaume Malaurie, *L'Affaire Kravchenko* (París, 1982); Dominique Lecourt, *Proletarian Science? The Case of Lyssenko* (Londres, 1977; edición original, París, 1976); Denis Buican, *Lyssenko et le lyssenkism* (París, 1988), y David Rousset, Gérard Rosenthal y Théo Bernard, *Pour la Vérité sur les camps concentrationnaires (un procès antistalinien à Paris)* (1951; edición revisada, París, 1990). Ejemplos de la línea adoptada por el Partido Comunista y presentada por sus propios intelectuales se pueden encontrar en Dominique Desanti, *Masques et visages de Tito et des siens* (París, 1949), y Pierre Daix, *Pourquoi David Rousset a inventé les camps soviétiques* (París, 1949).

ANTIAMERICANISMO

La mejor introducción al tortuoso tema de las actitudes de los franceses con respecto a Estados Unidos es la de Denis Lacorne, Jacques Rupnik y Marie-France Toinet, eds., *L'Amérique dans les têtes* (París, 1986), que puede complementarse con la de David Strauss, *Menace in the West: The Rise of the French Anti-Americanism in Modern Times* (Westport, Connecticut, 1978). Las actitudes francesas de la época también se comentan en Karl Deutsch, ed., *France, Germany and the Western Alliance: A Study of Elite Attitudes on European Integration and World Politics* (Nueva York, 1967). Para un examen histórico, véase Jean-Baptiste Duroselle, *La France et les États-Unis des origines à nos jours* (París, 1976). El asunto también se aborda en las obras sobre los años treinta enumeradas con anterioridad, así como en los estudios generales de Cauter y Hollander. Como el antiamericanismo no sólo entrañaba el desagrado ante Estados Unidos, sino que también funcionó en ocasiones como metáfora paraguas y pretexto del antimodernismo, el antisemitismo, la xenofobia y la inseguridad colectiva, estos libros se pueden complementar con los de Ralph Schor, *L'Opinion française et les étrangers, 1919-1939* (París, 1985); René Girault y Robert Frank, eds., *La Puissance française en question, 1945-1949* (París, 1988), y Michel Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France* (París, 1982). Sobre el antisemitismo francés véase asimismo *La France et la question juive* (París, 1981); Jeffrey Mehlman, *Legacies of Anti-Semitism in France* (Mineápolis, 1983), y Pierre Birnbaum, *Un Mythe politique: La «République juive»* (París, 1988).

LIBERALISMO, REPUBLICANISMO Y DERECHOS

Para una visión general del pensamiento político francés desde la Revolución, véase Jacques Droz, *Histoire des doctrines politiques en France* (París, 1971), o bien, aunque más antigua, la obra todavía informativa de

Albert Thibaudet, *Les Idées politiques en France* (París, 1927). Roy Pierce, en *Contemporary French Political Thought* (Oxford, 1966), resulta útil, aunque está anticuado. La colección de ensayos breves editados por Pascal Ory, *Nouvelle Histoire des idées politiques* (París, 1987), es de calidad harto variable. Sobre la historia del republicanismo en Francia, véanse Claude Nicollet, *L'Idée républicaine en France: Essai d'histoire critique* (París, 1982), y Luc Ferry y Alain Renaut, *Philosophie politique* (París, 1985), vol. 3, *Des Droits de l'Homme à l'idée républicaine*. El volumen de François Furet incluido en la nueva Historia de Francia publicada por Hachette, *La Révolution: De Turgot à Jules Ferry, 1770-1880* (París, 1988), contiene muchas observaciones agudas sobre esta cuestión, al igual que Claude Lefort en *L'Invention démocratique* (París, 1981). Sobre la cuestión de los derechos y su utilización en el lenguaje republicano francés de los comienzos, véase Marcel Gauchet, *La Révolution des Droits de l'Homme* (París, 1989), y muchas de las colaboraciones recogidas en François Furet y Mona Ozouf, eds., *Critical Dictionary of the French Revolution* (Cambridge, Massachusetts, 1989; edición original, París, 1988), sobre todo en el capítulo 4. El estudio más accesible sobre el lugar de los derechos en el pensamiento constitucional francés, desde una perspectiva harto legalista, es el de Jean Rivero, *Les Libertés publiques* (París, 1974), vol. 1, *Les Droits de l'Homme*.

Sobre la tortuosa historia del liberalismo y el pensamiento liberal en Francia existe hoy una literatura cada vez más abundante de excelente calidad, debida a los recientes cambios en el ánimo político e intelectual que prima en Francia. Para las crónicas generales desde la perspectiva francesa, véanse Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme: Dix Leçons* (París, 1987), y André Jardin, *Histoire du libéralisme politique: De la Crise de l'Absolutisme à la Constitution de 1875* (París, 1985). Sobre los primeros años del pensamiento liberal francés hay unos cuantos estudios especializados: Georges Gusdorf, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale* (París, 1966-1985), vol. 8, *La Conscience révolutionnaire: Les Idéologues*; Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New Haven, Connecticut, 1984); Pierre Rosenvallon, *Le Moment Guizot* (París, 1985). También es pertinente Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties* (París, 1983).

ARGELIA Y LOS AÑOS POSTERIORES

Actualmente hay unos cuantos historiadores que están preparando distintos estudios sobre el impacto que tuvo la guerra de Argelia en la comunidad intelectual francesa. Entre tanto, la mejor cobertura es la que aportan los ensayos de Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli, eds., *La Guerre d'Algérie et les intellectuels français* (Bruselas, 1991), y de Rioux, ed., *La Guerre d'Algérie et les Français* (París, 1990). Los motivos de quienes intervinieron activamente por el bando de los nacionalistas argelinos quedan descritos en Hervé Hamon y Patrick Rotman, *Les Porteurs de valises: La Résistance française à la Guerre d'Algérie* (París, 1982). Véase también André Rezler, *L'Intellectuel contre l'Europe* (París, 1976). Sobre los signatarios de las diversas peticiones formuladas en estos años (aunque también abarque todo el periodo desde el asunto Dreyfus), véase Jean-François Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises: Manifestes et pétitions au XX^{ème} siècle* (París, 1990). Para un amplio estudio, aunque no demasiado imaginativo, de todo el periodo, véase Paul C. Sorum, *Intellectuals and Decolonization in France* (Chapel Hill, Carolina del Norte, 1977).

No hay una historia sinóptica de la comunidad intelectual francesa durante la V República. Sobre la llamada «nueva izquierda» de los años sesenta y posteriores, véase Arthur Hirsh, *The French New Left: An Intellectual History from Sartre to Gorz* (Boston, 1981), o bien Keith Reader, *Intellectuals and the Left in France since 1968* (Londres, 1987), ninguno de los cuales va más allá de ser de cierta utilidad. Una obra superior, aunque de tema más restringido, es la de Sherry Turkle, *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution* (Londres, 1979). Las aportaciones francesas han tendido a ser un tanto despectivas (véase, por ejemplo, Serge Quadruppani, *Catalogue du prêt-à-penser français depuis 1968* (París, 1983), o el informal estudio de Pascal Ory, *L'Entre-Deux-Mai: Histoire culturelle de la France, mai '68-mai '81* (París, 1983). Excepción señera es la obra de Luc Ferry y Alain Renaut; véase su *68-88: Itinéraire de l'individu* (París, 1987) y *La Pensée 68* (París, 1985), aun cuando la totalidad de su obra esté configurada de acuerdo con rígidos paradigmas interpretativos y se restrinja sobre todo al campo de la filosofía. A quienes interesen las figuras de Foucault, Derrida y su

pensamiento, pueden remitirse para más información a Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley, 1985), y Mark Poster, *Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information* (Cambridge, Massachusetts, 1984); para mayor esclarecimiento deberán recurrir a John Sturrock, *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida* (Oxford, 1979), y a José Guillherme Merquior, *Foucault* (Berkeley, 1985); del mismo autor es excelente su discusión de todo esto y de mucho más en *From Prague to Paris* (Londres, 1986).

Entre los ensayos y argumentos que han definido el pensamiento francés desde 1968, los siguientes son emblemáticos: Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires* (París, 1972); André Glucksmann, *The Master Thinkers* (París, 1977; *Los maestros pensadores*, Barcelona, 1978); Bernard-Henri Lévy, *La Barbarie à visage humain* (París, 1977); Jacques Julliard, *La Faute à Rousseau* (París, 1985). Todos ellos, cada cual a su manera, logran cargar la culpa de la emergencia del totalitarismo y de los estilos totalitarios a los pecados originales de los grandes pensadores holísticos de la Ilustración tardía (Rousseau, Hegel, etcétera) y a sus herederos de la era romántica. Para una esclarecedora relación de uno de los foros periodísticos en los que tales planteamientos alcanzaron a un público más amplio y pasaron a ser la nueva ortodoxia, véase Louis Pinto, *L'Intelligence en action: Le Nouvel Observateur* (París, 1984).

BIOGRAFÍAS, AUTOBIOGRAFÍAS Y MEMORIAS

El estudio más exhaustivo sobre la vida de Sartre es el de Annie Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980* (París, 1985). Todo lo que le falta en cuanto a exactitud filosófica lo compensa Cohen-Solal con creces por su energía e información. Véase también Ronald Hayman, *Sartre: A Biography* (Nueva York, 1987). Respecto a Simone de Beauvoir, véase Deirdre Bair, *Simone de Beauvoir* (Nueva York, 1990). Camus está bien estudiado en Herbert Lottman, *Camus* (Garden City, Nueva York, 1979; Taurus, 2006). Ni Maurice Merleau-Ponty ni Raymond Aron han sido aún objeto de una biografía satisfactoria, lo cual tal vez refleje tanto la calidad más rigurosa de sus obras como el perfil menos sinuoso de sus vidas privadas, por lo que no se prestan a una narración

informal e informativa. Sobre Merleau-Ponty, véase André Robinet, *Merleau-Ponty: Sa Vie, son oeuvre* (París, 1970); sobre Raymond Aron habremos de seguir a la espera del anunciado estudio de Ariane Chebel d'Appollonia. Emmanuel Mounier tiene un tratamiento casi hagiográfico en Jean-Marie Domenach, *Emmanuel Mounier* (París, 1972); para un análisis más desapasionado, aunque limitado a su pensamiento y sus escritos, véase Gérard Lurol, *Mounier 1. Genèse de la personne* (París, 1990). François Mauriac ha sido objeto de una biografía de Jean Lacouture: *François Mauriac* (París, 1980); de un buen estudio biográfico de su hijo Claude, *François Mauriac* (París, 1985), y de una crónica sobre los años de la guerra: Jean Touzot, *Mauriac sous l'Occupation* (París, 1990). Respecto a la tortuosa vida de Louis Aragon, véase Pierre Daix, *Aragon: Une Vie à changer* (París, 1975).

La biografía no es un género que haya tenido en Francia un buen desarrollo, aunque la situación ha empezado a cambiar en los últimos años. En cambio, los estudios en forma de memorias, diarios o autobiografías son una manera de análisis establecida y popular, sean a modo de explicación o de exculpación. Prácticamente todas las personas que se citan en este libro han escrito una relación de su vida, con referencia especial a los años en que dijeron o hicieron cosas que tal vez después resultaran más que vergonzantes. No todas ellas tienen interés, y algunas ni siquiera son dignas de la menor confianza. Lo que sigue es tan sólo una selección dividida en tres grupos: obras de valor intrínseco, ya sea literario, filosófico o político; obras directamente relevantes para la materia de que trata este libro, y obras de interés, a lo sumo, tangencial.

En la primera categoría, véase la autobiografía en varios volúmenes de Simone de Beauvoir, sobre todo los dos que abarcan la época de la guerra y los primeros años de posguerra: *La plenitud de la vida* (Barcelona, 1989) y *La fuerza de las cosas* (Barcelona, 1987). Aunque a veces carezcan de perspicacia psicológica y demuestren en ocasiones una llamativa ingenuidad, son relatos sinceros e informativos de gran calidad. Para un tipo de autoanálisis más elevado, de una sinceridad por lo común insólita en alguien que tiene un pasado tan dudoso, véanse los tres volúmenes de Claude Roy: *Moi, je* (París, 1969), *Nous* (París, 1972) y *Somme tout* (París, 1976). La mejor y tal vez la más influyente de todas las autobiografías de los intelectuales ex comunistas seguramente es la de Edgar Morin, *Autocritique*, publicada en París en 1958 (*Autocrítica*, Barcelona, 1976). En un tono más

analítico, véanse las reflexiones de Henri Lefebvre, filósofo comunista: *Le Somme et le reste* (París, 1959). En la frontera extrema del género, sin revelar apenas nada de su vida personal, y describiendo su trayectoria como una serie de empresas puramente intelectuales, se hallan las *Mémoires: 50 Ans de réflexion politique* de Raymond Aron (París, 1983; *Memorias*, Madrid, 1985). A pesar de su tono impersonal, o tal vez por ello, resultan una guía sumamente impresionante y esclarecedora sobre la vida intelectual en Francia desde los años treinta. De rango comparable, aunque en vena muy distinta, son las *Mémoires politiques* de François Mauriac (París, 1967), que se pueden complementar con su *Journal* (París, 1937-1953) en varios volúmenes.

Entre las obras de calidad secundaria, las siguientes no dejan de ser relevantes: para los compañeros de viaje, véanse Julien Benda, *Les Cahiers d'un clerc, 1936-1949* (París, 1950); Jean Cassou, *La Mémoire courte* (París, 1953) y *Une Vie pour la liberté* (París, 1981); y Vercors (Jean Bruller), *For the Time Being* (Londres, 1960; edición original, París, 1957, titulada *Pour Prendre Congé*). Claude Bourdet fue más «neutral» que un verdadero compañero de viaje, aunque en sus trabajos periodísticos de la época a menudo llegó a extremos insospechados para justificar las prácticas de los estalinistas. Para su versión de las elecciones tomadas en estos años, véase *L'Aventure incertaine* (París, 1975). Por el lado contrario, las memorias de Bertrand de Jouvenel, *Un Voyageur dans le siècle* (París, 1979), son en cierto modo una apología de su actitud ambivalente en los años treinta. Igualmente perturbadas por el desdichado paso de su autor por Vichy es *Le Rouge et le blanc, 1928-1944* (París, 1977), de Pierre Andreu. Sin embargo, el más nutrido e interesante cuerpo de escritos proviene de los ex comunistas, la mayor parte nacidos en los años veinte. Véanse, por ejemplo, Pierre Daix, *J'ai cru au matin* (París, 1976); Alain Besançon, *Une Génération* (París, 1987); Emmanuel Le Roy Ladurie, *Paris-Montpellier: PC-PSU, 1945-1963* (París, 1982); Victor Leduc, *Les Tribulations d'un idéologue* (París, 1985); Annie Kriegel (antes Annie Besse), *Ce que j'ai cru comprendre* (París, 1991), y Dominique Desanti, *Les staliniens: Une Expérience politique, 1944-1956* (París, 1975). Cada cual a su manera, todos ellos son intentos sinceros de hacer las paces con el rompecabezas del estalinismo. Si todos ellos fallan en mayor o menor medida en su empeño por afrontar el desafío, nunca es por mala fe; parece más que razonable sugerir que los hombres y mujeres que se lanzaron al lenguaje y al pensamiento totalitarios de la primera década de la

posguerra iban a tener serias y muy verdaderas dificultades, treinta o cuarenta años después, para recordar y comprender qué creían que estaban haciendo y, sobre todo, por qué.

Un tercer grupo de escritos es el que trata sobre los mismos periodos de la vida intelectual francesa, o sobre otros adyacentes, aunque debidos a personas sólo periféricamente conectadas con los acontecimientos que se describen en este volumen. Sin embargo, tienen valor para todo el que aspire a entender el contexto cultural y humano más amplio de la época. Entre los más interesantes se hallan Robert Aron, *Fragments d'une vie* (París, 1981); Jean Davray, *La Brûlure* (París, 1983), que trata sobre el antisemitismo tal como lo entiende el autor en los principales autores franceses, católicos y protestantes por igual, Mauriac y Gide incluidos; Clara Malraux, *Le Bruit de nos pas*, vol. 6, *Et Pourtant J'étais libre* (París, 1979); Henri Massis, *Au Long d'une Vie* (París, 1967), la autobiografía de una de las figuras destacadas de la derecha intelectual francesa durante la primera mitad del siglo; Jacques Laurent, *Histoire égoïste* (París, 1976); Philippe Viannay, *Du Bon Usage de la France* (París, 1988), y Simone Signoret, *Nostalgia Isn't What It Used to Be* (Nueva York, 1978), una autobiografía grata de leer, debida a la actriz más querida de Francia, que es al mismo tiempo un agudo análisis de la mentalidad de una *paloma*, tal como los habitantes de la Europa del Este denominaron a sus «visitantes culturales» procedentes de Occidente.

NOTAS

INTRODUCCIÓN

- [1] François Mauriac, *Le Figaro*, 24 de octubre de 1949.
- [2] Jo Langer, *Une Saison à Bratislava* (París, 1981), p. 243.
- [3] Thomas Pavel, «Empire et paradigmes», *Le Débat*, 58 (enero-febrero de 1990), p. 172.
- [4] Véanse, entre otros, Jean Belkhir, *Les Intellectuels et le pouvoir* (París, 1982); M. A. Burnier, *Le Testament de Sartre* (París, 1982), J.-M. Goulemot, *Le Clairon de Staline* (París, 1981); Bernard Legendre, *Le Stalinisme français: Qui a dit quoi* (París, 1980); Serge Quadruppani, *Les Infortunes de la vérité* (París, 1981); Georges Suffert, *Les Intellectuels en chaise longue* (París, 1974), por no hablar de las diversas obras de los «nuevos filósofos», en especial André Glucksmann y Bernard-Henri Lévy.
- [5] Véase Michel Winock, «Les Générations intellectuelles», *Vingtième Siècle*, 22 (1989), p. 17.
- [6] Edgar Morin, *Autocritique* (París, 1958) [*Autocrítica*, Barcelona, Kairós, 1976]. Véase también Annie Kriegel, *Ce que j'ai cru comprendre* (París, 1991).
- [7] Claude Roy, *Nous* (París, 1972), p. 388.
- [8] Alain Besançon, *Une Génération* (París, 1987).
- [9] Burnier, *Le Testament de Sartre*.
- [10] R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, primera parte, artículo 50, cit. en Leszek Kolakowski, «Responsabilité et histoire», segunda parte, *Les Temps Modernes*, 147-149 (mayo-julio de 1958), p. 279.
- [11] Bernard-Henri Lévy, *L'Idéologie française* (París, 1981).

CAPÍTULO 1

DECADENCIA Y CAÍDA

LA COMUNIDAD INTELLECTUAL FRANCESA AL FINAL DE LA TERCERA REPÚBLICA

[1] Véase Jean-Louis Crémieux-Brilhac, *Les Français de l'an 40*, 2 vols. (París, 1990); Jean-Pierre Azéma, *1940, l'année terrible* (París, 1990); Pierre Laborie, *L'Opinion française sous Vichy* (París, 1990); René Rémond y Janine Bourdin, eds., *La France et les Français* (París, 1978).

[2] Emmanuel Mounier, «Refaire la Renaissance», *Esprit*, octubre de 1932.

[3] John Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left* (Toronto, 1981), p. 82.

[4] Denis de Rougemont, *Journal d'une époque, 1926-1946* (París, 1968), p. 374.

[5] Jean-Pierre Maxence en *Combat*, octubre de 1936. Cit. en G. Leroy, «La Revue *Combat*, 1936-1939», en *Des années trente: Groupes et ruptures*, actas del coloquio organizado por la URL, n.º 5, Universidad de Provenza 1, 5-7 de mayo de 1983 (París, 1985), p. 129.

[6] Véase Drieu La Rochelle en *Combat*, abril de 1937. Véase asimismo Emmanuel Mounier, reseña de *Gilles* en *Esprit*, abril de 1940; «La France d'avant-guerre avait besoin de muscles et d'un peu de sauvagerie», cit. en Michel Winock, *Nationalisme, anti-sémitisme, et fascisme en France* (París, 1990), p. 371.

[7] Julien Benda, *Belphégor: Essai sur l'esthétique de la société française dans la première moitié du vingtième siècle* (París, 1947), p. 209.

[8] Así, Jean-Marie Domenach: «J'ai vécu, de 1934 à 1939, d'une manière infantine et intense, la vague fasciste qui secouait alors l'Europe», cit. en una entrevista con *L'Express* en 1959. Véase Eric Werner, *De la Violence au totalitarisme: Essai sur la Pensée de Camus et de Sartre* (París, 1972), p. 41, n.º 1.

[9] Claude Roy, *Moi, Je* (París, 1969), p. 215.

[10] Robert Brasillach, *Notre Avant-guerre* (París, 1941), p. 204.

[11] *Ibid.*, p. 163.

[12] Cit. en Winock, *Nationalisme, anti-sémitisme, et fascisme*, p. 252.

[13] Véase Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les Non-conformistes des années 30* (París, 1969).

[14] Nizan, cit. en Hellman, *Emmanuel Mounier*, p. 73.

[15] Según Mauriac, Drieu, al igual que otros, «sentían que el concepto de nación, en el sentido estricto en el que lo entendían los jacobinos, estaba conseguido», *Journal*, vol. 4 (París, 1950), 25 de septiembre de 1945.

