

ÉLISABETH DE FONTENAY
ALAIN FINKIELKRAUT

*Campo
de
minas*

Un debate inteligente y esclarecedor entre
dos filósofos de primer orden sobre los temas
más controvertidos de nuestra sociedad

Alianza editorial

Élisabeth de Fontenay
Alain Finkielkraut
Campo de minas

Traducido del francés por
Elena M. Cano e Íñigo Sánchez-Paños

Alianza editorial

Índice

[Campo de minas](#)

[Créditos](#)

A Béatrice Berlowitz

Querido Alain:

Así es que hemos decidido escribirnos en lugar de conversar de viva voz... Utilizar esta vieja herramienta literaria me parece prudente y beneficioso, aunque me pregunto si no será valernos de un subterfugio. A pesar de mi gusto por la confrontación, es cierto que le tenía miedo a tenerte delante y a la violencia que implica el intercambio a bote pronto. Dicho de otro modo, temía chocar en tiempo real contra lo no negociable y ver que no tardaría en resquebrajarse una querida y vieja amistad. Tú no entiendes este temor, ya lo sé, pero las cosas son mucho más complicadas de lo que da a entender esta entrada en materia. Porque formamos, tú y yo, una comunidad que nos es propia, mezcla idiomática de fidelidad a la pertenencia judía y de encantamiento por el genio del cristianismo, de espíritu laico y republicano, y también de apego doloroso y glorioso a la totalidad de la historia de Francia, de intolerancia ante los desarraigos de todo tipo impuestos por la modernidad tecnicista y mundialista y, al mismo tiempo, de resistencia universalista. Esa complicidad de cerca de cuarenta años hace que me sienta más o menos embarcada, y de un modo que soporto mal, en lo que llamaré de momento tus *extraños*, a saber, lo que considero posiciones a veces ultraderechistas. No vacilo en confesarte que tu rechazo por la izquierda de la izquierda me asusta, aunque, por mi parte, me niego ya a dejarme vigilar e intimidar por el angelismo perverso de los derechos humanos y del antirracismo. En el fondo, discuto continua y solitariamente contigo, y si me atrevo por fin a decírtelo es, créeme, porque espero con estas conversaciones despertar ese mundo que nos es común, esa singular primera persona del plural que ha podido construir en tu obra lo que llamaré tu trilogía trágica: *El judío imaginario*, *L'Avenir d'une négation* ('El porvenir de una negación') y *La memoria vana*. Me gustaría que, cuando acabemos este trabajo de elucidación mutua, lo único que nos separe ya sean litigios negociables; desearía que se disipara el

espectro de una discrepancia irreversible entre nosotros.

La pregunta que me hago y que te hago, en este comienzo de nuestra confrontación, es la siguiente: ¿cómo es posible que nuestra amistad se haya obstinado en persistir a pesar de algunas graves desavenencias? Una primera evidencia, coyuntural, se me viene a la mente. Los ataques contra ti (maurrasismo, barresismo, xenofobia) son, la mayoría de las veces, de tal deslealtad, dan testimonio de tal amnesia histórica y de tal ceguera política que me veo en la tesitura de sentirme una contigo, si no con algunas cosas que has escrito o dicho y que han desencadenado esas injurias ignominiosas, sí con la experiencia que, desde hace tanto tiempo, tengo de ti. Además, debo confesar la debilidad política de la que padezco: me haces reír con tus ocurrencias siempre devastadoras, a veces escabrosas pero nunca vulgares. ¿De dónde me viene esa complicidad con chanzas cuyo efecto inmediato —y ese es el milagro de la risa, la inmediatez— es desarmar mis esfuerzos de argumentación? Una complicidad que da testimonio, sin duda alguna, de una proveniencia común, a la vez asquenazí, francesa, republicana, letrada y de un gusto por el segundo grado reparador. La amistad no puede durar sin esa comunidad efímera de la risa.

No creo que haya que decir, aunque pudiéramos caer en la tentación de hacerlo, que nuestra relación ha sido más fuerte que nuestras disensiones políticas, porque pienso más bien que de ellas se ha alimentado. El conflicto entre la política y la amistad en el siglo xx ha quebrado no pocas afinidades electivas, y tú mismo quedaste marcado por tu encuentro con la Europa central a través de la experiencia y el pensamiento de Kundera, escritor que deplora que se pueda desamar a un amigo, incluso traicionarlo, por motivos políticos. Admira a Mitterrand, cuyas fidelidades lo hicieron correr riesgos, le gusta observar la fotografía de Heidegger, filósofo comprometido por el nazismo, caminando por los campos junto al poeta de la Resistencia René Char. Pero dejemos ese *Denker* y ese *Dichter*, a ese pensador y a ese poeta, cada uno con su grandeza, porque en eso no reside en absoluto de qué se trata entre nosotros. Nuestra amistad, en efecto, antes de tener que superar la prueba de posibles rupturas, tiene su origen en un núcleo íntimo y político. A saber, en el apoyo sin reservas al Estado judío y, al mismo tiempo, en la crítica sin concesiones de la política que este lleva a cabo desde hace mucho

con respecto al Estado palestino. Se asienta asimismo en la voluntad de mantener un nexo fuerte entre las generaciones y de forzar a los contemporáneos que vienen por detrás a recibir lo que heredan y también lo que no han tenido la suerte de heredar.

Y ahora ya, ¿qué es lo que nos opone? Tu complacencia en una visión pasadista del estado del mundo, visión que se me antoja más estetizante que ética o política; en tu pesimismo extremo en lo que se refiere a la modernidad técnica; en tu irritación frente a las nuevas generaciones, de las que no esperas gran cosa; en tu desesperación al constatar que están y estarán cada vez más desprovistas de humanidad, es decir, según tú, de cultura; en tu feminismo de otro tiempo, que asimila las Luces a la galantería, aunque sé por experiencia cuánto cuentan en tu vida las mujeres que colaboran en la elaboración de un mundo común, y sobre todo en tu elección, aunque no seas un hombre político, de la ética de responsabilidad contra la ética de convicción, justificando cierta frialdad en cuanto a la constatación de que Europa no puede recibir a toda la miseria del mundo; finalmente, en tu ausencia de aflicción a propósito de la noción de identidad...

Seguramente he cargado demasiado esta carta, que contiene en potencia gran parte de lo que habremos de debatir. Y he borrado, de momento, en el interior mismo de esta requisitoria, algunos cargos de acusación que no dejo de tener contra mí misma. Te toca a ti destacar, en un primer momento, lo que te parece abusivo en las críticas que te dirijo.

Élisabeth

Querida Élisabeth:

¿Por qué el siglo xx está sembrado de amistades muertas? ¿Por qué tantas exclusivas, exclusiones y rupturas? Porque, bajo los efectos del primer conflicto mundial, la fórmula de Clausewitz se ha invertido y la política se ha practicado como la continuación de la guerra por otros medios. Kundera, testigo desengañado de ese gran destrozo, saca la siguiente lección: «La opinión que defendemos no es más que nuestra hipótesis preferida, necesariamente imperfecta, probablemente transitoria, que solo los muy obtusos pueden hacer pasar por una certeza o una verdad. Al contrario de la pueril fidelidad a una convicción, la fidelidad a un amigo es una virtud, acaso la única, la última».

Leyendo esas líneas y pensando en los maleficios de un pasado muy cercano, estoy por darle la razón a Kundera. Pero no lo consigo, porque *no tengo opiniones*, me afectan los acontecimientos del mundo y mis ideas, cuando me vienen, nacen como consecuencia de un impacto, de una inquietud o de una tristeza. Una amistad preservada de todas esas emociones no tendría para mí consistencia. Y no podría serle fiel: no es en una burbuja donde puede cultivarse una unión. Pero la unión no derriba necesariamente la distancia. A partir del momento en que a él lo afectan las mismas cosas, el amigo puede ser también el gran contradictor. Él —o ella— sorprende, interpela, exaspera, desconcierta, y tanto mejor. La controversia hay que entenderla entonces como una oportunidad de llegar a ser más inteligente.

Y la discusión contigo empieza enseguida: al rechazar la violencia del intercambio a bote pronto, no te has escabullido, has optado por la franqueza de la escritura. Los imponderables de la conversación no te habrían permitido quizá decirme con tanta crudeza que lo que te enzarza continua y solitariamente conmigo son mis «posiciones ultraderechistas». La formulación, lo confieso, me deja pensativo y voy a intentar explicarte por

qué.