[16] Arthur Koestler, *The Yogi and the Commissar* (Nueva York, 1945), p. 102.

[17] Véase en especial Antoine Prost, *Les Anciens Combattants et la société française, 1914-1939*, 3 vols. (París, 1977). Véase también André Delmas, *À Gauche de la barricade* (París, 1950).

[18] Albert Thibaudet, *Les Idées politiques en France* (París, 1927), p. 203.

[19] También Étiemble tuvo la tentación de seguir a Drieu, al compartir su desdén por derechas e izquierdas en idéntico grado, pero tuvo la fortuna de sentir el desencanto de Hitler en Múnich. Véase Étiemble, *Littérature dégagée, 1942-1953* (París, 1955), p.

193. Véase también Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle* (París, 1988), p. 640.

[20] Véase Bertrand de Jouvenel, *Un Voyageur dans le siècle* (París, 1979).

[21] Emmanuel Berl, *Mort de la pensée bourgeoise* (1929; reimpresso en París, 1970), pp. 97-98.

[22] André Gide, *Retour de l'Union Soviétique* (París, 1936). [*Regreso de la Unión Soviética*, Barcelona, Muchnik, 1982].

[23] Véanse Léon Blum, *À l'Échelle humaine* (París, 1945), y Marc Bloch, *L'Étrange défaite* (París, 1946).

[24] Véase Sirinelli, *Génération intellectuelle*, pp. 436 y ss.

[25] Henri Massis, *Au Long d'une vie* (París, 1967), p. 149. El pasaje citado se escribió en Uriage en diciembre de 1940.

[26] Albert Camus, en *Combat*, 7 de octubre de 1944.

[27] Roy, *Moi, Je*, p. 21.

[28] Camus, *Combat*, 7 de octubre de 1944.

CAPÍTULO 2

A LA LUZ DE LA EXPERIENCIA

LAS «LECCIONES» DE LA DERROTA Y DE LA OCUPACIÓN

[1] Pierre Bandet, en *La Revue de Paris*, marzo de 1953, cit. en Jean-François Sirinelli, «Les Normaliens de la rue d'Ulm après 1945: Une Génération communiste?», en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 33 (octubre-diciembre de 1986), p. 586, n.º 71.

[2] A este respecto, véanse las opiniones negativas de Clara Malraux en *Le Bruite de nos pas*, vol. 6, *Et Pourtant j'étais libre* (París, 1979).

[3] Por ejemplo, Geza Losonczy tenía veintiocho años en el momento de la liberación, y ya era una política veterana, con probada experiencia en Hungría, en el momento en que fue asesinada por haber tomado parte en el Gobierno de Imre Nagy. Véase Anna Losonczy, entrevista con Pierre Kende en *Nouvelle Alternative*, 11 de septiembre de 1988.

[4] Véase Pierre Bitoun, *Les Hommes d'Uriage* (París, 1988).

[5] Véase Gérard Lurol, *Mounier I: Genèse de la personne* (París, 1990).

[6] Véase Léon Blum, *À l'Échelle humaine* (París, 1945).

[7] Véase Janine Bourdin, «Des Intellectuels à la recherche d'un style de vie: L'École nationale des cadres d'Uriage», *Revue Française de Science Politique*, 4 (diciembre de 1959), p. 1041.

[8] Véase Mounier, «Lettre à Étienne Borne», 22 de febrero de 1941, en *Oeuvres*, vol. 4 (París, 1961-1963), pp. 694-695.

- [9] Véase, por ejemplo, Raymond Aron, *France libre* (Londres), 15 de junio de 1941.
- [10] *Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande* [«Nunca fuimos más libres que bajo la ocupación alemana»], Jean-Paul Sartre, *Les Lettres Françaises*, 9 de septiembre de 1944; véase asimismo Simone de Beauvoir, «Oeil pour oeil», en *Les Temps Modernes*, 5 (febrero de 1946), sobre todo pp. 814 y ss.
- [11] En *Qu'est-ce que la littérature?*, Sartre comenta que se le han abierto los ojos gracias a la crisis de 1938: *Du coup nous nous sentîmes brusquement situés* [«De golpe, nos sentimos bruscamente situados»]. Parece cuando menos dudoso. Véase *Situations*, vol. 2 (París, 1948), pp. 242-243. [*Escritos sobre literatura*, Madrid, Alianza, 1985.]
- [12] Véase Drieu La Rochelle, «Récit secret», cit. en Louis Bodin, *Les Intellectuels* (París, 1964), p. 70. [*Relato secreto*, Madrid, Alianza, 1978.]
- [13] Según Jean-Michel Besnier, *La Politique de l'impossible* (París, 1988), Georges Bataille al menos no necesitó a Hitler, ni el impacto de la guerra, para despertar ante la existencia del mal. Véase p. 264.
- [14] Maurice Merleau-Ponty, «La Guerre a eu lieu», *Les Temps Modernes*, 1 (octubre de 1945), p. 64.
- [15] Véase la carta al director de Merleau-Ponty en *Action*, 74 (1 de febrero de 1946).
- [16] Albert Camus, *Combat*, 24 de agosto de 1944.
- [17] Véase Camus, *Combat*, 27 de junio de 1945, y el editorial de *Après*, 2 (julio de 1943), cit. en Henri Michel y Boris Mirkine-Guetzévitch, *Les Idées politiques et sociales de la Résistance* (París, 1954), p. 87.
- [18] François Mauriac, el 15 de marzo de 1945, comentó lo siguiente en referencia a *nos anciens adversaires* [«nuestros viejos adversarios»] y sus fobias incurables: *La haine de la démocratie, une peur animale, une peur viscérale du communisme, l'attachement aux privilèges de l'argent et aux régimes qui mettent la force brutale au service de ces privilèges, l'injustice à l'égard de la classe ouvrière* [«El odio a la democracia, un pánico cerval, un temor visceral al comunismo, el apego a los privilegios del dinero y a los regímenes que ponen la fuerza bruta al servicio de dichos privilegios, la injusticia con respecto a la clase obrera»]. Véase *Journal*, vol. 4 (París, 1950).
- [19] Camus, discurso en La Mutualité, 15 de marzo de 1945, reimpresso en Camus, *Actuelles*, vol. 1 (1950, reimpresso en París, 1977), p. 116.
- [20] Véase Paul Wilkinson, *The Intellectual Resistance in Europe* (Cambridge, Massachusetts, 1981), p. 265.
- [21] Pierre Emmanuel, «Les Oreilles du roi Midas», *Esprit*, diciembre de 1956, p. 781.
- [22] Sobre los programas de la resistencia, véase Michel y Mirkine-Guetzévitch, *Les Idées politiques et sociales de la Résistance*, *passim*.
- [23] Mauriac, *Mémoires politiques* (París, 1967), p. 150.
- [24] Claude Bourdet, en *L'Observateur*, 21 de agosto de 1952.
- [25] Véase Jacques Debû-Bridel, «La Quatrième République est-elle légitime?», en *Liberté de l'Esprit*, octubre de 1952, p. 220.

- [26] Camus, cit. en Jean-Yves Guérin, *Camus et la politique* (París, 1968), p. 231.
- [27] Véase Michel y Mirkine-Guetzévitch, *Les Idées politiques et sociales de la Résistance*, p. 33.
- [28] Jeannine Verdès-Leroux, *Au Service du parti* (París, 1983), pp. 100 y ss.
- [29] Emmanuel, «Les Oreilles du roi Midas», p. 781.
- [30] Mounier en 1945, cit. en Anna Boschetti, *Sartre et Les Temps Modernes* (París, 1985), p. 239.
- [31] Véase Sartre, *Situations*, vol. 2.
- [32] Mounier, «Suite française aux maladies infantiles des révolutions», *Esprit*, diciembre de 1944.
- [33] Mounier, «Débat à haute voix», *Esprit*, febrero de 1946, pp. 76-77.
- [34] Mounier, «Prague» (editorial), *Esprit*, marzo de 1948.
- [35] Véanse los comentarios de Simone de Beauvoir a lo largo de sus escritos de este periodo, en especial en sus memorias, *La Force des choses* (París, 1963). [*La fuerza de las cosas*, Barcelona, Edhasa, 1987.]
- [36] Jean Maigne, *Esprit*, diciembre de 1944, cit. en Jean Galtier-Boissière, *Mon Journal depuis la Libération* (París, 1945), p. 81; véase, asimismo, el editorial de *Esprit*, diciembre de 1944: *Ce que l'on cherche partout en vain c'est une doctrine politique neuve et ferm* [«Lo que por todas partes se busca en vano es una doctrina política nueva y sólida»].
- [37] Sobre las cifras detalladas de la *épuration* francesa, véase, por ejemplo, Hilary Footitt y John Simmonds, *France, 1943-1945* (Nueva York, 1988). Así como en Noruega, Bélgica y Holanda las cifras de los condenados a prisión por colaboracionismo varían entre 400 y 600 por cada 100.000 habitantes, en Francia la cifra fue sólo de 94 por cada 100.000.
- [38] Jean Paulhan, *Lettre aux directeurs de la Résistance* (París, 1952).
- [39] François Mauriac, *Journal*, vol. 5 (París, 1953), 28 de enero de 1947; Camus, *Combat*, 22 de marzo de 1947.

CAPÍTULO 3

RESISTENCIA Y VENGANZA

LA SEMÁNTICA DEL COMPROMISO TRAS LA LIBERACIÓN

- [1] Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy, 1944-198-* (París, 1987).
- [2] Pero no sólo los comunistas. Según Jean Lacroix, *Le régime de Vichy a été une entreprise de trahison contre la France: il a été senti et vécu comme tel par le peuple français* [«El régimen de Vichy ha sido una empresa de traición contra Francia: así lo ha percibido y lo ha vivido el pueblo francés»]. Véase Lacroix, «Charité chrétienne et justice

politique», *Esprit*, febrero de 1945, p. 386.

[3] Jacques Debû-Bridel, «La Quatrième République est-elle légitime?», *Liberté de l'Esprit* (octubre de 1952), p. 220. Véase también Claude Morgan en *Les Lettres Françaises*, 16 de diciembre de 1944, quien reconoció que la resistencia combativa fue una minoría, aunque afirmó que tras ella se encontraba *la masse de la nation*.

[4] Yves Farge, por ejemplo, quien se hallaba en una posición inmejorable para saberlo. Aparece citado en este sentido en Mauriac, *Journal*, vol. 5, 31 de agosto de 1946.

[5] Véase, por ejemplo, Louis Parrot, *L'Intelligence en guerre* (París, 1945).

[6] François Mauriac, *Le Figaro*, 17 de octubre de 1944.

[7] Étiemble, «Lettre ouverte à Jean-Paul Sartre», en *Arts*, 24-30 de julio de 1953, y «Les Deux Étendards», en *NNRF*, marzo de 1953.

[8] J.-H. Roy, «Les Deux Justices», *Les Temps Modernes*, 33 (junio de 1948). Se trata de un comentario inusualmente perspicaz sobre el papel de la purga a la hora de borrar tanto 1940 como a Pétain de la memoria nacional.

[9] Camus, prefacio a Jeanne Héon-Canonne, *Devant la Mort* (París, 1951), reimpresso en *Actuelles*, vol. 2 (París, 1977), pp. 25-29.

[10] Paulhan, *Lettre aux directeurs de la Résistance* (París, 1952), p. 9.

[11] Véase Georges Cogniot, «Chroniques internationales», *La Pensée*, 27 (noviembre-diciembre de 1949), pp. 119.

[12] Blum, cit. en Jeannine Verdès-Leroux, *Le Réveil des somnambules* (París, 1987), pp. 236-237.

[13] Sobre las metáforas militares en la época, véase Claude Roy, *Nous* (París, 1972), p. 408.

[14] Para más ejemplos, véase Elsa Triolet, *L'Écrivain et le livre, ou la suite dans les idées* (París, 1948), y Marc Lazar, «Les Batailles du livre du Parti Communiste Français (1950-1952)», *Vingtième Siècle*, 16 (abril-junio de 1986).

[15] Véase, por ejemplo, Claude Morgan, *La Marque de l'homme* (París, 1944), y Vercors, *Le Silence de la mer* (París, 1942). [*El silencio del mar*, Barcelona, Plaza & Janés, 1998.]

[16] Sartre, «Qu'est-ce qu'un collaborateur?», en *Situations*, vol. 3 (París, 1949).

[17] Emmanuel Mounier, «Suite française aux maladies infantiles des révolutions», *Esprit*, diciembre de 1944.

[18] Julien Benda, *La Trahison des clercs* (París, 1946), prefacio. [*La traición de los clérigos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.]

[19] Benda, «Le Dialogue est-il possible?», *Europe*, marzo de 1948.

[20] Sobre el modo en el que el tema de la traición liga a Benda con Sartre, véase Pascal Ory, «Qu'est-ce qu'un intellectuel?», en Ory et al., *Dernières Questions aux intellectuels* (París, 1990), p. 16.

[21] Louis Delmas, «Réflexions sur le communisme yougoslave», tercera parte, *Les Temps Modernes*, 55 (mayo de 1950), p. 1961.

[22] Véase Claude Bourdet, *Combat*, 27 de enero, 31 de enero y 4-5 de febrero de 1950. Véase asimismo Paul Sorum, *Intellectuals and Decolonization in France* (Chapel Hill, Carolina del Norte, 1977), pp. 152-154.

[23] Fraisse, cit. en Pierre de Boisdeffre, *Des Vivants et des morts... témoignages, 1948-1953* (París, 1954), p. 7.

[24] Véase Sartre, «Qu'est-ce qu'un collaborateur?».

[25] Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, en *Situations*, vol. 2 (París, 1948).

[26] Este argumento difiere, bien que de manera sutil, del que presenta Annie Kriegel. Véase «Résistance nationale, antifascisme, résistance juive: Engagements et identités», en Karol Bartoseck, René Galissot y Denis Peschanski, eds., *De l'Éxil à la Résistance* (París, 1989).

[27] Véase, por ejemplo, Henri Lévi-Bruhl, «Refus d'un dilemme: Réponse à M. Julien Benda», *Revue Socialiste*, 20 (abril de 1948).

[28] Simone de Beauvoir, cit. en Herbert Lottmann, *The Left Bank* (Boston, 1982), p. 193. [*La rive gauche: la élite política e intelectual en Francia entre 1935 y 1950*, Barcelona, Tusquets, 1994.]

[29] Mounier, «Y-a-t'il une justice politique?», *Esprit*, agosto de 1947, p. 230: *Nous avons tous tué et violenté, directement ou indirectement, nous tuons et nous violenterons encore, si nous voulons poursuivre notre devoir d'hommes, qui vise au delà de la vie* [«Todos, directa o indirectamente, hemos asesinado y violentado; todos asesinaremos y violentaremos de nuevo si deseamos cumplir nuestro deber de hombres, que va más allá de la vida»].

[30] Sartre, *Les Lettres Françaises*, 14 de marzo de 1944; también cit. en Boschetti, *Sartre et Les Temps Modernes* (París, 1985), p. 81.

[31] Edouard Herriot, cit. en Maurice Larkin, *France since the Popular Front* (Oxford, 1988), p. 124.

[32] La magnitud de la purga que siguió a la derrota de la Comuna en 1871 fue, así pues, algo excepcional.

[33] Véase Pierre Guiral, «L'Épuration administrative dans le sud-est en 1945», en *Les Épurations administratives: XIX^{ème} et XX^{ème}* (Ginebra, 1977).

[34] Éste fue asimismo el caso de otros países. Sobre «leyes de represalia» comparables, también con efectos retroactivos, al modelo de Núremberg, véase *International Congress of Jurists: Discourses and Protocols* (Berlín Occidental, 1952), sobre todo la aportación de J. Stransky acerca de las purgas de posguerra en Checoslovaquia.

[35] Véase Larkin, *France since the Popular Front*; Rousso, *Le Syndrome de Vichy, 1944-198-*; y François de Menthon, «L'Épuration», en *Libération de France* (París, 1976).

[36] Véase Pierre Assouline, *L'Épuration des intellectuels, 1944-1945* (París, 1985), y Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre* (París, 1959; *Memorias de guerra*, La Esfera

de los Libros, 2005), pp. 135 y ss.

[37] Véase Sirinelli, *Génération intellectuelle* (París, 1988), p. 559 n.º 68.

[38] Sobre los miembros de estos comités y comisiones, véase *Les Lettres Françaises*, 30 de septiembre de 1944 y 7 de octubre de 1944.

[39] *Les Lettres Françaises*, 16 de septiembre, 7 de octubre de 1944.

[40] Véase, por ejemplo, Pierre Andreu, *Le Rouge et le blanc, 1928-1944* (París, 1977).

[41] Pascal Fouche, *L'Édition française sous l'Occupation* (París, 1988).

[42] Véanse los apéndices de Assouline, *L'Épuration des intellectuels*, y Herbert Lottmann, *The Purge* (Nueva York, 1986), pp. 235 y ss. Asimismo, véase Vercors, *Les Lettres Françaises*, 20 de enero de 1945.

[43] Editorial, *Esprit*, diciembre de 1944.

[44] Paul Fraisse, «Épurons l'épuration», *Esprit*, enero de 1945.

[45] Morgan respondía así a un artículo sobre la cuestión publicado por Jean y Jérôme Tharaud que apareció en *Le Figaro*, 15 de enero de 1945. Véase *Les Lettres Françaises*, 24 de febrero de 1945.

[46] *Les Lettres Françaises*, 13 de enero de 1945.

[47] Véase Claude Roy, *Moi, je* (París, 1969), p. 193.

[48] Véase Jacques Isorni, *Le Procès Robert Brasillach* (París, 1946).

[49] Maître Reboul, *Commissaire du Gouvernement*, cit. por Isorni, *ibid.*, pp. 137 y 159.

[50] Robert Brasillach, editorial, *Je Suis Partout*, 25 de septiembre de 1942.

[51] Thierry Maulnier (J. Talagrand) era amigo de Brasillach desde su infancia.

[52] La carta de Camus está reimpresa en Jacqueline Baldran y Claude Buchurberg, *Brasillach ou la célébration du mépris* (París, 1988), pp. 6-7.

[53] Sobre las vacilaciones de Claude Roy y su decisión de no firmar, véase Jean-François Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises* (París, 1990), pp. 151-152.

[54] Véase Simone de Beauvoir, «Oeil pour oeil», *Les Temps Modernes*, 5 (febrero de 1946), pp. 828-829, y *La Force des choses* (París, 1963), p. 36.

[55] Pueden encontrarse los detalles en Jean Galtier-Boissière, *Mon Journal dans la Grande Pagaille* (París, 1950), p. 49.

[56] Véase Jean Paulhan, *De la Paille et du grain* (París, 1948), p. 57.

[57] Véase *Les Lettres Françaises*, 10 de enero de 1947.

[58] Jean Cassou, *Les Lettres Françaises*, 10 de enero de 1947.

[59] Véanse las posturas de Mauriac a lo largo de los años en sus *Mémoires politiques* (París, 1967), varios volúmenes de *Journaux, Bloc-Notes* y otros escritos.

[60] Camus, *Combat*, 20 de octubre de 1944.

[61] Mauriac, *Le Figaro*, 19 de octubre de 1944.

- [62] Mauriac, *ibid.*, 22-23 de octubre de 1944, 26 de octubre de 1944.
- [63] Mauriac, *ibid.*, 4 de enero de 1945.
- [64] Camus, *Combat*, 11 de enero de 1945.
- [65] Camus, *ibid.*, 30 de agosto de 1945.
- [66] Mauriac, *Journal*, vol. 4 (París, 1950), 30 de mayo de 1945.
- [67] Curiosamente, Mauriac atacó a Léon Blum en mayo de 1945 por su moderación sobre este asunto. Es comprensible que Blum preguntara a qué se debía que precisamente fuera él quien no se beneficiara de las preocupaciones del señor Mauriac por la caridad. Hay detalles sobre esta polémica en Jean Galtier-Boissière, *Mon Journal depuis la Libération* (París, 1945), p. 269.
- [68] Mauriac, *Journal*, vol. 5 (París, 1953), 9-10 de febrero de 1947.
- [69] Véase la charla de Camus, reimpressa en *Actuelles*, vol. 1 (París, 1950), pp. 212-213.
- [70] Mauriac, *Mémoires politiques*, p. 179.
- [71] Véase J.-M. Goulemot, «L'intellectuel est-il responsable?», en Ory, *Dernières Questions aux intellectuels*, p. 83.
- [72] Sobre una crítica al argumento de Paulhan, véase Jean-Richard Bloch, «Responsabilité du talent», *Europe*, agosto de 1946, p. 29.
- [73] Mauriac, *Journal*, vol. 5, 28 de marzo de 1946.
- [74] Véase Dominique Desanti, *Masques et visages de Tito et des siens* (París, 1949), p. 214.
- [75] Yves Fargue, 15 de octubre de 1944, cit. en Lottmann, *The Purge*, p. 105.
- [76] Éste es, en esencia, el argumento de Merleau-Ponty en *Humanisme et terreur* (París, 1957).
- [77] Formulada con gran elegancia por sir John Harington en la Inglaterra del siglo XVII: «La traición nunca prospera, ¿y por qué razón? / Porque si prosperase, nadie la llamaría traición».

CAPÍTULO 4

¿QUÉ ES LA JUSTICIA POLÍTICA?