En mis dorados años de juventud, no entendía que alguien pudiera proclamarse de derechas. La izquierda era para mí los oprimidos que reclaman justicia. De modo que había que ser alguien sin corazón para elegir el campo de los opresores y haber perdido hasta la memoria de la moral para asumir tranquilamente esa elección. Un canalla desacomplejado, un cerdo orgulloso de serlo: eso es lo que me parecía el hombre de derechas. Con la fuerza de esa certeza, en mayo de 1968 me uní al movimiento y durante los años siguientes me atreví a más todavía. Porque no quería correr el riesgo de encontrarme a la derecha de la izquierda. No ser el cerdo de nadie, esa era mi obsesión. La radicalidad me permitió esa posición inexpugnable. Juzgaba a los demás (en especial, a los demás izquierdistas) y yo, por mi parte, me ponía a salvo de toda mirada por encima del hombro.

Perdí mi soberbia intelectual al contacto de los *Dichter und Denker* de la otra Europa. Kundera, Miłosz y Vassili Grossman no solo me abrieron los ojos al horror totalitario, me descubrieron que lo que había llevado hasta ese horror era precisamente el reparto del mundo en dos subjetividades antagonistas, reparto sobre el que reposaba mi compromiso. Los artesanos entusiastas y los feroces partidarios de las diversas deskulakizaciones no deseaban el mal, aspiraban sinceramente a terminar con el dominio de los malos.

Una lección inolvidable: desde ese momento, dejé de ser robespierrista. Ya no concibo la política como el cara a cara de la humanidad y de sus enemigos. Curado para siempre de toda aquella gigantomaquia, hice mía la respuesta de Albert Camus a todos aquellos que, de Sartre a Breton pasando por los comunistas, denunciaban la tibieza de *El hombre rebelde* y fustigaban sus tesis derechistas: «No se decide sobre la verdad de un pensamiento según ese pensamiento esté en la izquierda o en la derecha, y menos aún según lo que deciden hacer con él la derecha y la izquierda. En función de eso, Descartes sería estalinista y Péguy bendeciría al señor Pinay. Si finalmente la verdad me pareciera a la derecha, ahí estaría yo». Ahí estaría yo también. Y, al no apreciar ningún motivo de escándalo en esa profesión de fe, lo diría sin vergüenza. Pero ¿es donde estoy? A poco que las palabras tengan aún algún sentido, ni mi apego a la laicidad ni mi defensa encarnizada de la escuela

republicana, es decir, de «la espléndida promesa hecha al pueblo llano» o, retomando las palabras del plan Langevin-Wallon: «la posibilidad efectiva para los niños franceses de disfrutar de la formación y acceder a la cultura más desarrollada, a fin de que las funciones más altas estén realmente al alcance de todos cuantos posean las capacidades exigidas para ejercerlas y que se promueva así una verdadera élite, no de cuna y constantemente renovada con las aportaciones populares» —no, definitivamente, nada de eso me convierte en un hombre de derechas ni, *a fortiori*, de ultraderecha—.

Si la izquierda de la izquierda, cuyas sentencias tanto te atormentan, me aherroja hoy a esa picota, si, no contenta con destituirme, me «ultraíza», es, antes que nada, por mi rechazo a imputar a la opresión, a la guetización, a la estigmatización, en resumen, a la derecha en sus obras, el rechazo de lo que somos —nosotros, judíos, nosotros, franceses, nosotros, europeos— por parte de un número creciente de musulmanes. Se me acusa de legitimar la injusticia cubriendo de oprobio a los desheredados. Pero ¿será posible aferrarse aún por mucho tiempo a esa visión progresista de la historia? ¿Será posible seguir diciendo, a pesar del cúmulo de desmentidos, que la cuestión social es la madre de todas las cuestiones, y la desigual distribución de las riquezas, la causa única del ruido y del furor que llenan la tierra? Nuestra civilización descubre que no está sola. El pensamiento y la acción políticos tienen la obligación de sacar conclusiones, aunque para hacerlo corran el riesgo de aventurarse fuera del Gran Paradigma que gobierna nuestras vidas desde la Revolución francesa: la oposición de la izquierda y de la derecha.

Una palabra más, para terminar y acaso para tranquilizarte: me cuesta más que me entienda la gente de mi edad que las nuevas generaciones, de las que crees que no espero nada.

Alain

Querido Alain:

Finalmente, retiro el adjetivo «ultraderechista» del que eché mano demasiado precipitadamente para calificar tu posición. De hecho, solo quería decir «ultra», en referencia a los ultras de tiempos de Luis XVIII y de Carlos X. Eres ultra-republicano, ultra-tecnófobo, ultra-occidental. ¿Por qué no te dejas seducir por Chateaubriand, que, aun formando parte de los ultras, consiguió conciliar su fidelidad a la monarquía absoluta con la apertura a otros mundos y el valor del realismo político: nostálgico, sin duda, pero no antimoderno? Así es que lamento sobre todo no tanto haberte atacado como haberlo hecho sin matices, porque pienso que tienes en ti la capacidad y la fuerza de ser portador de complejidad. Al mismo tiempo, me felicito, puesto que, con ese cliché, he despertado un recuerdo de tu juventud izquierdista.

Yo también participé activamente en el Mayo del 68, pero sin abdicar de mi función de profesora en la Sorbona, acompañando las iniciativas de Jankélévitch y de nuestro colega Jacques Julliard, que nos ponía en guardia contra la radicalización. Me conoces lo suficiente para saber que no tengo nada de ropespierrista y que he intentado mantenerme involucrada con la izquierda en plan compromiso. Eso es lo que puede reprochárseme, pero, al menos, nunca protagonicé ningún cambio espectacular. Sin embargo, obsesionada como estaba con el nazismo y el pasado colaboracionista de nuestro país, no tomé conciencia a tiempo —pero ¿qué quiere decir «a tiempo» y, es una pregunta que te hago, qué es exactamente la «exactitud»? — del carácter totalitario y criminal del comunismo soviético, lo negué, me resistí a leer a Solzhenitsyn. De modo que, en lo que concierne a esta cuestión capital del comunismo, tengo bastante retraso con respecto a ti y una verdadera inferioridad. Durante la guerra de Argelia, por añadidura, y, en realidad, durante todo el período de poder comunista, pensaba que más valía equivocarse con Sartre que tener razón con Aron o incluso con Camus. Pero

eso no venía a ser, en modo alguno, lo que tú llamas un reparto del mundo entre dos subjetividades, puesto que la subjetividad, incluso en forma de falsa conciencia, no tiene nada que ver con semejante conflicto. Se trataba de dos campos antagonistas que utilizaban a la vez argumentos e intimidaciones.

Sabes hasta qué punto y desde cuándo estoy atada por las palabras de Mandelstam que tú citas: «la espléndida promesa hecha al pueblo llano». Pero esa categoría anacrónica del pueblo llano que surgía de pronto y misteriosamente en un poema exige una completa reconsideración en función de los nuevos públicos escolares y de la hegemonía de la técnica. Nadie más apegada que yo a ese plan Langevin-Wallon que, durante la guerra y cuando la Liberación, emanó del Consejo Nacional de la Resistencia. Que unía a gaullistas y comunistas con vistas a elaborar los principios de una política absolutamente nueva. Ahora bien, para heredar el espíritu de aquel consenso heroico, es imprescindible no reverenciarlo, del modo como algunos de nosotros veneran el siglo XVIII. Un aviso de Michel Foucault manda en mi relación con la filosofía de las Luces: «Dejemos con su piedad a quienes quieren que se conserve viva e intacta la herencia del *Aufklärung*. Esa piedad es naturalmente la más conmovedora de las traiciones. No son los restos del *Aufklärung* lo que hay que preservar, es la propia cuestión del acontecimiento y de su significado, es la cuestión de la historicidad del pensamiento de lo universal lo que hay que mantener presente y conservar en la memoria como aquello que debe pensarse».

¿De verdad te diriges a mí cuando evocas la visión progresista de la historia? Sabes que estoy marcada por la obra de Walter Benjamin, el menos binario de los pensadores: un crítico revolucionario de la filosofía del progreso, indisociable, según él, de un pensamiento de la catástrofe, un nostálgico del pasado que se vuelve hacia el porvenir, un melancólico que se dice materialista, un hombre que estuvo por mucho tiempo dividido entre lo que Derrida llama una «mesianidad sin mesianismo» y la figura pesimista del *Ángel de la historia* que él forjó después de haber visto el cuadro de Klee *Angelus novus*. El rostro de ese ángel está vuelto hacia el pasado — amontonamiento de ruinas sobre el que le gustaría detenerse—, pero sus alas ampliamente abiertas no pueden resistir ante la tempestad del progreso que lo arrastra irresistiblemente hacia el porvenir.

Cuando me escribes, por otra parte, que nuestra civilización descubre que no es la única que existe en el mundo, temo que ese principio de relativismo no venga acompañado al instante en ti de un juicio sobre el valor indudablemente superior de «nuestros valores», y me preocupa esa ausencia de pregunta sobre eurocentrismo. Debes saber, en cualquier caso, que mi decepción con respecto a la izquierda, si bien toma unas vías distintas a la tuya, no es menos dolorosa.