ANTICIPACIONES FILOSÓFICAS DE LA GUERRA FRÍA

- [1] A pesar de sus demás desavenencias con ellos, Camus coincidió con Sartre y Malraux al menos en este punto: *Il faut d'abord poser la négation et l'absurdité puisque ce sont elles que notre génération a rencontrée et dont nous avons à nous arranger* [«Es preciso postular la negación y el absurdo, pues con ellas ha topado nuestra generación y (con ellas) hemos de pactar»]. Véase *Actuelles*, vol. 1 (París, 1950), p. 112.
- [2] Véase Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle* (París, 1988), p. 355;

asimismo, y más en general, Vincent Descombes, *Le Même et l'autre* (París, 1979).

[3] Sirinelli, *Génération intellectuelle*, p. 364, y Raymond Aron, *Mémoires* (París, 1983), especialmente pp. 131-161.

[4] Véase Jean-Michel Besnier, *La Politique de l'impossible* (París, 1988); Michael Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in France* (Ithaca, Nueva York, 1988); Kerry Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundations of Existential Politics* (Princeton, 1988); George Lichtheim, *Marxism in Modern France* (Nueva York, 1966).

[5] Véase Thomas Pavel, *Le Mirage linguistique: Essai sur la modernisation intellectuelle* (París, 1988), pp. 185-186.

[6] En estos mismos años también se produjo el desarrollo de la versión temprana del existencialismo según Gabriel Marcel, aunque más bien fueran un gusto y un lenguaje en gran medida todavía circunscritos a los pensadores católicos.

[7] Véase Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* (París, 1947); véase asimismo *La Phénoménologie de la perception* (París, 1945) [*Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Edicions 62, 1982], y *Sens et non-sens* (París, 1948) [*Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977).

[8] Por norma, a los filósofos, Sartre les resultaba escurridizo; los dramaturgos pensaban que era didáctico, pero tanto unos como otros lo consideraban un genio en la actividad ajena a su dominio.

[9] Sartre, *L'Être et le néant* (París, 1943). [*El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, Madrid, Alianza, 1989.]

[10] De ahí la postura de Sartre sobre la identidad judía y la naturaleza del antisemitismo. Véanse sus *Réflexions sur la question juive* (1946; reimpresso en París, 1954).

[11] Véase *Situations*, vol. 1 (París, 1947), p. 80. Como dice Brunet a Mathieu en *L'Âge de raison* (París, 1945): *À quoi sert-elle la liberté, si c'est pour ne pas s'engager* [«¿Para qué sirve la libertad, si no es para comprometerse?»] [Jean-Paul Sartre, *La edad de la razón*, Madrid, Alianza, 1990].

[12] Simone de Beauvoir, «Idéalisme moral et réalisme politique», *Les Temps Modernes*, 2 (noviembre de 1945), pp. 265 y 268.

[13] *Ibid.*, p. 251.

[14] Sartre, «La Nationalisation de la littérature», *Les Temps Modernes*, 2 (noviembre de 1945), p. 210.

[15] Véase Paul Wilkinson, *The Intellectual Resistance in Europe* (Cambridge, Massachusetts, 1981), p. 149.

[16] Raymond Aron, «Messianisme et sagesse», *Liberté de l'Esprit*, 7 (diciembre de 1949), p. 16.

[17] Camus, carta a *Les Temps Modernes*, reimpressa en *Actuelles*, vol. 2 (París, 1977), p. 116.

[18] Véase en especial Denis Hollier, ed., *Le Collège de sociologie* (París, 1979);

véase asimismo Besnier, *La Politique de l'impossible*, pp. 93 y ss.

[19] A este respecto, véase Eric Werner, *De la Violence au totalitarisme: Essai sur la pensée de Camus et de Sartre* (París, 1972), p. 209.

[20] Jean-Marie Domenach, «La Tâche de protestation», *Esprit*, enero de 1953, p. 28.

[21] Emmanuel Mounier, «Suite française», *Esprit*, diciembre de 1944, p. 20.

[22] *Ibid.*, p. 21.

[23] Mounier, «Prague», *Esprit*, marzo de 1948, pp. 357-358.

[24] Sólo que Mounier estaba más atento a la condición cristiana que a la de los intelectuales.

[25] Véase, por ejemplo, Jean Lacroix, «Y a-t'il deux démocraties? De la démocratie libérale à la démocratie massive», *Esprit*, marzo de 1946, p. 357.

[26] Véase Marc Simard, «Intellectuels, fascisme et antimodernité dans la France des années trente», *Vingtème Siècle*, 18 (abril-junio de 1988), p. 62.

[27] Mounier, «Fidelité», *Esprit*, febrero de 1950.

[28] Se trata del curso del liceo en el que los alumnos preparan los exámenes de ingreso en las *grandes écoles* de Francia.

[29] Sirinelli, «Les Normaliens de la rue d'Ulm après 1945: Une Génération communiste?», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 33 (octubre-diciembre de 1986), p. 577.

[30] Aron, «Politics and the French Intellectuals», *Partisan Review*, 17 (1950), p. 599.

[31] John Hellmann, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left* (Toronto, 1981), p. 201.

[32] «Esprit 1940-1941», *Esprit*, enero de 1945, pp. 303-306. Véase asimismo *Vers le Style du XX^{ème}* (París, 1945).

[33] Renée Bedarida, *Témoignage Chrétien: Les Années de l'esprit, 1941-1944* (París, 1977). Para ella, la resistencia fue un compromiso tanto más sencillo porque ayudó a reconciliar conflictos y contradicciones personales.

[34] Mounier, «Fidelité», *op. cit.*, p. 181.

[35] Domenach, «Une Révolution rencontre le mensonge», *Esprit*, febrero de 1950, p. 195.

[36] François Mauriac, *Journal*, vol. 5 (París, 1953), 10 de junio de 1947. Nótese sin embargo el elogio de Mauriac al mismo Mounier seis años más tarde: *J'aurai été le contemporain de saints authentiques et me serai gardé d'eux parce que leur position politique prêtait à équivoque. Il faut que certains êtres meurent pour être rejoints* [«Yo habría sido el coetáneo de auténticos santos y me habría guardado de ellos porque su posición política se prestaba a equívocos. Para poder reunirse con ciertos seres es preciso que mueran»], *Bloc-Notes, 1952-1957* (París, 1958), 11 de marzo de 1956.

[37] Jean Paulhan, *Lettre aux directeurs de la Résistance* (París, 1952), p. 69.

[38] Véase el número especial de la publicación *Résistance* de 25 de enero de 1943,

cit. en Henri Michel y Boris Mirkine-Guetzévitch, *Les Idées politiques et sociales de la Résistance* (París, 1954), p. 55.

[39] Benda, en *L'Ordre*, marzo de 1945, cit. en Jean Galtier-Boissière, *Mon Journal depuis la Libération* (París, 1945), p. 183.

[40] Véase Paulhan, *De la Paille et du grain* (París, 1948), p. 113.

[41] Simone de Beauvoir, «Oeil pour oeil», *Les Temps Modernes*, 5 (febrero de 1946), p. 830.

[42] La cita de Sartre figura en Anna Boschetti, *Sartre et Les Temps Modernes* (París, 1985), p. 260.

[43] Jules Monnerot, «Liquidation et justification», *La Nef*, 37 (1947), pp. 8-20.

[44] Mounier, «Suite française», *Esprit*, diciembre de 1944, p. 21.

[45] Mounier, «Y a-t'il une justice politique?», *Esprit*, agosto de 1947; «Petkov en nous», *Esprit*, octubre de 1947.

[46] Sobre el artículo 75, citado en el decreto ley de 29 de julio de 1939, véase Pierre Assouline, *L'Épuration des intellectuels* (París, 1985), apéndice 2, p. 158.

[47] *Si l'homme individuel est fait pour réaliser une universalité vivante dans les communautés des hommes, la justice générale peut primer la justice particulière chaque fois qu'il est nécessaire à ce mouvement vers l'universel.*

[48] Mounier, «Petkov en nous», *Esprit*, octubre de 1947.

[49] François Mauriac, *Journal*, vol. 50, 30 de abril de 1946.

[50] Editorial, «L'Esprit du mois», *Esprit*, diciembre de 1944, p. 153.

[51] Camus, *Combat*, 8 de septiembre de 1944, y P. Fraisse, «Épurons l'épuration», *Esprit*, enero de 1945.

[52] Simone de Beauvoir, «Idéalisme moral et réalisme politique», *op. cit.*, pp. 266-267.

[53] Véanse las agudas observaciones de J.-H. Roy, «Les Deux Justices», *Les Temps Modernes*, 33 (junio de 1948).

[54] Véanse diversas entradas del *Journal* de Mounier, vol. 5, referentes a la primavera de 1947.

[55] Claude Bourdet, *Combat*, 3 de enero de 1950.

[56] Mounier, «Y a-t'il une justice politique?», pp. 235-236.

[57] Véase Jean Lacroix, «Charité chrétienne et justice politique», *Esprit*, febrero de 1945, p. 388.

[58] Cit. en Pavel Korbel, *Sovietization of the Czechoslovak Judiciary* (1953, sin lugar de impresión), p. 22.

CAPÍTULO 5

JUICIOS DE ESCARMIENTO

TERROR POLÍTICO EN EL ESPEJO DE LA EUROPA DEL ESTE, 1947-1953

[1] Véase, por ejemplo, Victor Serge, *Seize Fusillés à Moscou* (París, 1936), y David Dallin y Boris Nicolaievski, *Forced Labor in the Soviet Union* (Londres, 1948). Véase asimismo *Vers l'Union*, un panfleto publicado en 1947 por el Movimiento Federal de la Europa Centrooriental, que aportó copiosos detalles sobre los campos de internamiento y las deportaciones en la Unión Soviética durante los años de 1933 a 1946.

[2] Denis de Rougemont, *Journal d'une époque, 1926-1946* (París, 1968), pp. 272-273; véase asimismo Jules Monnerot, «De l'autocritique», en *Preuves*, 24 (febrero de 1953).

[3] La cita de Aragon figura en David Caute, *The Fellow Travellers* (Nueva York, 1973), p. 118.

[4] Malraux, cit. en Paul Hollander, *Political Pilgrims* (Oxford, 1981), p. 161.

[5] Al menos cuatrocientas personas fueron abatidas a tiros y muchas más condenadas a prisión con motivo de las represalias oficiales en la Polonia de posguerra, que sirvieron, como en muchos otros lugares, de preludio y habituación a los juicios de escarmiento que iban a sucederse en años venideros. Véase Marc Hillel, *Le Massacre des survivants* (París, 1985).

[6] Véase *The Trial of Nikola Petkov* (Sofía, 1947).

[7] Véase *László Rajk and His Accomplices before the People's Court* (Budapest, 1949); *The Trials of Jozef Mindszenty* (Budapest, 1949). Para más detalles sobre las purgas en Albania, véase Lily Marcou, *Le Kominform* (París, 1977). Véase también François Fetjö, «L'Affaire Rajk est un affaire Dreyfus internationale», *Esprit*, noviembre de 1949.

[8] En el caso de Rumania, véase Ghita Ionescu, *Communism in Romania, 1944-1962* (Oxford, 1964); Nicolas Baciú, *Des géôles d'Anna Pauker aux prisons de Tito* (París, 1951), y Matei Cazacu, «L'Expérience de Pitesti», *Nouvelle Alternative*, 10 (junio de 1988), pp. 51-53.

[9] Entre las obras existentes, véanse Annie Kriegel, *Les Grands Procès dans les systèmes communistes* (París, 1972), y George Hodos, *Show Trials* (Nueva York, 1987).

[10] Véase Viktor Kravchenko, *I Chose Freedom* (Nueva York, 1946); Guillaume Malaurie, *L'Affaire Kravchenko* (París, 1982); David Rousset, «Au Secours des déportés», *Le Figaro Littéraire*, 12 de noviembre de 1949; Théo Bernard y Gérard Rosenthal, *Le Procès de la déportation sans jugement* (París, 1954), y David Rousset, Théo Bernard y Gérard Rosenthal, *Pour la vérité sur les camps concentrationnaires* (París, 1990).

[11] *The Trial of Traicho Kostov and His Group* (Sofía, 1949).

[12] Sobre los juicios en Checoslovaquia, véanse las diversas obras de Karel Kaplan, *The Murder of the General Secretary* (Londres, 1990); *Dans les Archives du Comité*

Central (París, 1978); *Die Politischen Prozesse in der Tschechoslowakei, 1948-1954* (Múnich, 1986); «Zamyslení nad politickými procesy», *Nová Mysl*, 6-8 (junio-agosto de 1968). Asimismo, *The Trial of the Leadership of the Anti-state Conspiracy Centre* (Praga, 1953).

[13] Así, Alapie, fiscal en el juicio de Rajk: *Le seul moyen de se défendre contre ces chiens enragés, c'est de les abattre* [«El único medio de defensa contra los perros rabiosos es abatirlos»]. Nótese el eco inconfundible que se hace del fiscal soviético Vishinski, en 1937: *Le seul moyen de se défendre contre les chiens enragés est de les fusiller* [«El único medio de defensa contra los perros rabiosos es fusilarlos»]. Véase François Fetjö, «L'Affaire Rajk quarante ans plus tard», en *Vingtième Siècle* (enero-marzo de 1990), p. 80, y Arkady Vaksberg, *The Prosecutor and the Prey: Vyshinsky and the 1930s Moscow Show-Trials* (Londres, 1990).

[14] En *Cours d'instruction criminelle* (Moscú, 1936), Vishinski justificó explícitamente los tribunales nada menos que con estas mismas palabras. Véase Paul Barton, «Le Grand Guignol judiciaire de Prague», *Preuves*, 23 (enero de 1953), p. 70.

[15] Véase el comentario sobre el juicio de Jarkov en Arthur Koestler, *The Yogi and the Commissar* (Nueva York, 1945), p. 143.

[16] Véase Marcou, *Le Kominform*; Ivo Banac, *With Stalin against Tito* (Ithaca, Nueva York, 1988); Adam Ulam, *Titism and the Kominform* (Cambridge, Massachusetts, 1952); *Risoluzione e documenti dell' ufficio d'informazione dei partiti comunisti e operai, 1947-1951* (Roma, 1951).

[17] El comunismo checo, en principio, fue favorable a aceptar el Plan Marshall y «una ruta checa hacia el socialismo», hasta que Stalin lo metió en cintura. Véase Jacques Rupnik, *Histoire du Parti Communiste Tchécoslovaque* (París, 1981), pp. 191-194.

[18] Véase Charles Tillon, *Un «Procès de Moscou» à Paris* (París, 1971).

[19] Respectivamente, Raymond Guyot y Pierre Daix. Véase Pierre Daix, *J'ai Cru au Matin* (París, 1976), pp. 285 y ss., y Artur London, *L'Aveu* (París, 1968).

[20] Véase *Combat*, 6, abril de 1949. El juicio del cardenal Mindszenty también tuvo una destacada cobertura en este periódico durante febrero del mismo año.

[21] Dominique Desanti, «Tribulations d'une communicatrice», en *Contemporary French Civilisation*, 13 (verano-otoño de 1989), p. 270. En ese momento no hubo pruebas que justificaran las dudas de la señora Desanti. Sobre otra muestra de reportaje de la época, véanse los enviados por Madeleine Jacob desde Hungría durante el juicio de Rajk, en *Libération*, noviembre-diciembre de 1949.

[22] Emmanuel Mounier, «De l'esprit de vérité», *Esprit*, noviembre de 1949, p. 658; Claude Bourdet, «Les Aveux de Prague», *L'Observateur*, 27 de noviembre de 1952.

[23] Camus, *Actuelles*, vol. 2 (París, 1977), p. 167.

[24] Véase Victor Serge, «Choses de Russie», *Esprit*, septiembre de 1936, y *Destin d'une révolution* (París, 1937).

[25] Véase Rémy Roure, «Les Morts vivants», *Le Monde*, 11 de noviembre de 1949. El artículo de Pierre Daix se publicó en *Les Lettres Françaises*, 17 de noviembre de 1949.

[26] Es el punto de vista de Pascal Ory y Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France, de l’Affaire Dreyfus à nos jours* (París, 1986), pp. 184-185.

[27] Véase Merleau-Ponty y Sartre, «Les Jours de notre vie», *Les Temps Modernes*, 51 (enero de 1950), pp. 114-115. Pero tal como notó Raymond Aron, Merleau-Ponty aún consideraba que la Unión Soviética, grosso modo, estaba del lado de «las fuerzas contrarias a la explotación». Véase Aron, «Messianisme et sagesse», *Liberté de l’Esprit*, 7 (diciembre de 1949), p. 29.

[28] Sartre, «Réponse à Albert Camus», *Les Temps Modernes*, 82 (agosto de 1952). Nótese la predicción anterior e irónica de Jules Monnerot en 1947, en el sentido de que tal como iba su velocidad de evolución, *Les Temps Modernes* pronto descubriría la existencia de campos de concentración en la Unión Soviética. Lo que no predijo fue que tras ese descubrimiento, los directores de la revista los olvidarían casi de inmediato. Véase Jules Monnerot, «Réponse aux Temps Modernes», *La Nef*, 37 (1947), p. 34.

[29] Camus, *La Gauche*, octubre de 1948.

[30] En los años 1945-1955, el libro de Kravchenko llegó a vender 503.000 ejemplares en Francia. *El cero y el infinito*, de Koestler, vendió 420.000. Véase *Le Débat*, 50 (mayo-agosto de 1988), p. 14.

[31] Véase François Fetjő, *Mémoires, de Budapest à Paris* (París, 1986).

CAPÍTULO 6

LA FUERZA CIEGA DE LA HISTORIA DEFENSA FILOSÓFICA DEL TERROR

[1] La actitud de Jean-Marie Domenach seguramente era característica. Comentando *El pensamiento cautivo*, de Milosz, señaló: *On se référerait [au livre de Milosz] avec bien des réserves, car la satire le déforme, et plus encore cette façon de décrire la condition des intellectuels de démocratie populaire, en l’isolant de la situation d’ensemble de la population* [«habrá que referirse (al libro de Milosz) con no pocas reservas, porque está deformado por la sátira y más incluso por su manera de describir la situación de los intelectuales de la democracia popular aislándola de la situación conjunta de la población»]. «Les Intellectuels et le communisme», *Esprit*, julio de 1955, p. 1213.

[2] Véase Jeannine Verdès-Leroux, *Au service du parti* (París, 1983), *passim*.

[3] Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* (París, 1947).

[4] Albert Camus, *Carnets*, vol. 2 (París, 1964), p. 249.

[5] Emmanuel Mounier, «Y a-t’il une justice politique?», *Esprit*, agosto de 1947, p. 231.

[6] Para un desmantelamiento ya clásico de esta postura, véase Raymond Aron, «Messianisme et sagesse», *Liberté de l’esprit*, 7 (diciembre de 1949), y Aron, *L’Opium des intellectuels* (París, 1955).

- [7] Francis Jeanson, «La Morale de l'Histoire», *Esprit*, mayo-junio de 1948, p. 908.
- [8] Jeanson, «Albert Camus ou l'âme révolté», *Les Temps Modernes*, 79 (mayo de 1952).
- [9] Sartre, «Le Fantôme de Staline», *Les Temps Modernes*, 129-131 (enero-marzo de 1957), sobre todo pp. 581-676.
- [10] *Ibid.*, p. 678.
- [11] Stephen Spender, *The Thirties and After: Poetry, Politics, People, 1933-1975* (Londres, 1978), p. 181.
- [12] Véase «Les Flammes de Budapest», *Esprit*, diciembre de 1956.
- [13] Aun cuando no se incluya el gran terror de los primeros años treinta, sobre el que aún era muy notable la ignorancia general. Véase Robert Conquest, *The Great Terror* (Nueva York, 1968).
- [14] Véase Leo Huberman y Paul Sweezy, «On Trials and Purges», *Monthly Review*, marzo de 1953, pp. 42-43.
- [15] Véase el comentario en Sonia Kruks, *The Political Philosophy of Merleau-Ponty* (Nueva York, 1981), *passim*.
- [16] Mounier, *Le Personnalisme* (París, 1950), cit. en John Hellmann, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left* (Toronto, 1981), pp. 242-243.
- [17] Mounier, «Y a-t'il une justice politique?», pp. 221, 223 y 228.
- [18] Sartre, «Les Communistes et la paix», *Situations*, vol. 6 (París, 1964).
- [19] Los escritos de Sartre en estos años nunca descienden del todo al nivel de su etapa maoísta. Para un ejemplo de ésta, véase una entrevista con *Actuel*, 28 (febrero de 1973), en la que Sartre afirma: *Une régime révolutionnaire doit se débarrasser d'un certain nombre d'individus qui le menacent, et je ne vois pas d'autre moyen que la mort. On peut toujours sortir d'une prison. Les révolutionnaires de 1973 n'ont probablement pas assez tué* [«Un régimen revolucionario debe desembarazarse de cierto número de individuos que lo amenacen, y no veo otra forma de hacerlo que la muerte. Siempre se puede salir de una cárcel. Los revolucionarios de 1973 probablemente no han matado lo suficiente»]. Cit. en Michel-Antoine Burnier, *Le Testament de Sartre* (París, 1982); véase también pp. 182 y ss.
- [20] Peter Quennell, *New Statesman*, 26 de agosto de 1933, cit. en Samuel Hynes, *The Auden Generation: Literature and Politics in England in the Thirties* (Londres, 1976), p. 226.
- [21] Marcel Péju, «Hier et aujourd'hui: Le Sens du procès Slánsky», *Les Temps Modernes*, 90, 91, 92 (mayo-julio de 1952). Véase primera parte, p. 1777.
- [22] De Rolland a Barbusse, en *L'Art libre*, enero de 1922, cit. en Jean Paulhan, *De la Paille et du grain* (París, 1948), p. 145, n.º 1.
- [23] Louis Delmas, «Réflexions sur le communisme yougoslave», tercera parte, *Les Temps Modernes*, 55 (mayo de 1950), p. 1964.
- [24] Sartre, «Le Fantôme de Staline», p. 677.

[25] Durante estos años. Con posterioridad, el privilegio se ampliaría a Cuba, China y otros países.

[26] François Mauriac, *Bloc-Notes* (París, 1958), 15 de enero de 1957.

[27] Péju, «Hier et aujourd'hui», primera parte, *op. cit.*, p. 1787.

[28] Mounier, «Y a-t'il une justice politique?», *op. cit.*, p. 228.

[29] Sartre, «Le Fantôme de Staline», *op. cit.*, pp. 616, 666 y 673.

[30] Michel Verret se refería a la entrevista de Sartre con *L'Express*, de 9 de noviembre de 1956. Véase Verret, «Sartre, ou le compte des responsabilités», *Nouvelle Critique*, 80 (diciembre de 1956).

[31] Simone de Beauvoir, cit. en Raymond Aron, «Aventures et mésaventures de la dialectique», *Preuves*, 50 (enero de 1956), p. 19, n.º 11. Véase también Jean Co, «Staline, le fantôme de Sartre», *Esprit*, marzo de 1957, pp. 500-501 en particular.

[32] A este respecto, véase Jules Monnerot, «Du Mythe à l'obscurantisme», *La Nef*, 39 (1948), p. 18.

[33] Sobre la versión althusseriana de este «salvar la esencia», véase Tony Judt, *Marxism and the French Left* (Oxford, 1986), capítulo 4.

[34] Mounier, «Débat à haute voix», *Esprit*, febrero de 1946, p. 181.

[35] Jean-Marie Domenach, «La Tâche de protestation», *Esprit*, enero de 1953, p. 21.

[36] Mounier, «Y a-t'il une justice politique?», *op. cit.*, p. 233.

[37] Merleau-Ponty y Sartre, «Les Jours de notre vie», *Les Temps Modernes*, 51 (enero de 1950), p. 1162.

[38] Hay una transcripción completa del proceso contra Rajk en *László Rajk and His Accomplices before the People's Court* (Budapest, 1949).

[39] Vercors, «Réponses», *Esprit*, diciembre de 1949, pp. 949-953. Véase asimismo Jean Cassou, *Une Vie pour la liberté* (París, 1981), p. 254. Refiere los ataques de que fue objeto en su sección del Movimiento de los Combatientes de la Libertad y de la Paz el 31 de enero de 1950 por su artículo aparecido en *Esprit*. Cuando se marchó, tan sólo le acompañó Jean-Marie Domenach. Ambos renunciaron a ser miembros de la organización. Sobre el artículo de Cassou, véase «La Révolution et la vérité», *Esprit*, diciembre de 1949, pp. 943-948.

[40] Péju, «Hier et aujourd'hui», primera parte, *op. cit.*, p. 1773.

[41] Delmas, «Réflexions sur le communisme yougoslave», *op. cit.*, p. 1973.

[42] R. Borne, «La Fin du stalinisme», *Les Temps Modernes*, 129 (enero de 1957), p. 1038.

[43] Mounier, «Petkov en nous», *Esprit*, octubre de 1947, p. 598.

[44] No tendría por qué haberse preocupado.

[45] Mounier, «Journal à haute voix», *Esprit*, enero de 1950, pp. 133-134. La cursiva es mía.

[46] Mauriac, *Journal*, vol. 5 (París, 1953), 2 de noviembre de 1946.

- [47] Véase Domenach, «Le Procès des évêques hongrois», *Esprit*, septiembre de 1951.
- [48] Mounier y Domenach, «Le Procès du cardinal Mindszenty», *Esprit*, marzo-abril de 1949. Sin embargo, seis meses después, cuando tuvo lugar el juicio de Rajk, ni Mounier ni Domenach aplicaron semejantes críticas.
- [49] Véase *Quinzaine*, marzo de 1951, e Yvan Tranvouez, «Guerre Froide et progressisme chrétien: *La Quinzaine* (1950-1953)», *Vingtième Siècle*, 13 (enero-marzo de 1987), pp. 83-95.
- [50] André Rhimbaut, «Chroniques», *Esprit*, octubre de 1947, p. 585.
- [51] Vercors, «Réponses», *Esprit*, diciembre de 1949, p. 953.
- [52] Eugen Loeb, *My Mind on Trial* (Nueva York, 1976); Bela Szász, *Volunteers for the Gallows* (Londres, 1971); Artur London, *L'Aveu* (París, 1968). Sobre esta cuestión véase también Jeannine Verdès-Leroux, *Le Réveil des somnambules* (París, 1987), p. 164.
- [53] Heda Kovaly, *Under a Cruel Star: A Life in Prague, 1941-1968* (Nueva York, 1989); Rosemary Kavan, *Freedom at a Price* (Londres, 1985); Marian Slingova, *Truth Will Prevail* (Londres, 1968); Jo Langer, *Une Saison à Bratislava* (París, 1979); Edith Bone, *Seven Years Solitary* (Londres, 1957).

CAPÍTULO 7

HOY LAS COSAS ESTÁN CLARAS DUDAS, DISIDENCIA Y DESPERTARES

- [1] Jacques Madaule, «Faut-il croire Kravchenko?», en *Témoignage Chrétien*, 3 de octubre de 1947.
- [2] Pierre de Boisdeffre, *Des Vivants et des morts... témoignages, 1948-1953* (París, 1954), p. 14.
- [3] Claude Bourdet, «Les Aveux de Prague», *L'Observateur*, 27 de noviembre de 1952.
- [4] A Breton se le cita en Jean Galtier-Boissière, *Mon Journal dans la Grande Pagaille* (París, 1950), p. 300. En cuanto a la réplica de Éluard, véase «L'Honneur des poètes», *Esprit*, septiembre de 1950, p. 378.
- [5] Emmanuel Mounier, «Petkov en nous», *Esprit*, octubre de 1947, p. 591.
- [6] Julian Benda, «Le Dialogue est-il possible?», *Europe*, marzo de 1948, p. 7.
- [7] Benda, «Esterhazy, l'affaire Rajk et la démocratie», *Les Lettres Françaises*, 13 de octubre de 1949.
- [8] Editorial, «Refus d'un dilemme», *Revue Socialiste*, 20 (abril de 1948), p. 339.
- [9] Jean Baboulène, *Témoignage Chrétien*, 3 de octubre de 1947.
- [10] Véase François Mauriac, *Mémoires politiques* (París, 1967); véanse también los artículos de Mauriac sobre el juicio de Petkov y el comentario de Kanapa al respecto, así

como sobre el juicio de Maniu en Rumania, de octubre a noviembre de 1947, en *Journal*, vol. 5 (París, 1953). También Camus señaló la indiferencia internacional ante los acontecimientos de las democracias populares: *Ce n'est pas nous qui avons livré les libéraux, les socialistes et les anarchistes des démocraties populaires de l'Est aux tribunaux soviétiques. Ce n'est pas nous qui avons pendu Petkov. Ce sont les signataires des pactes qui consacraient le partage du monde* [«No hemos sido nosotros los que entregamos a los liberales, a los socialistas y a los anarquistas de las democracias populares del Este a los tribunales soviéticos, ni hemos sido nosotros los que ahorcamos a Petkov, sino los signatarios de los pactos que consagran el reparto del mundo»]. Camus, entrevista, *Défense de l'homme*, julio de 1949, reimpresa en *Actuelles*, vol. 1 (1950; reimpreso en París, 1977), p. 233.

[11] Mauriac, en *Le Figaro*, 31 de octubre de 1949; Marcel Péju, «Hier et aujourd'hui», segunda parte, *Les Temps Modernes*, 91 (mayo de 1953), pp. 2015 y 2021.

[12] Sobre la denuncia de la tortura por parte de Bourdet, véase *L'Observateur*, 6 de diciembre de 1951.

[13] Véase, por ejemplo, el artículo de Camus en *Combat*, 10 de mayo de 1947, en el que condena el racismo en Argelia y el antisemitismo en la propia Francia.

[14] Véanse varios artículos de Camus en *Combat* durante noviembre de 1948.

[15] Claude Lefort, «Kravchenko et le problème de l'Union Soviétique», *Les Temps Modernes*, 29 (febrero de 1948), en especial pp. 1491-1509.

[16] Lefort, «Le Marxisme et Sartre», *Les Temps Modernes*, 89 (abril de 1953), p. 1560.

[17] Mauriac, *Mémoires politiques*, p. 365.

[18] Camus, *Carnets*, vol. 2 (París, 1964), p. 286. Lo escribió en 1949, después del juicio de Rajk.

[19] Jean-Marie Domenach, «Les Intellectuels et le communisme», *Esprit*, julio de 1955, pp. 1205 y 1210.

[20] Véase Claude Roy, *Nous* (París, 1972), p. 415, y Jean Cassou, «La Révolution et la vérité», *Esprit*, diciembre de 1949.

[21] Maurice Merleau-Ponty, «Marxisme et superstition», *Les Temps Modernes*, 50 (diciembre de 1949).

[22] Domenach, «L'Anti-sémitisme reste logique», *Esprit*, enero de 1953.

[23] Para más detalles sobre los telegramas y las listas de firmantes, véase *ibid.*, p. 147, n. 1, y *L'Observateur*, 4 de diciembre de 1952. Sobre la actitud de Beigbeder, véase François Mauriac, *Bloc-Notes* (París, 1958), 27 de diciembre de 1952.

[24] Para una discusión más amplia sobre el sentido de los acontecimientos de 1946, véase el capítulo 14.

[25] Mounier, «Journal à plusieurs voix», *Esprit*, enero de 1950, p. 132.

[26] Camus, *Carnets*, vol. 2 (París, 1964), p. 267.

CAPÍTULO 8

LOS SACRIFICIOS DEL PUEBLO RUSO

UNA FENOMENOLOGÍA DE LA RUSOFILIA INTELLECTUAL

[1] Sartre, cit. en Pierre de Boisdeffre, *Des Vivants et des morts... témoignages, 1948-1953* (París, 1954), p. 241; Simone de Beauvoir, *La Force des choses* (París, 1963), p. 152: *Ils racontent des romans feuilletons* [«Lo que cuentan son novelas por entregas»]. Véase asimismo Pierre Debray, «Faut-il croire Kravchenko?», en *Témoignage Chrétien*, 5 de septiembre de 1947, en donde pone en tela de juicio el libro de Kravchenko sobre la base de ciertas discrepancias intelectuales de poca monta y de la negativa de éste a aceptar las «exigencias» de la acción revolucionaria tal como las concebían los bolcheviques.

[2] Véase Philippe Sabant, N. Grelet y Emmanuel Mounier, «Trois Vues sur l'affaire Lyssenko», *Esprit*, diciembre de 1948, p. 891.

[3] Sabant, Grelet y Mounier, *ibíd.*, p. 899. Véase también Dominique Lecourt, *Lyssenko: Histoire réelle d'une science prolétarienne* (París, 1976).

[4] Véase por ejemplo Pol Gaillard, «À propos des condamnations de Prague», en *La Pensée*, 46 (enero-febrero de 1953), p. 87. Marcel Pèju, en «Hier et aujourd'hui», primera parte, *Les Temps Modernes*, 90 (mayo de 1953), p. 173, sostuvo que la breve retractación de Kostov era buena prueba de que sus confesiones tenían que haber sido voluntarias. Para un ejemplo de lirismo comunista, véase Dominique Desanti, «Un Mois à travers la Pologne», en *Démocratie Nouvelle*, 6 (junio de 1958), p. 319: *Chez nous, les rations sont une limitation; ici elles constituent une faveur.*

[5] A Éluard lo cita Claude Roy, *Nous* (París, 1972), p. 162.

[6] «Les Jours de notre vie», *Les Temps Modernes*, 51 (enero de 1950), p. 1160; a Beaufret lo cita Roy, *Nous*, p. 126.

[7] Sartre, «La Liberté de critique est totale en Unión Soviética», entrevista en *Libération*, 15 de julio de 1954. Véase también Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, p. 329. En una carta al presidente de la Comisión Extranjera de la Unión de Escritores Soviéticos, de julio de 1954, Sartre asegura a su corresponsal que él nunca se comportaría como Gide. Fue fiel a su palabra. Véase Ewa Berard-Zarzycka, «Sartre in Russia», *Micro-Mega*, marzo de 1989, sobre todo pp. 79-85.

[8] Jacques Armel, *L'Observateur*, 17 de mayo de 1951.

[9] Mounier, «Débat à haute voix», *Esprit*, febrero de 1946, p. 185.

[10] Véase François Fetjő, *Mémoires* (París, 1986), p. 213.

[11] Véase Jean-Marie Domenach, «La Tâche de protestation», *Esprit*, enero de 1953, p. 18; Mounier, «Débat à haute voix», pp. 185-186.

[12] Raymond Aron, «Les Intellectuels Français et l'utopie», *Preuves*, 50 (abril de 1955), p. 11, y Domenach, «Les Intellectuels et le communisme», *Esprit*, julio de 1955,

p. 1204.

[13] Aron, «Aventures et mésaventures de la dialectique», *Preuves*, 59 (enero de 1956), p. 5.

[14] Así, Venerio Cattani: *Per almeno tre o quattro anni, non furamo comunisti semplicemente per ragioni temperamentalì e di sopravvivenza organizzativa* [«Al menos durante tres o cuatro años no fuimos comunistas simplemente por razones temperamentales y de supervivencia organizativa»], cit. en Nello Ajello, *Intellectualì e PCI* (Roma, 1979), p. 178.

[15] Martin Brionne, «Ni zéro, ni infini», *Esprit*, mayo de 1946, p. 701.

[16] Domenach, «Le Parti Communiste Français et les intellectuels», *Esprit*, mayo de 1949, p. 729.

[17] Sobre «la extraordinaria inteligencia objetiva» del PCF, véase Sartre, «Le Réformisme et les fétiches», *Les Temps Modernes*, 122 (febrero de 1956).

[18] Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, p. 17; véase también Edgar Morin, *Autocritique* (París, 1958), p. 73. [*Autocrítica*, Barcelona, Kairós, 1976.]

[19] Pocas personas parecen haberse tomado la molestia de percibir que los soldados alemanes también lucharon con valentía hasta el momento mismo de la derrota. Así pues, ¿qué indica esto, sobre las aspiraciones del nazismo?

[20] Véase, por ejemplo, Jules Michelet, *Pologne et Russie* (París, 1852).

[21] George Orwell, *Homage to Catalonia* (Londres, 1938) [*Homenaje a Cataluña*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 1996]. Véase también la aportación de Nicole Racine sobre Boris Souvarine y «Critique sociale» en *Des années trente: Groupes et ruptures* (París, 1985), sobre todo pp. 66 y ss.

[22] Véase Paul Wilkinson, *The Intellectual Resistance in Europe* (Cambridge, Massachusetts, 1981), p. 253; sobre el *pudeur* de los socialistas, véase François Mauriac, *Mémoires politiques* (París, 1967), p. 365.

[23] *Le Populaire*, 13 de junio de 1947; véase asimismo *Les Socialistes des pays opprimés réclament la liberté, la démocratie, et l'indépendance*, informe de la Conferencia Internacional de Partidos Socialistas de los países del centro y del este de Europa, París, 13-15 de marzo de 1948.

[24] Léon Blum, *Le Populaire*, 29 de febrero de 1948.

[25] Julien Benda, «Le Dialogue est-il possible?», *Europe*, marzo de 1948, p. 8.

[26] A Voroshilev se le cita en François Fetjö, «L’Affaire Rajk est une affaire Dreyfus internationale», *Esprit*, noviembre de 1949, p. 737.

[27] Gide, «Pages de Journal», *Nouvelle Revue Française*, octubre de 1932, cit. en Evelyne Ritaine, *Les Stratèges de la culture* (París, 1983), pp. 104-105.

[28] Editorial, «Les Flammes de Budapest», *Esprit*, diciembre de 1956, p. 777.

[29] Sobre Carl Schmitt, véase *La Notion du politique* (París, 1972), p. 133, cit. en Václav Belohradski, «La Modernité comme une passion du neutre», *Le Messager Européen*, 2 (1988), p. 22.

[30] Véase Sandor Garay, *Volontaires pour la potence* (París, 1950), p. 177; Albert Camus, «Entretien sur la Révolte», *Gazette des Lettres*, 15 (febrero de 1952), reimpresso en *Actuelles*, vol. 2 (París, 1977), p. 55.

[31] Ilya Ehrenburg, *Memoirs* (Nueva York, 1963), p. 306.

[32] Véase, por ejemplo, Alain Besançon, *Une Génération* (París, 1987), sobre todo pp. 175-196.

CAPÍTULO 9

SOBRE EL ESTE NO PODEMOS HACER NADA DEL DOBLE RASERO Y LA MALA FE

[1] Véase la nota de los editores que sigue al artículo de Claude Lefort, «Kravchenko et le problème de l'Union Soviétique», *Les Temps Modernes*, 29 (febrero de 1948), p. 1516, en la que se distancian de la postura de Lefort.

[2] Véase, por ejemplo, Camus en 1948, *Actuelles*, vol. 1 (París, 1950), p. 148.

[3] Julien Benda realmente adoptó esta línea de pensamiento en 1937. Véase David Schalk, *The Spectrum of Political Engagement* (Princeton, 1979), p. 43.

[4] Emmanuel Mounier, «Y a-t'il une justice politique?», *Esprit*, agosto de 1947, p. 231.

[5] Raymond Aron, «Aventures et mésaventures de la dialectique», *Preuves*, 50 (enero de 1956), p. 18.

[6] Jean-Paul Sarre, «Le Fantôme de Staline», *Les Temps Modernes*, 129-131 (enero de 1957), p. 631.

[7] Mounier, «Fidélité», *Esprit*, febrero de 1950, p. 181. (*Nous enlèverons à l'Occident cette tumeur de bonne conscience qu'il forme depuis deux ans au point où il supprime l'anticommunisme de défense sociale, cette affreuse bonne conscience qui étouffe la disposition même à entreprendre les prises de conscience salutaires*). Véase también «Prague», *Esprit*, marzo de 1948, p. 354.

[8] *Quel bel exemple, de son côté, la France de la Libération a-t-elle à lui donner pour jouer la vertu offensée? De quelle autorité exiger d'elle une force d'autonomie que nous n'avons pas su préserver chez nous?* [«¿Qué buen ejemplo ha dado por su parte la Francia de la liberación para ejercer una virtud ofensiva? ¿Con qué autoridad pretende exigir una fuerza de autonomía que nosotros no hemos sabido preservar en nuestra nación?»]. Mounier, «Prague», *op. cit.*, p. 354.

[9] Jean-Marie Domenach, «Une Révolution rencontre le mensonge», *Esprit*, febrero de 1950, p. 198.

[10] Mounier, «Refaire la Renaissance», *Esprit*, octubre de 1932, p. 36.

[11] Mounier, «Journal à haute voix», *Esprit*, enero de 1950, p. 127.

[12] La descripción de la reacción de Mounier está tomada del relato que hizo Georges Duhamel sobre las reacciones europeas ante los ejemplos soviético y norteamericano. Véanse *Scènes de la vie future* (París, 1930), p. 240. Véase asimismo Mounier, «Petkov en nous», *Esprit*, octubre de 1947, pp. 591 y 594; véase también su editorial titulado «De l'esprit de la vérité», *Esprit*, noviembre de 1949, p. 657.

[13] Rhimbaut, «Petkov», *Esprit*, octubre de 1947, p. 584, y Jean Cassou, «La Révolution et la vérité», *Esprit*, diciembre de 1949, p. 946.

[14] Merleau-Ponty y Sartre, «Les Jours de notre vie», *Les Temps Modernes*, 51 (enero de 1950), p. 1164.

[15] Claude Bourdet, *Combat*, 18 de octubre de 1947.

[16] Bourdet, *Combat*, 18 de noviembre de 1949. Véase también Louis Martin-Chauffier, *Le Figaro*, 18 de noviembre de 1949.

[17] Bourdet, «Les Aveux de Prague», *L'Observateur*, 27 de noviembre de 1952. Henri Martin, marinero, fue condenado a prisión en 1950 y de nuevo en 1951 por su declaración de apoyo a los insurgentes vietnamitas y su campaña contra la guerra en Indochina.

[18] Véase Merleau-Ponty y Sartre, «Les Jours de notre vie», pp. 1164-1165; Francis Jeanson, «Albert Camus ou l'âme révolté», *Les Temps Modernes*, 79 (mayo de 1952), p. 2090.

[19] Domenach, «La Tâche de protestation», *Esprit*, enero de 1953, p. 18.

[20] Mounier, «Fidélité», *op. cit.*, p. 178.

[21] Nótese las metáforas exculpatorias de la época: *Un chantier plaît rarement à l'oeil, c'est d'abord un ventre ouvert, du sang, des tripes, pas joli*, etc. [«Una obra en marcha rara vez resulta grata a la vista; al principio es un vientre abierto, sangre, tripas; no es bonito»]. Véase Claude Roy, *Nous* (París, 1972), p. 406.

[22] Mounier, «Prague», *op. cit.*, p. 354. (*Mais quelle est la substance et l'assise de cette liberté?*) [«Pero, ¿cuál es la sustancia y el punto en que se cimienta esta libertad?»].

[23] Mounier, «Petkov en nous», *Esprit*, octubre de 1947, p. 594.

[24] «L'Adversaire est complice», *Les Temps Modernes*, 57 (julio de 1950), p. 9.

[25] Mounier, «Journal à haute voix», p. 127.

[26] Sobre la explicación que da Bourdet de la detención y el juicio de Slánsky, véase *L'Observateur*, 27 de noviembre de 1952, 24 de enero de 1953 y 31 de enero de 1953.

[27] Simone de Beauvoir, *La Force des choses* (París, 1963), pp. 344-345.

[28] Camus, *Combat*, 7 de octubre de 1944; Mounier, «Débat à haute voix», *Esprit*, febrero de 1946, pp. 185 ss.

[29] Mounier, «Journal à haute voix», *op. cit.*, p. 131; véase también Merleau-Ponty y Sartre, «Les Jours de notre vie», *op. cit.*, p. 1161.

[30] Domenach, «Le Parti Communiste Français et les intellectuels», *Esprit*, mayo de 1949, p. 737.

[31] Pierre Monatte, escrito en *Révolution Proletarienne*, 1 (abril de 1947).

- [32] René Tavernier, «Les Illusionistes», *Liberté de l'esprit*, 1 (febrero de 1949).
- [33] En *Situations*, vol. 4 (París, 1961), pp. 248-249. (*Un anti-communiste est un chien, je ne sors pas de là, je n'en sortirai plus jamais*).
- [34] Cit. en Maurice Szafran, *Les Juifs dans la politique française* (París, 1990), p. 35.
- [35] Hubo algunas manifestaciones durante mayo de 1945 en protesta contra la devolución de sus propiedades a los judíos deportados que sobrevivieron, recién regresados, sobre todo en Belleville y a lo largo del bulevar Saint-Martin. Sobre un ejemplo de ambivalencia hacia los judíos expresada en privado, véase André Gide, en su *Diario*, entrada del 9 de enero de 1948, al comentar acerca del antisemitismo que *psychologiquement et historiquement, il a sa raison d'être* [«Psicológica e históricamente tiene su razón de ser»]. Cit. en Jean Davray, *La Brûlure* (París, 1983), p. 185 n. 16.
- [36] Mauriac, *Journal*, vol. 5 (París, 1953), 12-13 de mayo de 1946; ejemplos aislados de la atención que se prestó a la cuestión judía durante los juicios de Núremberg se hallan en los artículos de *Esprit* de septiembre de 1945 y en *Les Temps Modernes* de diciembre del mismo año.
- [37] Editorial en *Rudé Pravo*, 24 de noviembre de 1952.
- [38] Gottwald, cit. en Marcel Péju, «Hier et aujourd'hui: Le Sens du procès Slánsky», tercera parte, *Les Temps Modernes*, 92 (julio de 1953), p. 159, n.º 1.
- [39] La colaboración de Pierre Hervé en *Ce Soir*, cit. en Pierre Daix, *J'ai Cru au Matin* (París, 1976), pp. 313 y ss.; véase asimismo *France Nouvelle*, 6 de diciembre de 1952.
- [40] *Aspects de la France*, 5 de diciembre de 1952.
- [41] Domenach, «L'Anti-sémitisme reste logique», *Esprit*, enero de 1953.
- [42] Marcel Péju, «Hier et aujourd'hui», primera parte, *Les Temps Modernes*, 90 (mayo de 1953), p. 1775.
- [43] Véase François Mauriac, *Mémoires politiques* (París, 1967), pp. 304-305.
- [44] Sartre, cit. en Michel-Antoine Burnier, *Le Testament de Sartre* (París, 1982), p. 76; Étiemble, «Lettre ouverte à Jean-Paul Sartre», *Arts*, 24-30 de julio de 1953, reimpresión en *Littérature dégagée, 1942-1953* (París, 1955), p. 148. La tercera parte de «Les Communistes et la paix» no se publicó hasta abril de 1954.
- [45] Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, p. 312.

CAPÍTULO 10

AMÉRICA SE HA VUELTO LOCA

EL ANTIAMERICANISMO EN UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

- [1] Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man* (Cambridge, 1982).
- [2] Las historias generales sobre esta cuestión, entre otras, son las de René Remond, *Les États-Unis devant l'opinion française, 1815-1852*, 2 vols. (París, 1962); Jean-Baptiste Duroselle, *La France et les États-Unis, des origines à nos jours* (París, 1976); Denis Lacorne, Jacques Rupnik y Marie-France Toinet, *L'Amérique dans les têtes* (París, 1986).
- [3] Pierre Buchez, cit. en Michel Winock, *Nationalisme, anti-sémitisme, et fascisme en France* (París, 1990), p. 52.
- [4] Edmond de Goncourt, en 1860, cit. en Deborah Silverman, *Art Nouveau in Fin-de-siècle France* (Berkeley, 1989), p. 20.
- [5] E. Jaliffier, *Cours complet d'histoire*, cit. en Jacques Portès, «Les États-Unis dans les manuels d'histoire et de géographie de la Troisième République (1871-1914)», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 28 (enero-marzo de 1981), p. 204.
- [6] Edward Said, *Orientalism* (Nueva York, 1978). [*Orientalismo*, Madrid, Debate, 2002.]
- [7] Aragon, cit. en Pierre Astier, *Écrivains Français engagés* (París, 1978), p. 89. Véase también André Malraux, *La Tentation de l'Occident* (París, 1926).
- [8] Emmanuel Berl, *Mort de la pensée bourgeoise* (1929; reimpresso en París, 1970), pp. 76-77.
- [9] André Siegfried, *Les États-Unis d'aujourd'hui*, cit. en Winock, *Nationalisme, anti-sémitisme, et fascisme*, p. 57.
- [10] Raymond Aron, cit. en Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle* (París, 1988), p. 592. La fuente original de la cita era de Henri de Man. Ernst Robert Curtius, en los años veinte, describió el nerviosismo de los franceses por «la americanización de la vida moderna». Véase su *Essai sur la France* (1932; reimpresso en París, 1990), p. 101.
- [11] Antoine de Saint-Exupéry, *Pilote de guerre* (París, 1942), p. 143. [*Piloto de guerra*, Barcelona, Altaya, 1995.]
- [12] Sobre Drumont, véase Michel Winock, *Édouard Drumont et Cie* (París, 1982), *passim*.
- [13] George Bernanos, *La Grande Peur des Bien-Pensants* (París, 1931).
- [14] Véase Robert Brasillach, *Journal d'un homme occupé* (París, 1955), pp. 438, 445.
- [15] Por ejemplo, véase Pierre-Antoine Cousteau, *L'Amérique juive* (París, 1942).
- [16] En la primavera de 1945, el 59 por ciento de los sondeados pensaba que la disponibilidad de alimentos era peor que antes de la liberación; el 79 por ciento dijo que era peor que seis meses antes. Véase Hilary Footitt y John Simmonds, *France, 1943-1945* (Londres, 1988), p. 213.
- [17] Para un ejemplo de la lectura centroeuropea de Heidegger, con énfasis en su deuda con Husserl, véase la obra de Jan Patocka, por ejemplo, *Philosophy and Selected Writings*, ed. de Erazim Kohák (Chicago, 1989).

[18] Véanse los diversos escritos recopilados en Georges Bernanos, *Français, si vous saviez, 1945-1948* (París, 1961).

[19] Emmanuel Mounier, «L'Homme américain», *Esprit*, noviembre de 1946.

[20] Editorial, «Les Flammes de Budapest», *Esprit*, diciembre de 1956, p. 773.

[21] Editorial, *Esprit*, junio de 1952.

[22] Merleau-Ponty, cit. en Olivier Mongin, «Les Conditions d'une interprétation: Merleau-Ponty et Claude Lefort», en Evelyne Pisier-Kouchner, ed., *Les Interprétations du stalinisme* (París, 1983), p. 315.

[23] François Mauriac, *L'Express*, 29 de agosto de 1959.

[24] Claude Bourdet, cit. en François Mauriac, *Mémoires politiques* (París, 1967), p. 400.

[25] Mauriac, *Bloc-Notes, 1952-1957* (París, 1958), 12 de octubre de 1956.

[26] Véase Paul Sorum, *Intellectuals and Decolonization in France* (Chapell Hill, Carolina del Norte, 1977), p. 79.

[27] Véanse las colaboraciones de Étiemble en *Les Temps Modernes* durante 1948 y 1949, reimpresas en *Littérature dégagée, 1942-1953* (París, 1955), pp. 76 y ss.

[28] Abad Boulier, cit. en François Fetjö, *Mémoires* (París, 1986), p. 213.

[29] Véase, por ejemplo, Arthur Koestler, *The Trail of the Dinosaur* (Nueva York, 1955), p. 51.

[30] Véase Lily Marcou, *Le Kominform* (París, 1977), p. 51, n. 16.

[31] Julien Benda, en *Les Lettres Françaises*, 23 de diciembre de 1944.

[32] Así, Pierre Daix traza una analogía entre el cine norteamericano y su influencia y la de la propaganda nazi a través de las películas de Leni Riefenstahl. Véase *Les Lettres Françaises*, 28 de octubre de 1948.

[33] Simone de Beauvoir, *La Force des choses* (París, 1963), p. 340.

[34] Patricia Hubert-Lacombe, «L'Accueil des films américains en France pendant la Guerre Froide (1946-1953)», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 36 (abril-junio de 1986). Uno de los resultados de esta oleada de películas norteamericanas fue la generación de cierta nostalgia tranquila por el proteccionismo cultural de los años del régimen de Vichy.

[35] «Enquête sur les sentiments et attitudes des Français à l'égard des Américains», *Sondages*, 2 (enero-febrero de 1953), pp. 6-7, 30-32, 52-56.

[36] Véase, por ejemplo, la acusación en el *Trial of the American Spies in Bulgaria* (Sofía, 1950), p. 116, en donde a las víctimas se las acusa de una «servil infravaloración del Este».

CAPÍTULO 11

NO DEBEMOS DESILUSIONAR A LOS OBREROS

SOBRE LA ABNEGACIÓN Y LAS AFINIDADES ELECTIVAS DE LOS INTELECTUALES

[1] Jaurès, cit. en Pascal Ory y Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France, de l’Affaire Dreyfus à nos jours* (París, 1986), p. 26.

[2] Véase Alastair Hamilton, *The Appeal of Fascism* (Londres, 1971), y Stephen Spender, *The Thirties and After* (Londres, 1978), p. 197.

[3] Véase la comparación que propone Étiemble, *Littérature dégagée, 1942-1953* (París, 1955), p. 202.

[4] Una excepción la constituyen los arquitectos, que estaban obligados a plegarse a la imagen de grandiosidad que pretendía dar el régimen, al menos en las comisiones públicas.

[5] Véase Jean Foresta, «La Crise du communisme en France», *Esprit*, octubre de 1947, p. 603.

[6] Annie Besse, «Sur l’humanisme socialiste», *Nouvelle Critique*, 45 (abril-mayo de 1953), p. 44.

[7] Jean-Paul Sartre, «Le Fantôme de Staline», *Les Temps Modernes*, 129-131 (enero-marzo de 1957), p. 610.

[8] *Je viens d’un pays ou l’on ne rit plus, ou l’on ne chante pas. La France est dans l’ombre. Mais vous avez découvert le soleil du bonheur* [«Procedo de un país donde la gente ya no ríe y ya no canta. Francia está sumida en la penumbra. Pero ustedes han descubierto el sol de la felicidad»]. Éluard, cit. en Jean Rounault, «Aragon, Elsa, Éluard à Bucarest», *Preuves*, 14 (abril de 1952), p. 38.

[9] Mounier, «Suite française», *Esprit*, diciembre de 1944, p. 24.

[10] Véase Emmanuel Mounier, «Débat à haute voix», *Esprit*, febrero de 1946, p. 175, y «Fidélité», *Esprit*, febrero de 1950, pp. 180 y 182.

[11] Jean-Marie Domenach, «La Tâche de protestation», *Esprit*, enero de 1953, p. 28.

[12] Annie Besse, cit. en Jeannine Verdès-Leroux, *Au Service du parti* (París, 1983), p. 78.

[13] Mounier, carta a *Action*, 15 de enero de 1946; «Petkov en nous», *Esprit*, octubre de 1947, p. 599; «Fidélité», *op. cit.*, p. 178.

[14] Así, Romain Rolland sobre su verdadera percepción de Stalin y la Unión Soviética en 1937: «Sofoco la necesidad de decirlo y de escribirlo», cit. en David Caute, *The Fellow Travellers* (edición revisada New Haven, Connecticut, 1988), p. 130.

[15] Véase Claude Roy, *Nous* (París, 1972), p. 166.

[16] Guy Clairbois en *La Quinzaine*, 13 (15 de mayo de 1951), cit. en Yvan Tranvouez, «Guerre Froide et progressisme chrétien», *Vingtième Siècle*, 13 (enero-marzo de 1987), p. 89.

[17] Véase Sartre, *Qu’est-ce que la littérature?*, en *Situations*, vol. 2 (París, 1948); «Réponse à Claude Lefort», *Les Temps Modernes*, 89 (abril de 1953), p. 617; «Les

Communistes et la paix», *Situations*, vol. 6 (París, 1964).

[18] Jean Lacroix, «Y a-t'il deux démocraties? De la Démocratie libérale à la démocratie massive», *Esprit*, marzo de 1946, p. 354-355.

[19] Jamet, cit. en Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle* (París, 1988), p. 618.

[20] Mounier, «Journal à haute voix», *Esprit*, enero de 1950, p. 130. Contrástese con Arthur Koestler, que escribe así en marzo de 1948: «El temor a hallarse con malas compañías no es una expresión de pureza política; es una expresión de la falta de confianza en uno mismo». Véase Koestler, *The Trail of the Dinosaur* (Nueva York, 1955), p. 50.

[21] Véanse, por ejemplo, los ataques contra Bourdet, Mounier y Cassou a cargo de Alfred Boscarlet en *Cahiers de Communisme*, 2 (1950), pp. 69-70.

[22] *Le Parti Communiste se méfie justement de l'intellectuel isolé* [«El Partido Comunista se burla con justicia del intelectual aislado»]. Jean Lacroix, «Y a-t'il deux démocraties?», *op. cit.*, pp. 354-355.

[23] Mounier, «Prague», *Esprit*, marzo de 1948, p. 364.

[24] Sartre, «Le Réformisme et les fétiches», *Les Temps Modernes*, 122 (febrero de 1956), p. 1158.

[25] Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers* (París, 1964); Bourdieu, *La Noblesse d'état* (París, 1989).

[26] *La mauvaise conscience de nombreux maîtres de la pensée occidentale les empêche de reconnaître le crime dès qu'il ne s'agit plus de condamner vaillamment «un monde pourri»*. [«La mala conciencia de muchos de los maestros del pensamiento occidental les impide reconocer el crimen a partir del momento en que ya no se trata de la condena valerosa de “un mundo podrido”»]. Mircea Eliade, «Examen leprosum», *Preuves*, 14 (abril de 1952), p. 26.

[27] Claude Roy, *Moi, je* (París, 1969), p. 464.

[28] Véase Jeannine Verdès-Leroux, *Au Service du parti* (París, 1983), y *Le Réveil des somnambules* (París, 1987).

[29] Domenach, «Le Parti Communiste Français et les intellectuels», *Esprit*, mayo de 1949, p. 736.

[30] André Breton, marzo de 1948, cit. en Jean Galtier-Boissière, *Mon Journal dans la Grande Pagaille* (París, 1950), p. 212.

[31] Simone de Beauvoir, *La Force des choses* (París, 1963), pp. 80-81.

[32] Claude Roy, *Nous*, p. 445.

[33] Sobre los debates italianos en torno a las mismas cuestiones, véase Elio Vittorini, «Rivoluzione e attività morale», *Il Politecnico*, 38 (noviembre de 1947), y Vittorini, *Gli anni del Politecnico: lettere, 1945-1951* (Turín, 1977).

[34] Véase, por ejemplo, François Mauriac, *Journal*, vol. 5 (París, 1953), 20- 21 de julio de 1947.

[35] Claude Bourdet, en *Combat*, 21 de septiembre de 1947; Mounier, «Débat à haute voix», *Esprit*, febrero de 1946, p. 145.

[36] Sobre el deber del artista de «defender la paz», véase Jean-Richard Bloch, «Responsabilité du talent», *Europe*, agosto de 1946, p. 88.

[37] Véase Václav Havel, «Politika a svědomí», *Svědectví*, 18, n.º 72 (1984).

[38] Albert Camus, «Avant-propos», *Actuelles*, vol. 2 (París, 1953).

[39] Véase *Mouvement des Intellectuels Français pur la Défense de la Paix*, Actas del Congreso Nacional, París, 23 de abril de 1949, p. 19.

[40] Jo Langer, *Une Saison à Bratislava* (París, 1979), p. 246. Langer señala que la mayor parte de las «palomas» eran franceses, italianos o indios. Véase asimismo Paul Hollander, *Political Pilgrims* (Oxford, 1981), y Fred Kupferman, *Aux Pays des Soviets* (París, 1979).

[41] Domenach, «Une Révolution rencontre le mensonge», *Esprit*, febrero de 1950, p. 195.

CAPÍTULO 12

EL LIBERALISMO, HE AHÍ EL ENEMIGO

SOBRE CIERTAS PECULIARIDADES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO FRANCÉS

[1] Sobre la afirmación clásica de esta postura, véase John Stuart Mill, *On Liberty* (Londres, 1859) [*Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1997], e Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Oxford, 1958) [*Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza, 2005].

[2] Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme* (París, 1989).

[3] Éste es el argumento de Raymond Aron en «Les Intellectuels français et l'utopie», *Preuves*, 50 (abril de 1955), especialmente p. 10.

[4] Véase «La Constitution de 1791», *Les Constitutions de la France depuis 1789* (París, 1970).

[5] Compárese la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano en la Constitución de 1793 con la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano del 26 de agosto de 1789.

[6] Para un desarrollo más extenso de este argumento, véase Tony Judt, «La Révolution Française et l'idée socialiste à la lumière de 1848», en François Furet, ed., *L'Héritage de la Révolution Française* (París, 1989), y Tony Judt, «Rights in France: Reflections on the Etiolation of a Political Language», *Revue Tocqueville*, enero de 1993.

[7] Sobre el pensamiento liberal francés de estos años, véase Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Rise of Modern Liberalism* (New Haven, Connecticut, 1984); Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot* (París, 1985), y André Jardin, *Histoire du*

libéralisme politique (París, 1985).

[8] Karl Marx, «On the Jewish Question», en Robert Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader* (Nueva York, 1978), y François Furet, *Marx et la Révolution Française* (París, 1986).

[9] Véase «Droits des citoyens garantis par la Constitution», capítulo 2 de la Constitución de 1848, en *Les Constitutions de la France depuis 1789*.

[10] Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (1796, reimpresso en Ginebra, 1980), y Massimo Boffa, «Maistre», *Dictionnaire critique de la Révolution Française*.

[11] Véase Jean Rivero, *Les Libertés publiques* (París, 1974), vol. 1, *Les Droits de l'Homme*, pp. 96-141.

[12] Marcel Péju, «Hier et aujourd'hui: Le Sens du procès Slánsky», primera parte, *Les Temps Modernes*, 90 (mayo de 1953), p. 1777, y Louis Delmas, «Réflexions sur le communisme yougoslave», tercera parte, *Les Temps Modernes*, 55 (mayo de 1950), p. 1970.

[13] Véase, por ejemplo, Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels* (París, 1972).

[14] Aunque fue Jaurès seguramente el primero que trató la expresión «intelectual de derechas» como oxímoron.

[15] Véase, entre otros, Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels* (París, 1955), y Jean Paulhan, *Lettre aux directeurs de la Résistance* (París, 1952).

[16] Véase Pierre Grémion, «Preuves dans le Paris de la guerre froide», *Vingtième Siècle*, 13 (enero-marzo de 1987), pp. 63 y ss.; Arthur Koestler, *The Trail of the Dinosaur* (Nueva York, 1955), y Sidney Hook, *Out of Step* (Nueva York, 1987). De notable interés son las obras de Manès Sperber. Véanse, en particular, *Et le Buisson devint cendre* (París, 1949), *Porteur d'eau* (París, 1976), *Le Pont inachevé* (París, 1977) y *Au Delà de l'Oubli* (París, 1979).

[17] Denis de Rougemont, *Journal d'une époque, 1926-1946* (París, 1968), pp. 370-371.

[18] Ignazio Silone, «Sur la Dignité de l'intelligence et l'indignité des intellectuels» (discurso pronunciado en el Congreso del Pen Club Internacional el 5 de junio de 1947), *Les Temps Modernes*, 23-24 (agosto-septiembre de 1947), p. 409.

CAPÍTULO 13

GESTA DEI PER FRANCOS

«LO FRANCÉS» DE LOS INTELECTUALES FRANCESES

[1] Véase Paul Hollander, *Political Pilgrims* (Oxford, 1981), p. 139. G. D. H. Cole, *Europe, Russia, and the Future* (Londres, 1941), cit. en Serban Voinea, «Satéllisation et

libération», *Revue Socialiste*, 105 (marzo de 1957), p. 226.

[2] Kettle, cit. en Hollander, *Political Pilgrims*, p. 733.

[3] Leo Huberman y Paul Sweezy, «On Trials and Purges», *Monthly Review*, marzo de 1953.

[4] Mary McCarthy, cit. en Paul Hollander, *Political Pilgrims*, p. ix. En esto hay ecos de Norman Cameron, que escribe así en *New Verse*, 11, octubre de 1934: «Creo que el comunismo es necesario y es bueno, pero no estoy ansioso de que llegue». Cit. en Haynes, *The Auden Generation* (Londres, 1976), p. 154.

[5] *Le Stile, indépendamment de ce qu'il exprime, est une affaire importante en France. [...] Ailleurs, les pensées font naître les expressions..., ici il arrive le contraire; souvent les expressions font naître les pensées.* Béat-Louis de Muralt, *Lettres sur les Anglois et sur les François...* (1728; reimpresso en París, 1933), p. 261.

[6] Sobre la opinión pública en el siglo XVIII, véase Keith Michael Baker, «Public Opinion as Political Convention», en Baker, *Inventing the French Revolution* (Cambridge, Inglaterra, 1990); sobre las «sociedades políticas» prerrevolucionarias, véase Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis* (Cambridge, Massachusetts, 1988) y, en términos más generales, Ran Halévi, «L'Idée et l'évènement: Sur les Origines intellectuelles de la Révolution française», en *Le Débat*, 38 (enero-marzo de 1986).

[7] François Bourricaud, *Le Bricolage idéologique: Essai sur les intellectuels et les passions démocratiques* (París, 1980), p. 45.

[8] Véase el interesante resumen de la crónica de Augustin Cochin sobre el *surinvestissement idéologique* del siglo XVIII en las *sociétés de pensées, académies*, etcétera, de Blandine Barret-Kriegel, «L'Écologie française du stalinisme ou l'homme idéologique», en Evelyne Pisier-Kouchner, *Les Interprétations du stalinisme* (París, 1983), p. 355. Sobre Cochin, véase François Furet, *Penser la Révolution Française* (París, 1978), segunda parte, tercera sección [*Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, 1980].

[9] Sobre este punto, y sobre la contracultura más literaria de los intelectuales conservadores, véase Christophe Charle, *Les Élités de la République* (París, 1987).

[10] Steven Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work* (Stanford, 1985), p. 331.

[11] Jules Simon, cit. en Jean-Louis Fabiani, *Les Philosophes de la République* (París, 1988), p. 149.

[12] François Mauriac, *Mémoires politiques* (París, 1967), p. 284.

[13] Véase Emmanuel Berl, *Mort de la pensée bourgeoise* (1929; reimpresso en París, 1970), p. 106; Stephen Spender, *The Thirties and After* (Londres, 1978), p. 158.

[14] Émile Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France* (París, 1938).

[15] Bataille, cit. en J.-M. Besnier, *La Politique de l'impossible* (París, 1988), p. 155.

[16] Véanse las observaciones un tanto insinceras de Régis Debray en *Le Pouvoir intellectuel en France* (1979; reimpresso en París, 1986), p. 104.

[17] Jean-Paul Sartre, *Situations*, vol. 4 (París, 1961), p. 91.

[18] Véase, por ejemplo, Maurice Blanchot, «Le Terrorisme, méthode de salut publique», en *Revue Française*, julio de 1936.

[19] Véase Elio Vittorini en *France-Observateur*, 3 de octubre de 1957.

[20] Emmanuel Mounier, «Suite française aux maladies infantiles des révolutions», *Esprit*, diciembre de 1944, p. 30.

[21] La expresión es de Paul Thibaud, «La tragedia del'Est come terapia democratica», en *Micro-Mega*, abril de 1989, p. 67.

[22] Mauriac, *Journal*, vol. 5 (París, 1953), 13 de septiembre de 1946; *Mémoires politiques*, p. 288.

[23] «Enquête sur les sentiments et attitudes des Français à l'égard des Américains», *Sondages*, 2 (enero-febrero de 1953), pp. 17-25.

[24] Mounier, «Prague», *Esprit*, marzo de 1948, p. 355.

[25] Étiemble, en *Combat*, 18-19 de agosto de 1946.

[26] Sartre, «La Nationalisation de la littérature», *Les Temps Modernes*, 2 (noviembre de 1945), sobre todo pp. 207-208.

[27] Véase François Mitterrand, *L'Abeille et l'architecte* (París, 1978).

[28] Robert Frank, «Le Dilemme français: La Modernisation sous influence ou l'indépendance dans la décadence», en René Girault y Robert Frank, eds., *La Puissance française en question, 1945-1949* (París, 1988), pp. 137-138.

[29] Mauriac, *Journal*, vol. 4 (París, 1950), 9 de marzo de 1945.

[30] Michelet y Monnet, cit. los dos en Girault y Frank, *La Puissance française en question, 1945-1949*, pp. 139-140. Como tantas otras veces, la perspectiva de Monnet es la más realista y la más eurocéntrica.

[31] Mauriac, *Journal*, vol. 5, 15 de marzo de 1946. Véase asimismo Anton de Porte, *De Gaulle's Foreign Policy, 1944-1946* (Cambridge, Massachusetts, 1968), pp. 70-72.

[32] Blum, cit. en Lily Marcou, *Le Kominform* (París, 1977), p. 69. Sobre los comunistas, véase por ejemplo Duclos, en *L'Humanité*, 1 de julio de 1948. La ambivalencia de Thorez se cita en Jeannine Verdès-Leroux, *Le Réveil des somnambules* (París, 1987), p. 233. Los comunistas franceses entraron rápidamente en vereda por la intervención de los rusos en la reunión fundacional de la Kominform. Véase Eugenio Reale, *Avec Jacques Duclos au banc des accusés* (París, 1958).

[33] Mounier, «Journal à haute voix», *Esprit*, enero de 1950, p. 131.

[34] Raymond Aron, «Politics and the French Intellectuals», *Partisan Review*, 17 (1950), p. 600.

[35] Mauriac, *Journal*, vol. 4, 13 de diciembre de 1945; *Mémoires politiques*, pp. 272-273.

[36] André Siegfried, en Edward M. Earle, *Modern France* (Princeton, 1951), p. 6. La expresión *assez piètre auto-mystification* está tomada de Michel Crozier, «Les Intellectuels et la stagnation française», *Esprit*, diciembre de 1953, p. 772.

[37] Cit. en Paul Beneton, *Histoire des mots: Culture et civilisation*, París, 1975, pp.

51-52.

[38] Mauriac, *Journal*, vol. 4, 21 y 27 de marzo de 1945; Siegfried, cit. en Earle, *Modern France*, p. 15. Sobre el editorial de *Le Monde* de 1 de febrero de 1945, véase Paul Sorum, *Intellectuals and Decolonization in France* (Chapel Hill, Carolina del Norte, 1977), p. 32.

[39] Mauriac, en *L'Express*, 29 de agosto de 1959, cit. en Michel Winock, *Nationalisme, anti-sémitisme, et fascisme* (París, 1990), p. 70; Julien Benda, «Une Conscience européenne est une chose à créer», *La Nef*, 24 (1946), p. 12; Jacques Chardonne, *Lettres à Roger Nimier* (1954; reimpresso en París, 1985), p. 8.

[40] Mauriac, *Journal*, vol. 4, 15 de abril de 1945; *Journal*, vol. 5, 25 de diciembre de 1946; Albert Camus, *Actuelles*, vol. 1 (París, 1950), pp. 125-126. Sobre Albert Bayet, véase su editorial en *Action*, mayo de 1945, cit. en Louis Bodin y Jean-Michel Royer, «Vocabulaire de la France», *Esprit*, diciembre de 1957, p. 673.

[41] Antoine de Saint-Exupéry, cit. en Beynon John, «Saint-Exupéry's *Pilote de guerre*: Testimony, Art, and Ideology», en R. Kedward y R. Austin, eds., *Vichy France and the Resistance* (Londres, 1985), p. 103.

[42] Jean Galtier-Boissière, *Mon Journal depuis la Libération* (París, 1945), p. 217.

[43] Véase Julian Gorkin, «La Crise des intellectuels et le masochisme communiste de Sartre», *Revue Socialiste*, 66 (abril de 1953), p. 425.

[44] Cit. en Marie-Jeanne Heger-Etienvre, «Jacob Burckhardt et la vie intellectuelle française sous la Monarchie de Juillet», en *Paris et le phénomène des capitales littéraires* (París, 1984), p. 166.

[45] Simone de Beauvoir, *La Force des choses* (París, 1963), pp. 45-46.

[46] Según un chiste que se contaba durante la guerra: «¿Qué tienen de malo los norteamericanos? Fácil: que se les paga demasiado, que se pasan con el sexo y que aquí están por todas partes».

[47] Véase Bernard Michel, *La Mémoire de Prague* (París, 1986); Jaroslav Seifert, «Writers as the "Conscience of the Nation"», comentarios expuestos en el Segundo Congreso de Escritores, Praga, abril de 1956, en *Kosmas*, 4, n.º. 2 (1984); Viktor Mamatey y Radomir Luza, eds., *A History of the Czechoslovak Republic, 1918-1948* (Princeton, 1973).

[48] Véase Milan Simecka, *The Restoration of Order* (Londres, 1984; publicación original, *Obnoveni poradku*, Bratislava, 1984).

[49] A. Bruno, *Marxismo e idealismo italiano* (Florencia, 1979), pp. 99-100.

[50] Véase Nello Ajello, *Intellectualli e PCI, 1944-1958* (Roma, 1979), pp. 79 y ss. Véase asimismo, aunque desde una perspectiva llena de prejuicios, Paolo Spriano, *Le passioni di un decennio, 1946-1956* (Roma, 1986), y Gian Carlo Pajetta, *Le crisi che ho vissuto: Budapest, Praga, Varsavia* (Roma, 1982).

[51] Giorgio Petracchi, «Russofilia e russofobia: mito e anti-mito dell'Unione Sovietica in Italia, 1943-1948», *Storia Contemporanea*, 19, n.º. 2 (abril, 1988), p. 241.

[52] Alberto Moravia, *La Speranza, ossia cristianesimo e comunismo* (Roma, 1944), Compárese con los escritos posteriores de Moravia, como «Il cucolo comunista», en *Il mondo*, 4 de febrero de 1950, y *L'uomo come fine e altre saggi* (Milán, 1964).

[53] Véase Norberto Bobbio, «Benedetto Croce e il liberalismo», en *Politica e cultura*, ed. de Norberto Bobbio (Turín, 1955), pp. 211-268.

[54] Véase Sergio Burchi, «I filosofi italiani negli anni 1945-1970», en *Lettera dall'Italia*, 11 (1988), y Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory* (Stanford, 1987). En 1956, Carlo Cassola declaró: *Gli intellettuali della mia generazione che sono diventati comunisti nel corso della Resistenza... provenivano tutti da una esperienza crociana. Ora a mio modo di vedere nel comunismo essi hanno portato non l'esigenza liberale... ma piuttosto lo storicismo assoluto, e conseguentemente una forma di totalitarismo mentale* [«Los intelectuales de mi generación que se hicieron comunistas durante la resistencia [...] provenían de un trasfondo crociano en su totalidad. Tal como yo lo veo, ingresaron en el comunismo no con expectativas liberales, sino con un historicismo absoluto y, por consiguiente, con una suerte de totalitarismo mental»]. Véase Ajello, *Intellettuali e PCI*, p. 9.

[55] François Fetjö, *Mémoires, de Budapest à Paris* (París, 1986), p. 230.

[56] Véase *Il Politecnico*, 16 (enero de 1946), en donde se reproducían artículos de Simone de Beauvoir y de Mounier. Sobre *Il Politecnico*, véase Franco Fortini, «Che cosa è stato Il Politecnico», en *Dieci inverni, 1947-1957* (Bari, 1973).

[57] Véase *The Trial of Traicho Kostov and His Group* (Sofía, 1949).

[58] Sobre la reacción de los comunistas italianos ante los acontecimientos de 1956, véase *Il PCI e la svolta del 1956*, reimpresso en *Rinascita*, 14 (abril de 1986).

[59] Véase Arthur Koestler, «Land of Bread and Wine», en *The Trail of the Dinosaur*, Nueva York, 1955, p. 40 en particular. Este ensayo es una versión condensada de dos artículos publicados en el *Observer* londinense en febrero de 1948.

CAPÍTULO 14

EUROPA Y LOS INTELLECTUALES FRANCESES

LAS RESPONSABILIDADES DEL PODER

[1] Sobre la emigración de los intelectuales centroeuropeos, inicialmente a Francia y después a Estados Unidos o, en algunos casos directamente a Norteamérica, véase H. Stuart Hughes, *The Sea Change* (Nueva York, 1975); Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston, 1973) [*La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1978], y también de Jay, *Permanent Exiles* (Nueva York, 1985).

[2] Véanse Anna Losonczy, entrevista, *Nouvelle Alternative*, 11 (septiembre de 1988); Artur London, *L'Aveu* (París, 1968); Karol Bartosek, René Galissot y Denis Peschanski,

eds., *De l'Éxil à la Résistance* (París, 1989), p. 231, n.º 5.

[3] Jean-Marie Domenach, *Enquête sur les idées contemporaines* (París, 1981), p. 59.

[4] *Parlons de tout, sauf de ces choses qui concernent les petits peuples et au sujet desquelles nous avons reçu la consigne de nous taire* [«Hablamos de todo, salvo de las cosas referentes a los pueblos más pequeños, y acerca de las cuales hemos recibido la consigna de callar»]. François Mauriac, *Journal*, vol. 5 (París, 1953), 17 de enero de 1946.

[5] Czeslaw Milosz, *The Captive Mind* (Nueva York, 1953) [*El pensamiento cautivo*, Barcelona, Tusquets, 1981], capítulo 3, «Ketman».

[6] Véase Karel Kaplan, *Dans les Archives du Comité Central* (París, 1978), p. 65.

[7] Véase Milosz, «L'Occident», en *Preuves*, 33 (noviembre de 1955).

[8] Como señala Jeannine Verdès-Leroux, *Les Lettres Françaises* se leía mucho más en la Europa del Este que en Francia, y tenía mayor influencia allí. Véase *Le Réveil des somnambules* (París, 1987), pp. 330-331.

[9] Benes, cit. en Jean-Baptiste Duroselle, *La Décadence, 1932-1939* (París, 1979), p. 364.

[10] Mircea Eliade, «Examen leprosum», *Preuves*, 14 (abril de 1952), p. 29 (cursiva en el original); Milan Kundera, *Lire*, 101 (febrero de 1984), p. 36; Milosz, «L'Occident», p. 9.

[11] Pierre Grémion, *Paris-Prague* (París, 1985), p. 65.

[12] Véase Tony Judt, «Dilemmas of Dissidence: The Politics of Opposition in East-Central Europe», *Eastern European Politics and Societies*, 2 (primavera de 1988).

[13] Así, ciertos miembros del Partido Socialista Unificado, sobre los reformistas de Praga: «Víctimas consintientes de ideologías pequeñoburguesas (humanismo, libertad, justicia, progreso, sufragio universal secreto)»; véase A. Badiou *et al.*, *Contribution au problème de la construction d'un Parti marxiste-léniniste du type nouveau* (París, 1969), cit. en Grémion, *Paris-Prague*, p. 79.

[14] Véase Tony Judt, «The Rediscovery of Central Europe», en Stephen Graubard, *ed.*, *Eastern Europe... Central Europe... Europe* (Boulder, Colorado, 1991).

[15] Raymond Aron, «Les Intellectuels Français et l'utopie», *Preuves*, 50 (1955), p. 13.

[16] François Mauriac, *Bloc-Notes, 1952-1957* (París, 1958), 13 de octubre de 1955.

[17] François Furet, en *Le Débat*, 50 (1988), p. 13.

[18] Jean-Paul Sartre, prefacio a Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* (París, 1961) [*Los condenados de la tierra*, Tafalla, Txalaparta, 1999].

[19] Claude Roy, *Nous* (París, 1972), p. 488.

[20] Sobre una crónica personal de la llamada «Operación 70.000, que debe ser productiva», véase Jo Langer, *Une Saison à Bratislava* (París, 1981).

[21] Para una relación más bien hinchada de este síndrome, véase Pascal Bruckner, *Le Sanglot de l'homme blanc* (París, 1983).

[22] Véase en particular el trabajo de Jean-François Sirinelli, «Génération intellectuelle», *Les Cahiers de l'IHTP*, 6 (noviembre de 1987), y Jean-Pierre Rioux, «La Guerre d'Algérie et les intellectuels français», *Les Cahiers de l'IHTP*, 10 (noviembre de 1988).

[23] Sobre el «estado anímico» de la generación de los *hussards* y su actitud frente al compromiso de sus mayores, véase «Paul et Jean-Paul», en Jacques Laurent, *Les Années 50* (París, 1989), pp. 13-65.

[24] Para más detalles, véase Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises* (París, 1990), pp. 193-224.

[25] Véase la respuesta de Camus en 1955 a la complaciente relación de Domenach sobre su propia «liberación» del yugo del comunismo, cit. en Eric Werner, *De la violence au totalitarisme* (París, 1972), p. 41.

[26] François Bourricaud, *Le Bricolage idéologique* (París, 1980), p. 191.

[27] Editorial, *Esprit*, diciembre de 1956, p. 775.

[28] Jorge Semprún, *Quel Beau Dimanche* (París, 1980), p. 318 [*Aquel domingo*, Barcelona, Tusquets, 2004].

[29] Pierre Emmanuel, «Les Oreilles du roi Midas», *Esprit*, diciembre de 1956, p. 787.

[30] Courtade, cit. en François Fetjö, *Mémoires* (París, 1986), p. 216. (*J'ai eu raison d'avoir tort, tandis que toi et tes semblables avez eu tort d'avoir raison*).

[31] Sartre, cit. en *Le Monde*, 3 de diciembre de 1968; véase asimismo «Sartre in Russia», *Micro-Mega*, marzo de 1989, p. 88.

[32] Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (París, 1955); Aron, «Aventures et mésaventures de la dialectique», *Preuves*, 59 (enero de 1956), p. 5.

CONCLUSIÓN

¿ADIÓS A TODO AQUELLO?

[1] El concepto es de Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle* (París, 1988), p. 638.

[2] Elio Vittorini, en *Tempi Moderni*, 3/4 (1958).

[3] Véase Pierre Rosanvallon, *L'État en France* (París, 1990), sobre todo pp. 9-16 y 269-281.

[4] Pascal Ory, *L'Entre-Deux-Mai* (París, 1983), p. 47.

[5] Véanse, por ejemplo, Régis Debray, *Le Pouvoir intellectuel*, y Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée* (París, 1987).

[6] Véanse los comentarios de Mauriac el 17 de febrero de 1946, *Journal*, vol. 4 (París, 1950), y el 10-11 de marzo de 1946, *Journal*, vol. 5 (París, 1953).

[7] Por este modo de pensar en torno a la moderna historia cultural de Francia me hallo

en deuda por una conversación sostenida con el profesor Vinni Datta, de Wellesley College.

[8] Véanse las memorias y las autobiografías de Daix, Besançon y Roy, ya citadas. Véase asimismo Emmanuel Le Roy Ladurie, *Paris-Montpellier: PCPSU, 1945-1963* (París, 1982); Dominique Desanti, *Les Staliniens: Une Expérience politique, 1944-1956* (París, 1975) y muchas otras. También, en este sentido, Edgar Morin, *Autocritique* (París, 1958) [*Autocrítica*, Barcelona, Kairós, 1976], aunque en casi todos los respectos se halle en una clase aparte por lo que se refiere a su perspicacia y honestidad.

[9] Sirinelli, «Les Normaliens de la rue d'Ulm après 1945: Une Génération communiste?», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 33 (octubre-diciembre de 1986).

[10] Pierre Emmanuel, «Les Oreilles du roi Midas», *Esprit*, diciembre de 1956, p. 780.

[11] Pierre de Boisdeffre, *Des Vivants et des morts* (París, 1954), p. 249. Véase también Jacques Laurent, *Les Années 50* (París, 1989), p. 10.

[12] Louis Althusser, *Pour Marx* (París, 1965), pp. 11-21.

[13] Jacques Julliard, en *Le Débat*, 50 (mayo-agosto de 1988), pp. 38-39; Michel Winock, «L'Âge d'or des intellectuels», *L'Histoire*, 83 (noviembre de 1985).

[14] Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les Non-conformistes des années 30* (París, 1969); Michel Winock, *Histoire politique de la revue Esprit, 1930-1950* (París, 1975); John Hellmann, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left* (Toronto, 1981); William Rauch, *Politics and Belief in Contemporary France: Emmanuel Mounier and Christian Democracy, 1932-1950* (La Haya, 1972).

[15] Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, en *Situations*, vol. 2 (París, 1948), y «Présentation», *Les Temps Modernes*, 1 (octubre de 1945); Simone de Beauvoir, «Oeil pour oeil», *Les Temps Modernes*, 5 (febrero de 1946).

[16] Denis de Rougemont, *Journal d'une époque, 1926-1946* (París, 1968), p. 372.

[17] Véase Louis Bodin, *Les Intellectuels* (París, 1964), p. 25, y Stephen Ferruolo, «Parisius-Paradisus: The City, Its Schools, and the Origins of the University of Paris», en Thomas Bender, ed., *The University and the City* (Nueva York, 1988).

[18] Johann-Petter Eckermann, jueves, 3 de mayo de 1827, *Conversations avec Goethe* (París, 1930), vol. 2, p. 299. [*Conversaciones con Goethe*, Barcelona, Acantilado, 2005.]

[19] Sobre la moda de leer a Tolstoi, véase Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, 1975), p. 244.

[20] De Sorel a Croce, 20 de diciembre de 1895, cit. en Schlomo Sand, *L'Illusion du politique: Georges Sorel et le débat intellectuel, 1900* (París, 1984), p. 74. En la década de 1860, otro observador del pensamiento francés, extranjero, aunque manifiestamente afín, encontró en las especulaciones de Auguste Comte «un monumental aviso a los caminantes, a los pensadores atentos a la sociedad y la política, acerca de lo que sucede cuando los hombres pierden de vista, en sus especulaciones, el valor de la libertad y la individualidad». Véase John Stuart Mill, *Autobiography* (Nueva York, 1969), pp. 127-

128. [*Autobiografía*, Madrid, Alianza, 1986.]

[21] Véase Jerrold Seigel, «La Mort du sujet: Origines d'un thème», *Le Débat*, 58 (enero-febrero de 1990), p. 169.

[22] Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, p. 146.

[23] Louis Martin, «Psychologie de la pensée communiste», *Revue Socialiste*, 32 (diciembre de 1949), p. 1466, n.º 3.

[24] Jean-Marie Domenach, *Enquête sur les idées contemporaines* (París, 1981), p. 244 y ss.

[25] Francis Jeanson, «Albert Camus ou l'âme révoltée», *Les Temps Modernes*, 79 (mayo de 1952), p. 2080.

[26] Véase Luc Ferry y Alain Renault, *Heidegger et les Modernes* (París, 1988). En conjunto, la observación de Aron es igual de aplicable hoy, *mutatis mutandis*, que cuando hizo la reseña de *Aventures de la dialectique*, de Merleau-Ponty: *Après avoir fourni à «l'intelligentsia» de gauche sa caution philosophique, le professeur du Collège de France apparaît soudain libéré des superstitions qu'il a tant contribué à nourrir* [«Tras haber facilitado a “la intelligentsia” de izquierdas la debida cautela filosófica, el profesor del Colegio de Francia pareció de súbito liberado de las supersticiones que tanto había contribuido a nutrir»]. Véase «Aventures et mésaventures de la dialectique», *Preuves*, 59 (enero de 1956), p. 8.

[27] Véase Florence Assouline y Maurice Szafran, «Juifs de France: Le Malaise», en *L'Événement du Jeudi*, 19-25 de abril de 1990; asimismo, Paul Yonnet, «La Machine Carpentras», *Le Débat*, 61 (septiembre-octubre de 1990).

[28] Albert Camus, «Révolte et servitude», carta a *Les Temps Modernes*, reimpresa en *Actuelles*, vol. 2 (París, 1953), p. 113.

[29] Thomas Pavel, «Empire et paradigmes», *Le Débat*, 58 (enero-febrero de 1990), p. 174. Pavel aquí comenta el material presentado en «Notre Histoire: Matériaux pour servir à l'histoire intellectuelle de la France, 1953-1987», *Le Débat*, 50 (mayo-agosto de 1988).

[30] Véase Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires* (París, 1972).

[31] Véanse los acerbos comentarios de Luc Ferry y de Alain Renault en *La Pensée* 68 (París, 1985), y de Ferry y Renault en *68-88: Itinéraires de l'individu* (París, 1988). Sobre Jean-François Lyotard, véase *La Condition postmoderne* (París, 1979) [*La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989], y *Le Différend* (París, 1983) [*La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988].

[32] La excepción es Raymond Aron, aunque su propia trayectoria, y el hecho de que pertenezca a una generación anterior, más bien confirman el diagnóstico.

[33] Véase Sunil Khilnani, «Un Nouvel Espace pour la pensée politique», *Le Débat*, 58 (enero-febrero de 1990), p. 187. Hay que exceptuar la obra de François Furet, Marcel Gauchet, Pierre Manent, Pierre Rosanvallon y otros de la École des Hautes Études y del Institut Raymond Aron. Pero siguen siendo una exigua minoría.

[34] Julien Benda, *Belphégor: Essai sur l'esthétique de la société française dans la première moitié du XX^{ème} siècle* (París, 1947), pp. 152-153.

[35] Véanse las diversas obras citadas por Ferry y Renaut. Asimismo, su *Philosophie politique* (París, 1985), en particular el volumen 3, *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*. Para más comentarios, véanse, por ejemplo, Thomas Pavel, *Le Mirage linguistique* (París, 1988), y Mark Lilla, «The Making of the "Me" Generation», *Times Literary Supplement*, 17-23 de noviembre de 1989.

[36] Marcel Gauchet, en *Le Débat*, 50 (mayo-agosto de 1988), p. 168.

[37] Véanse, por ejemplo, John Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future* (Cambridge, 1979) y *Rethinking Modern Political Theory* (Cambridge, 1985); Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979), y Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, 2 vols. (Boston, 1984, 1989) [*Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1998], y *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge, Massachusetts, 1990) [*Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1996]

[38] Véase Nicola Chiaromonte, *The Worm of Consciousness and Other Essays* (Nueva York, 1976) y *Credere e non credere* (Milán, 1971). Para una crónica distinta y sin embargo compatible, véase George Konrad e Ivan Szelenyi, *The Intellectuals and the Road to Class Power* (Nueva York, 1979).

[39] Distinción que debemos a Saint-Simon.

[40] *Personne n'est exempt de dire des fadaises. Le malheur est de les dire curieusement.*

ÍNDICE ANALÍTICO

Á l'Échelle humaine (Blum)

absolutos morales

acontecimientos de 1956 (en Francia)

Action Française (revista y movimiento): influencia de; en los juicios de escarmiento

Agulhon, Maurice

Alapi, Gyula

Albania

Alemania: rearme de; reunificación de

Althusser, Louis

amo/esclavo, relación

Andreu, Pierre

angloamericanos: y el gobierno de Vichy; intelectuales; resentimiento francés contra los

antiamericanismo: en Gran Bretaña; en Italia; en la posguerra

antiburgués, sentimiento: y el experimento de Uriage

anticomunismo, justificación de los intelectuales franceses

Antiguo Régimen

antisemitismo: de Brasillach; en la IV República; doble rasero de juicio; en el juicio de Slánsky; en los juicios de escarmiento; en los juicios de escarmiento en Checoslovaquia; y la modernidad; occidental; en la posguerra; del régimen de Vichy; en la Unión Soviética

Après (revista)

Aragon, Louis: actividades en la resistencia de; ataque contra Gide; desprecio de la burguesía; sobre los juicios de Moscú; sobre Léon Blum; uso por parte del Partido Comunista

Archipiélago Gulag (Solzhenitsyn)

Arendt, Hannah

Argelia: guerra de; movimiento nacionalista en; retirada del comunismo y
Arguments (revista)

Armel, Jacques

Aron, Raymond: sobre los campos de concentración soviéticos; y la crisis de Argelia; sobre el declive de Francia; sobre el existencialismo; sobre el industrialismo; y el liberalismo; memorias de; Merleau-Ponty y; Mounier y; sobre el nazismo; y el papel de Francia; rechazo del comunismo; visita Berlín

Aron, Robert

Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios

Aspects de la France (revista)

Astier de la Vigerie, Emmanuel d'

Aveline, Claude

Aventures de la dialectique, Les (Merleau-Ponty)

Baboulène, Jean

Bacilek, Karel

Barbusse, Henri

Barrès, Maurice

Barthes, Roland

Bataille, Georges

Bayet, Albert: y el asunto Kravchenko

Beaufret, Jean

Beauvoir, Simone de: antisemitismo; atractivo del comunismo para; sobre Brasillach; y los campos de concentración soviéticos; sobre el castigo; sobre el compromiso; defensa del sistema soviético; durante la resistencia; sobre Kravchenko; memorias de; y Mendès-France; y Merleau-Ponty; y el problema de la responsabilidad; propaganda norteamericana; y las purgas; sobre la revolución; visita a Cuba

Beigbeder, Marc

Benda, Julien: antiamericanismo de; y el asunto Dreyfus; sobre los colaboracionistas; y el papel del catolicismo

Benes, Édouard

Béraud, Henri: juicio de; reducción de pena

Berdiaiev, Nicholas

Berl, Emmanuel

Berlin, Isaiah
Bernanos, Georges: sobre el antisemitismo; sobre la tecnología
Bernard Grasset (editorial)
Berth, Édouard
Besançon, Alain
Besse, Annie: *véase también* Kriegel, Annie
Beuve-Méry, Hubert
Bidault, Georges
bifocalismo moral
Billancourt (sede de la fábrica de Renault)
Blanc, Louis
“blanquista”
Bloch, Marc: actividades en la resistencia de
Bloque del Este, equivalencia moral de Occidente
bloques ideológicos (Este y Oeste) homogeneidad e identidad
Blum, Leon: sobre el comunismo; misión diplomática en Washington; y el
socialismo europeo
Boisdeffre, Pierre de
Bone, Edith
Bouglé, Celestin
Boulier, abad
Bourdet, Claude: antiamericanismo de; y el anticomunismo de la burguesía;
colonialismo francés y; defensa del estalinismo; defensa de Henri Martin;
sobre el imperialismo occidental; sobre el juicio de Petkov; y los juicios de
escarmiento en Checoslovaquia; y la neutralidad francesa; sobre la purga; y
la resistencia; respuesta comunista a; sobre la violencia
Bourdieu, Pierre
Bourricaud, François
Brasillach, Robert: antisemitismo de; De Beauvoir sobre; fascismo de;
fundamento de la culpa de; juicio de; sobre la violencia
Breton, André: condena de los juicios de Moscú
Brigadas Internacionales (España)
Brigadas Rojas (Italia)
Bruller, Jean, *véase* Vercors
Buber-Neumann, Margareta
Buche, Pierre

Bulgaria, estalinismo en
Burckhardt, Jacob
Burnier, M. A.

campos de concentración: en la Europa del Este; investigaciones sobre;
soviéticos

campos de trabajo, *véase* campos de concentración

Camus, Albert: sobre el anticomunismo; y el asunto Kravchenko; sobre el
colonialismo francés; crítica de la Unión Soviética; sobre el estalinismo;
sobre el hundimiento de la III República; y el juicio de Brasillach; sobre los
juicios de escarmiento; y el liberalismo; liderazgo en la posguerra;
oposición a la pena de muerte; sobre el papel de Francia; posturas
existenciales de; sobre la purga; sobre el racismo francés; y la resistencia;
sobre la responsabilidad humana; ruptura con Sartre; sobre la violencia

Cancer américain, Le (Dandieu y Aron)

capitalismo: americano; anglosajón; y el antisemitismo; doble rasero de juicio
en; injusticia inherente de; respuesta de los intelectuales a

Casanova, Laurent

Cassou, Jean: críticas de los comunistas contra; juicio de Rajk; miembro del
CNE

Castoriadis, Cornelius

catolicismo: y el comunismo; papel en la sociedad francesa

católicos: divisiones internas; y el hundimiento de la III República; de
izquierdas; persecuciones en la Europa del Este; en Uriage

Céline, Louis-Ferdinand: purga de
certidumbre en elecciones morales

Chack, Paul

Chamson, André

Chardonne, Jacques

Checoslovaquia: estalinismo en; invasión de (1968); levantamientos en los
años cincuenta; normalización de; toma comunista de; vida intelectual en

Chévènement, Jean-Pierre

Claude, George

Claudé, Paul: y el juicio de Brasillach

Clementis, Vlado: juicio de

clero católico: encarcelamiento en la Europa del Este

CNE, *véase* Comité Nacional de Escritores

Código de Trabajos Correctivos de la Unión Soviética

Código Penal (1939)

Cogniot, Georges

colaboración: entre los editores; ideología de posguerra sobre; de los intelectuales; justificaciones de; penas legales por; política de De Gaulle sobre; Sartre sobre

colaboracionistas: Benda sobre; checos; culpa objetiva; lista del CNE; mujeres como; en la posguerra; purga de; purga soviética de; *véase también* purgas de posguerra

Cole, G. D. H.

Collinet, Michel

colonialismo francés: injusticias de; oposición de los intelectuales franceses a *Combat* (revista): sobre el colonialismo francés

Combelle, Lucien

Comisión de Depuración (del CNE): miembros

Comisión Nacional Interprofesional de Depuración

Comité de Depuración de la Edición

Comité Nacional de Escritores (CNE): diferencias de opinión en el seno de «*Communistes et la paix, Les*» (Sartre)

compañeros de viaje: y el juicio de Kostov; y el juicio contra los Rosenberg

compromiso: de Beauvoir sobre; en Sartre

compromiso político: y el asunto Dreyfus; papel de los intelectuales en; y la resistencia; en Sartre

Comte, Auguste

comunismo: apologías de los intelectuales franceses; atractivo para la izquierda francesa; atractivo para los intelectuales franceses; y el catolicismo; condena por parte de la comunidad intelectual; degradación de los valores en; hundimiento del; internacional; y el jacobinismo; justificaciones del; y el marxismo; Mounier sobre; y el movimiento pacifista; rechazo por parte de los intelectuales franceses

comunistas: disidentes; judíos; papel en la resistencia; y la III República

Condenados de la tierra, Los (Fanon)

Confederación General del Trabajo

Congreso de Escritores en Defensa de la Cultura (1936)

Congreso Mundial de los Partidarios de la Paz

Congreso Mundial por la Paz (Viena)

Consejo Nacional de la Resistencia

Constitución de 1848 (Francia)

Corea, guerra de

Courtade, Pierre

Cousin, Victor

Critique Sociale (revista)

Croce, Benedetto

Crozier, Michel

Daix, Pierre: en el asunto Rousset

Daladier, Edouard: y las leyes por decreto

Dandieu, Arnaud

Danton, George Jacques

Daudet, Léon: y los intelectuales católicos

De Gaulle, Charles: y el juicio de Brasillach; política sobre
colaboracionismo; véase también gaullistas

Debray, Pierre

Debû-Bridel, Jacques

Décadence de la nation française (Dandieu y Aron)

deconstrucción

Della Volpe, Galvano

Delmas, Louis

democracia, actitud del grupo de Uriage hacia la

democracias populares

democristianos

Denoël (editorial)

derecha intelectual: y la violencia

derecha política: en 1848 la; antiamericanismo de; y los campos de
concentración soviéticos; y el Frente Popular (de 1936); y el hundimiento de
la III República; movimientos neomonárquicos; unión con la izquierda

derechos de los ciudadanos

Derechos del Hombre

derechos humanos

derechos del individuo, véanse Derechos del Hombre; derechos humanos

Derrida, Jacques

Desanti, Dominique: y los juicios de escarmiento en Checoslovaquia
descolonización francesa

Destin d'une révolution (Serge)

Domenach, Jean-Marie: sobre el anticomunismo; sobre el antisemitismo;
colaboraciones en *Esprit*; críticas comunistas contra; sobre el declive del
marxismo; defensa del comunismo; sobre la deportación de los judíos;
sobre la injusticia en Francia; juicio de los Rosenberg; juicio del clero
católico; y el proletariado; sobre la sociedad burguesa; sobre Tito

Doriot, Jacques

Dreyfus, asunto: y el compromiso intelectual; y los derechos del individuo

Drieu La Rochelle, Pierre: fascismo de; sobre la violencia

Duclos, Jacques

Duhamel, Georges: dimisión del CNE; y el juicio de Brasillach

Duran-Auzias

Durkheim, Émile

Duruy, Victor

École Normale Supérieure (ENA): estudiantes comunistas en
editores como colaboradores

educación francesa, sistema de

educación superior, y el papel del intelectual

ejecuciones durante la liberación

Ejército Rojo: control de la Europa del Este

Eliade, Mircea

Éluard, Paul: actividades en la resistencia de; miembro de la Comisión de
Depuración; sobre el proletariado; visita Rumania

Emmanuel, Pierre: el liberalismo y; ruptura con el comunismo

Épuration, véase purgas de posguerra

equivalencia moral del Este y Occidente

Escojo la libertad (Kravchenko)

Esprit (revista católica): antiamericanismo de; sobre el anticomunismo; y el
antisemitismo; sobre el asunto Lyssenko; sobre el capitalismo; censura en
tiempo de guerra; sobre el colonialismo francés; crónica de los campos de
concentración; defensa del comunismo; demanda de las purgas; durante la
resistencia; sobre el futuro del socialismo; influencia de; y el juicio del
clero católico; y los juicios de escarmiento en Moscú; y el proletariado;

sobre la purga; rechazo del comunismo
Esprit, círculo de: y la crisis de Argelia; y el juicio de Rajk; sobre la purga;
en Uriage
Estado y sociedad, concepto francés de
Estados Unidos: admiración por los intelectuales franceses; como fuerza de
ocupación; como símbolo de la vida occidental; derechos del individuo en;
tras la I Guerra Mundial; influencia en la Francia de posguerra; y el juicio
de los Rosenberg; materialismo de; y el Plan Marshall; y el régimen de
Franco; tradición liberal de; visión francesa de
estalinismo: conocimiento en Europa de; desencanto con; Europa central; y el
marxismo; respuesta francesa a; Rougemont sobre; visión de posguerra de
Esterhazy, coronel
estilo, importancia del
Estocolmo, Apelación de (Congreso Mundial por la Paz)
Étiemble, René: antiamericanismo de
Europa central: estalinización de; movimiento comunista en; toma del poder
por parte de los comunistas en
Évolution pédagogique en France, L' (Durkheim)
exiliados entre los intelectuales
existencialismo: implicaciones políticas del; influencia internacional del

Fantasma de Stalin, El (Sartre)
Farge, Yves
fascismo: en la anteguerra; temor a su revivir
fascismo italiano: purga del
Faure, Paul
Fayard, Jean
Faye, Jean-Pierre
fe, naturaleza de la
Federación Balcánica
Federico el Grande
feminización de los colaboracionistas
Ferry, Luc
Fetjö, François
Feu sur Léon Blum (Aragon)
filosofía: angloamericana; italiana; trascendental

filosofía alemana: influencia sobre los intelectuales franceses

filosofía francesa: influencias sobre

Finkielkraut, Alain

Foresta, Jean

Foucault, Michel

Fraisse, Paul

France Nouvelle (revista)

Francia: atención a los juicios de escarmiento; cambios económicos en; como centro para los expatriados; cultura intelectual de posguerra; cultura política de; declive en la posguerra; derechos del individuo en; descolonización de; efecto de las purgas en; gobiernos coloniales de; historia cultural moderna en; ideales republicanos de; modernización de; neutralidad de; preeminencia cultural de; racionamiento de alimentos en; sistema educativo de; victimización de

Francia Libre, ejércitos de la

Franco, régimen de: protección por parte de Estados Unidos

franco-prusiana, guerra: liderazgo intelectual durante la

Frente Popular (1936): fracaso de; legado de; programa social de

Furet, François

Gallimard (editorial)

Gallo, Max

Gambetta, Léon

Gauchet, Marcel

gaullistas: regreso al poder de los (1958),

Gay, Francisque

Gerö, Erno, ejecución de

Gide, André: apoyo al comunismo; atractivo del comunismo para; mengua de su influencia

Gilles (Drieu La Rochelle)

Giono, Jean

Gitton, Marcel

gobierno, papel del

Goncourt, Edmond de

Gosplan

Gottwald, Klement

Gracq, Julien
Gramsci, Antonio
Grégoire, abad
Grosser, Alfred
Guerra Civil española: intelectuales en
Guerra Fría: comienzo de la; papel de Francia en la; polémicas de la;
responsabilidad occidental en la
Guerra Mundial, I: y el liderazgo intelectual; y la sociedad liberal
Guerra Mundial, II: acuerdos de paz al final de; vida intelectual durante
Guesde, Jules,

Hallier, Jean-Edern
Havel, Václav
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: influencia sobre los intelectuales franceses
Heidegger, Martin
Herr, Lucien
Hervé, Pierre
Histoire de la France (cours moyen) (Lavisse)
Historia: concepto hegeliano de; experiencia de Mounier; significado de los
juicios de escarmiento; visión existencial de la
historia intelectual: tradición anglosajona de la
historias del periodo de posguerra
Hitler, Adolf: ascenso al poder de; victoria relámpago (*blitzkrieg*),
Holdos, Laco
Hombre rebelde, El (Camus)
Hóráková, Milada, juicio de
huelgas (1936)
Humanismo y terror (Merleau-Ponty)
 Hungría: estalinismo en; invasión soviética de; liderazgo intelectual en;
revolución
Husák, Gustáv: juicio de
Hussards

Il Politecnico (revista)
Ilustración: francesa
imaginación sexual e ideología de posguerra

imperialismo: norteamericano; occidental
indignidad nacional
Indochina, guerra de
industria cinematográfica de posguerra
industrialismo norteamericano
injusticia comunista: racionalización de la
intelectuales: angloamericanos; británicos; checos; derechistas; disidentes; europeos; fascistas; italianos; liberales; norteamericanos; socialistas; soviéticos
intelectuales católicos: y el círculo de *Esprit*
intelectuales comunistas: actitudes hacia el estalinismo; en el periodo de posguerra
intelectuales de Europa del Este: abandono de los intelectuales franceses; desilusión con el comunismo; exilio a Francia; migración a Estados Unidos
intelectuales franceses: actitud hacia Estados Unidos; actitud hacia la violencia; afinidad con el proletariado; aislamiento de la población en general; alejamiento del saber empírico; apologías del comunismo; atractivo del comunismo; autobiografías de; autopurgas de; censura en tiempo de guerra; colaboración de; credibilidad de; y la crisis de Argelia; críticas del estado; y la derecha nacionalista; durante la II Guerra Mundial; efecto de la ocupación en; fe en el sistema soviético; implicación en movimientos pacifistas; influencia de; influencias extranjeras en; y el juicio de los Rosenberg; juicios condenatorios de; y la justicia de posguerra; justificación del anticomunismo; memorias de; oposición al liberalismo; pacifismo de; papel contemporáneo de; papel en la tiranía; papel en la vida política; pérdida de prestigio; del periodo de anteguerra; portavoces de la cultura occidental; pro-Vichy; purgas de; radicalización de; rechazo del bloque occidental; rechazo del comunismo; y la III República; y la resistencia; responsabilidades morales; respuesta al estalinismo; respuesta a los juicios de escarmiento; respuesta al marxismo; respuesta ante el sufrimiento humano; del siglo XVIII
intelectuales de izquierda
interés exclusivo y capitalismo
internacionalismo
Italia, vida intelectual en la posguerra

izquierda intelectual: y la crisis de Argelia; sobre la injusticia francesa; publicaciones periódicas de; y las purgas de posguerra; y la violencia izquierda política: antiamericanismo de; apoyo de los intelectuales; y el Frente Popular; 1848 y la; unión con la derecha

jacobinos

Jamet, Claude

Japón, emergencia de

Jaurès, Jean

Je Suis Partout (revista)

Jeanson, Francis: sobre el capitalismo; sobre el papel de la historia

jesuitas, hábitos pedagógicos de los

Johnson, Samuel: sobre los intelectuales franceses

Joliot-Curie, Frédéric: y Kravchenko

José II (emperador de Austria)

Jouvenel, Bertrand de

Jruschov, Nikita: denuncia de Stalin (1956)

judíos: asociación con la modernidad; en el bloque soviético; deportación de; franceses; migración desde la Europa del Este; persecución de

juicios de escarmiento: confesiones en; naturaleza y propósito de; y las purgas de posguerra; reacción de las víctimas; y el realismo social; respuesta de los intelectuales franceses a; en Rumania

juicios de escarmiento en Checoslovaquia: antisemitismo de; Bourdet sobre; reacción francesa a; similitud con los juicios de Moscú

juicios de escarmiento en Hungría: respuesta de Mauriac a

juicios de escarmiento en Moscú (1936-1938): y en la Europa del Este; *Esprit* sobre; similitud con los juicios de Checoslovaquia

Julliard, Jacques

justicia: concepto revolucionario de; distributiva

Kalandra, Zavis

Kant, Immanuel: Beauvoir sobre; véase también neokantianos alemanes

Kavan, Rosemary

Kettle, Arnold

Koestler, Arthur

Kojève, Alexandre

Kolakowski, Leszek
Kominform
Komintern: abolición del
Kostov, Traicho: confesión de; muerte de; contactos franceses de; juicio de
Kovaly, Heda
Koyré, Alexandre
Kravchenko, Victor: autobiografía de
Kriegel, Annie: *véase también* Besse, Annie
Kundera, Milan

Lacan, Jacques
Lacroix, Jean
Ladurie, Emmanuel Le Roy
Lafitte, Jean
Langer, Jo
Laurent, Jacques
Laval, Pierre: ejecución de; juicio de
Le Figaro
Le Monde (periódico): antiamericanismo de
Le Pen, Jean-Marie
Le Populaire (periódico socialista)
Le Seuil (editorial)
Leclerc, general
Lefebvre, Georges
Lefebvre, Henri
Lefort, Claude: crítica del estalinismo
lengua francesa, universalidad de la
lenguaje: indeterminación del; radicalización del
Lenin, Vladimir
leninismo
Les Lettres Françaises (revista): juicio por difamación de; listado de
colaboracionistas; sobre la purga
Levinas, Emmanuel
Lévi-Strauss, Claude
Lévy, Bernard-Henri
leyes de represalia

liberación: y el cambio económico; concepto de justicia; ejecuciones durante;
fracaso político de; intelectuales durante; sanciones contra los periódicos
liberalismo: en la Europa del Este; en Francia; historia del; en la Italia de
posguerra; oposición de los intelectuales franceses al; Sartre sobre
Liberté de l'esprit (revista)
Ligue pour la Défense des Droits de l'Homme
Lipsis, Carmine de
literatura rusa
L'Observateur (revista): antiamericanismo de
Loebl, Evzen
London, Artur
Losonczy, Anna
Luis Felipe (rey de Francia)
Lyotard, Jean-François
Lyssenko, asunto

Madaule, Jacques
Madelin, Louis: y el juicio de Brasillach
Maigne, Jean
Maistre, Joseph de
Malraux, André: admiración por el Este; atractivo del comunismo para; sobre
los juicios de Moscú; línea de pensamiento comunista; sobre la violencia
Mandarines, Los (De Beauvoir)
maniqueísmo: en la vida intelectual de posguerra
Maniu, Iuliu
Mann, Heinrich
Mann, Klaus
maoístas franceses
Marcel, Gabriel: miembro de la Comisión de Depuración
Maritain, Jacques
Marque de l'homme, La (Morgan)
Marruecos, golpe en
Marshall, Plan: aprobación del
Martin, Henri: encarcelamiento de
Martin, Louis
Martin-Chauffier, Louis

Martinet, Gilles

Marty, André

marxismo: althusseriano; y el comunismo; credibilidad de; defensas de los intelectuales; y el estalinismo; ideales de; Sartre sobre

Mascolo, Dionys

Massis, Henri

materialismo norteamericano

Mathiez, Albert

Maulnier, Thierry: y el juicio de Brasillach

Mauriac, Claude

Mauriac, François: Acción Francesa; angloamericanos; antiamericanismo; antisemitismo; apoyo al MRP; ataque contra el comunismo; Brasillach; colonialismo francés; declive de Francia; Estados Unidos; fracaso de la liberación; influencia en la posguerra; intelectualidad francesa; invasión de Hungría; juicio del clero católico; juicios de escarmiento; juicios de escarmiento en Hungría; memorias de; Mounier; necesidad del cambio; papel del catolicismo; papel del intelectual; purga; reformas de posguerra; resistencia

Maurras, Charles: intelectuales católicos; purga de; mengua de su influencia

Maxence, Jean-Pierre

Mayer, René

McCarthy, Mary: maccarthismo

Méfaits des intellectuels, Les (Berth)

Mèndes-France, Pierre

Merleau-Ponty, Maurice: antiamericanismo de; campos de concentración soviéticos; compromiso; compromiso político de; defensa de la Unión Soviética; defensa de la violencia; degradación del comunismo; durante la resistencia; escritos filosóficos de; y los juicios de escarmiento en Moscú; y el liberalismo; papel del catolicismo; Partido Comunista Francés; sobre la purga; responsabilidad humana; ruptura con el comunismo

Michelet, Edmond

militarismo francés

Mill, John Stuart

Milosz, Czesław

Mindszenty, cardinal: confesión de

mitchourinismo

Mitterrand, François
modernidad, aversión a la
Mollet, Guy
monárquicos en el siglo XIX
Monatte, Pierre
Monnerot, Jules
Monnet, Jean
Montherlant, Henri de
Montreuil (barrio obrero): condiciones de vida en
Monzie, Anatole de
moralidad pública
Moravia, Alberto
Morgan, Claude: sobre la purga
Morin, Edgar: y el estalinismo; y el liberalismo
Mort de la pensée bourgeoise (Berl)
Moscas, Las (Sartre)
Moscú, Pacto de
Moulin, Jean
Mounier, Emmanuel: actividades en la resistencia de; anticomunismo; asunto Lyssenko; ataque contra los democristianos; atractivo del comunismo para; comunismo; condena de los juicios de Moscú; y la III República; injusticia francesa; juicio contra el clero católico; juicio de Petkov; juicios de escarmiento; juicios de posguerra; maccartismo; neutralidad francesa; papel de la historia; posturas políticas de posguerra; proletariado; sobre la purga; radicalismo; respuesta comunista a; revolución; en Uriage; sobre la violencia
Movimiento por la Paz
movimientos por la paz
Movimiento Republicano Popular: tras la II Guerra Mundial; hostilidad hacia mujeres colaboracionistas
Múnich, compromiso de
Muralt, Béat-Louis de

nacionalismo árabe
Nantes, revocación del Edicto de

nazismo: Aron sobre; oposición de Mounier al; reacciones al negativismo de los intelectuales franceses

Nenni, Pietro

neokantianos alemanes: *véase también* Kant, Immanuel

Nietzsche, Friedrich Wilhelm

Nimier, Roger

Nizan, Paul

Novomesky, Laco

Núremberg, juicios de

obrerismo

Occidente, declive de

ocupación: comienzo de la; efecto sobre los intelectuales; Partido Comunista

Francés durante la; penurias durante la; últimos días de la

Oradour, asesinatos en masa de

orientalismo: admiración por el

Ozouf, Mona

pacifismo

París: como centro de la cultura; como centro de los emigrados

París, Universidad de

Parri, gobierno de (Italia)

Parrot, Louis

Parti des fusillés

Partido Comunista: en Albania; en los años de posguerra; en Bulgaria; en

Checoslovaquia; y la glorificación de la resistencia; en Gran Bretaña;

italiano; pacifismo del; papel en los movimientos pacifistas

Partido Comunista Francés (PCF): y el antiamericanismo; antisionismo de; en

el asunto Kravchenko; atracción de los católicos hacia; caída de; campaña

contra el Plan Marshall; y el comunismo internacional; credibilidad de; y la

crisis de Argelia; críticas de Mauriac hacia; durante la ocupación;

estalinización de; y el fracaso en 1936 del Frente Popular; intelectuales en;

intolerancia de la disensión; legitimidad de; nacionalismo de; persecución

por parte de Daladier; prohibición de; respuesta a los intelectuales; tras la II

Guerra Mundial

Partido Comunista Italiano (PCI): credibilidad de; liderazgo de

Partido Socialista Italiano de Unidad Proletaria (PSIUP)

Partido de Unidad Socialista (Alemania del Este)

Partido Laborista Británico

Patrascanu, Lucretiu

Pauker, Ana

Paulhan, Jean: actividades en la resistencia de; dimisión del CNE; influencia de posguerra de; y el juicio de Brasillach; sobre la purga; sobre la violencia

Pavel, Thomas

Péguy, Charles: y la izquierda sindical

Péju, Marcel: sobre el juicio de Slánsky

pensamiento cautivo, El (Milosz)

percepción propia: en Merleau-Ponty; en Sartre

Péri, Gabriel

periódicos: colaboradores extranjeros; colaboracionistas; comunistas; en la Francia de anteguerra; influencia de; italianos; y el rechazo del comunismo; véase también prensa francesa

periodistas, colaboracionismo de los

Perrot, Michelle

personalismo

Pétain, Philippe: acceso al poder de; castigo a los partidarios de; juicio de; oposición a; resistencia intelectual contra

Pétition des 121

Petkov, Nikola: ejecución de; juicio de

Philip, André

Picasso, Pablo Ruiz: retrato de Stalin

Platts-Mills, John

Pol Pot

Polonia: liderazgo intelectual en; resistencia al comunismo; revolución de

Popper, Karl

positivismo

Praga: golpe de (1948); primavera de

prensa comunista

prensa francesa: antisemitismo de

Preuves (revista)

productivismo

profesores, purgas de

proletariado: y los intelectuales franceses; en Sartre

Proudhon, Pierre-Joseph

purgas de posguerra: Camus sobre; cese de; filosofía de; fracaso de; funcionarios judiciales; y los juicios de escarmiento; Mauriac sobre; de los periodistas; *véanse también* colaboración; colaboracionistas

Queneau, Raymond

Quennell, Peter

Qu'est-ce que la littérature? (Sartre)

quinta columna soviética

Quinzaine (revista)

racionalismo, rechazo del

raционamiento de alimentos

radicalización de los intelectuales

Radio national (París)

Rajk, Lázló: confesión de; ejecución de; internamiento en Gurs; juicio de

Rákosi, Mátyás

rasero (doble) en el juicio a la Unión Soviética

Rawls, John

Rebatet, Lucien: su desdén por la burguesía

Rebérioux, Madeleine

Regreso de la Unión Soviética (Gide)

relativismo moral

Renaut, Alain

renovación, ideología de la

República, III: y el gobierno de Vichy; hundimiento de la; libertad política en; mediocridad de; odio de la derecha hacia

República, IV: antisemitismo en; desilusión con; las purgas de posguerra; resentimiento de los angloamericanos; últimos meses de

República, V

República Federal de Alemania

republicanismo en el siglo XIX

résistantialisme: uso por parte de los comunistas; rechazo del

resistencia: aportación de los intelectuales a; Camus sobre; capitalismo;

cualidades maniqueas de; desilusión con; efecto sobre los intelectuales franceses; efecto sobre los intelectuales de posguerra; establecimiento de; estudio histórico de; glorificación de; ideales y objetivos de; ideología de posguerra y; intelectuales comunistas durante; intelectuales socialistas en; papel de los comunistas en

responsabilidad humana

Restauración, era de la (Francia)

revolución: concepto en la Francia de posguerra; concepto de Mounier

Revolución Francesa: bicentenario de; derechos del individuo; influencia en la cultura política francesa; papel del terror en; prestigio de Francia; visión decimonónica de

“Revolución Nacional” (gobierno de Pétain): papel de la izquierda en

Revolución Rusa

revolución soviética: autoridad de; fenomenología de

Révolution constructive (partido socialista)

Rhimbaut, André

Ribbentrop-Molotov, pacto (1939)

Rinascita (revista)

Risorgimento

Robespierre, Maximilien: y el discurso de culpabilidad

Rolland, Romain: como portavoz comunista

Roman russe, Le (de Vogué)

Rorty, Richard

Rosenberg, juicio contra los (Estados Unidos)

Rougemont, Denis de: sobre los campos de concentración; sobre el compromiso

Roure, Rémy

Rousset, David: y los campos de concentración soviéticos

Roy, Claude: y el antiamericanismo; durante los años de anteguerra; durante la purga; interés por China

Rudé Pravo (revista)

Rumania: juicios de escarmiento en; estalinismo en

Russell, Bertrand

Sabant, Philippe

Saint Genet (Sartre)

Saint-Exupéry, Antoine de: sobre el papel de Francia

Saint-Just: y el discurso de la culpabilidad

Saint-Simon, Henri (conde de)

Sarraut, Albert

Sartre, Jean-Paul: sobre el anticomunismo; y el antisemitismo; atractivo del comunismo para; y los campos de concentración soviéticos; sobre la colaboración; y el compromiso; sobre el declive de Francia; defensa de la Unión Soviética; sobre la degradación del comunismo; durante la resistencia; escritos filosóficos de; sobre la identidad personal; y la importancia de la literatura; sobre los intelectuales comunistas; y los intelectuales de la resistencia; sobre la legitimidad de la revolución soviética; y el liberalismo; sobre el marxismo; sobre Maurras; miembro del CNE; sobre el papel de la historia; sobre el papel de la literatura; sobre el PCF; posturas políticas de; preeminencia de; sobre el proletariado; sobre la purga; reacción en contra de; y la responsabilidad del escritor; respuesta comunista a; ruptura con Camus; ruptura con el comunismo; y el SFIO; sobre Stalin; sobre la traición; sobre la violencia; visión de la revolución; visita Berlín; visita Cuba; visita Praga; visita Vilna

Scènes de la vie future (Duhamel)

Schlumberger, Jean

Schmitt, Carl

Schuman, Robert

Seghers, Pierre

Semprún, Jorge

septiembre, masacres de

Serge, Victor

SFIO (partido socialista): antisemitismo de

Shaw, Bernard

Siegfried, André

Silone, Ignazio

Simecka, Milan

Simon, Jules

Simone, André

sindicalismo: revolucionario

sionismo

Sirinelli, Jean-François

Slánsky, Rudolf, juicio de

Slingova, Marian

Socialisme ou barbarie (revista)

socialismo: preocupación de los intelectuales franceses por; doble rasero en el juicio de; en la Europa del Este; y los derechos individuales; unificación con el comunismo; utópico

socialismo cristiano

socialista: realismo; revolución

socialistas: checos; franceses; y el hundimiento de la III República; italianos; juicios de; en la posguerra

sociedad burguesa: anticomunismo de; en la Francia de anteguerra; interés propio de

Solzhenitsyn, Alexander

Sorel, Georges

Soustelle, Jacques

Spender, Stephen

Spinasse, Charles

Stalin: como pacifista; culto a; escisión entre Tito y; muerte de; *véase también* estalinismo

Stalingrado, sitio de

Statut des Juifs (gobierno de Vichy)

Stil, André

Suárez, Georges

Sudetes, expulsión de los alemanes de los

Suez, crisis de

sufragio universal

sufrimiento humano, problema del

surrealismo

Sweezy, Paul

Szász, Bela

Tavernier, René

tecnología, aversión a la

Tel quel (revista)

Témoignage Chrétien (revista): antiamericanismo de

Temps Modernes, Les (revista): sobre los campos de concentración

soviéticos; sobre el colonialismo francés; concepto de justicia en; y la crisis de Argelia; defensa a ultranza del comunismo; sobre el estalinismo; influencia de; y el juicio del clero católico

tentación de Occidente, La (Malraux)

Tercer Mundo

tercermundismo

termidor

terror: retórica del

Thibaudet, Albert

Thorez, Maurice

Tinieblas a mediodía (Koestler)

Tito (mariscal): escisión entre Stalin y; purga de sus seguidores por los comunistas; rehabilitación de

Tocqueville, Aléxis de

Togliatti, Palmiro

totalitarismo: izquierdista; respuesta francesa a; Rougemont sobre

Trahison des clercs, La (Benda)

traición: ideología de posguerra y; juicios por

“trama de los médicos” (Moscú)

trascendentalismo, véase filosofía trascendental

tribunales revolucionarios

Triolet, Elsa: actividades en la resistencia de

Trotsky, Lev

trotskistas

Truman, Harry: oposición por parte de los intelectuales franceses

Unión Agraria (Bulgaria)

Unità (diario del PCI)

Uriage, experimento de

utopismo

Vailland, Roger

Vaillant-Couturier, Paul

Valéry, Paul: y el juicio de Brasillach

Valois, Georges

Vercors (Jean Bruller): actividades en la resistencia de; y el asunto

Kravchenko; y el juicio de Rajk; y el juicio de Slánsky; miembro de la Comisión de Depuración

Verdès-Leroux, Jeannine

Verret, Michel

Vichy, gobierno de: antisemitismo de; atractivo para la generación más joven; comienzos del; defensores de; despido de funcionarios por el; desprecio de; estudio histórico de; expectativas de los intelectuales con; y el experimento de Uriage; purgas desarrolladas por; y la III República; resentimiento de los angloamericanos

“Vichy, síndrome de”

victoria relámpago (*blitzkrieg*)

Vidal-Naquet, Pierre

violencia: actitud de los intelectuales franceses sobre; colonial; ideología de posguerra y; soviética; uso por parte de los comunistas

Vishinski, Andréi

Vittorini, Elio

Voroshilev, Klement

Vovelle, Michel

Voyageurs de l'Impériale, Les (Aragon)

Winock, Michel

Xoxe, Koci

yidis, persecución de los escritores en lengua

Zdanov, Andréi A.

zdanovismo

Zilliacus, Konnie

SOBRE EL AUTOR

Tony Judt realizó sus estudios en el King's College de Cambridge y en la École Normale Supérieure de París. Impartió clases en las universidades de Cambridge, Oxford, Berkeley y Nueva York, y en esta última ocupó la cátedra de Estudios Europeos, que él mismo fundó en 1995, y fue director del Remarque Institute. Entre sus publicaciones cabe destacar *¿Una gran ilusión?* (Taurus, 2013), *Pensar el siglo XX* (Taurus, 2012), *El refugio de la memoria* (Taurus, 2011), *Algo va mal* (Taurus, 2010), *Sobre el olvidado siglo XX* (Taurus, 2008), *Pasado imperfecto* (Taurus, 2007) y *Postguerra* (Taurus, 2006), considerado uno de los diez mejores libros de 2005 por la *New York Times Book Review*, galardonado con el Premio Council on Foreign Relations Arthur Ross y finalista del premio Pulitzer. Judt colaboró en diferentes medios de Europa y Estados Unidos, como *The New York Review of Books*, el *Times Literary Supplement* o *The New York Times*. En 2007 recibió el Premio Hannah Arendt, y en 2009 el Orwell Prize for Lifetime Achievement. Falleció en agosto de 2010 a causa de una enfermedad degenerativa.

Título original: *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956*

© Tony Judt, 1992

© De la traducción: Miguel Martínez-Lage Álvarez

© 2015, de la presente edición en castellano para todo el mundo:

Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-0898-0

Diseño cubierta ebook: María Pérez-Aguilera

Conversión ebook: Kiwitech

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*.

El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir, escanear ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

www.megustaleer.com

Penguin
Random House
Grupo Editorial