Élisabeth

Querida Élisabeth:

Cuando evocaba la visión progresista de la historia, no estaba apuntando a ti, sino a Rousseau y a su ruidosa descendencia. Esta precisión me permite despejar un malentendido. El progresismo no se confunde en absoluto con la fe cándida en un mejoramiento continuo de la humanidad. El fundador del progresismo es incluso el primer gran detractor del progreso. Mientras los filósofos de las Luces celebran maravillados los avances de la civilización, Rousseau denuncia sin tregua sus vicios y sus torpezas. Pero, a diferencia de los moralistas tradicionales, esos vicios y esas torpezas él los sitúa en la historia, no en la naturaleza: «Odio la tiranía como fuente de todos los males del género humano». Innovación decisiva. Rousseau, al remitir la corrupción a la opresión, le abre a la política un campo de acción ilimitado: el hombre se convierte en su propio redentor, y la redención pasa por la sublevación de todos los oprimidos. «La historia de toda sociedad es la historia de la lucha de clases», dicen Marx y Engels siguiendo la estela de Rousseau, y Sartre, sin ningún miramiento con la realidad concreta, aplica ese mismo esquema a la guerra de Argelia. Lo que lo lleva a escribir en su prólogo a *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon: «Matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir al mismo tiempo a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre». A pesar de que el periódico del FLN se llama *El Moudjahid* —el combatiente por la fe—, Sartre, embrujado por su dialéctica, se mantiene totalmente impermeable a la dimensión religiosa de la insurrección. En su representación del combate anticolonial no hay espacio para la voluntad de liberar de infieles la tierra del islam. Y aunque el islamismo esté jugando hoy con las cartas boca arriba, los progresistas persisten en la ceguera. Una ceguera que se entiende como una profundización: los continuadores de Sartre, Marx y Rousseau se remontan al origen de la violencia y lo que ven más acá de lo que todo el mundo ve es la

desigualdad creada por el capitalismo mundializado. La cuestión cultural está disuelta en la cuestión social, y la cuestión social, por su parte, reducida a las relaciones materiales.

El islam ha sido, desde el principio, una religión conquistadora. Para muchos musulmanes ya no lo es. Pero no para todos. Los seguidores del islam político piensan que, después de varios siglos de expansión europea y de hegemonía occidental, ha llegado la hora de la revancha y de la reconquista. Algunos escogen la vía de la yihad. Otros, más pacientes, apuestan por la predicación y por la democracia. A pesar de los esfuerzos de los progresistas por negar esa verdad humillante, Occidente ha llegado hoy a los límites de su capacidad para ordenar filosóficamente el mundo: un protagonista imprevisto ha irrumpido en el escenario de la historia universal. Perturba su curso y nuestra civilización descubre, en efecto, que no está sola. A partir de ahí, la cuestión no está en saber si esta civilización es superior a las demás, está, por el contrario, en si nos importa de verdad tanto como para defenderla y para transmitir su herencia. En eso se ubica el reto de la enseñanza. Según lo recuerda Mona Ozouf, Jules Ferry, constructor de la escuela republicana, era el hombre de las ataduras y de los vínculos. Reinaba en él «la convicción de pertenecer a algo más viejo que él». Al contrario de la quimera de un hombre nuevo, aquel *heredero* quería que los francesitos estuvieran integrados en su historia toda entera. Engrandecidos con todo lo que los había precedido es como pensaba que podrían formar parte a su vez de la aventura colectiva. Pero entre Jules Ferry y nosotros está Bourdieu, que le imprimió a la palabra «heredero» un descrédito sin retorno. El heredero — así lo expuso en un libro decisivo— es el hijo de la burguesía que accede a la cultura por derecho de cuna y —añadió en el libro siguiente, *La reproducción*— esa cultura solo se considera legítima porque es dominante. La Educación Nacional le tomó la palabra al sociólogo y decidió terminar con ese doble escándalo. Cada vez menos cultura general, cada vez más presente informático, ecociudadano y multicultural: tal es el objetivo de las reformas que van sucediéndose a un ritmo desenfrenado. No se trata en absoluto de adaptar las promesas del plan Langevin-Wallon al nuevo público escolar, se trata lisa y llanamente de liberar de ellas a la escuela.

En mis tiempos, según les gusta decir a los pobres idiotas de siempre, la

escuela aún se daba el mandato de *asimilar* a los alumnos, recién llegados a la Tierra; es decir, no arrojarlos y fundirlos en el mismo molde, sino, para decirlo en términos arendtianos, introducirlos, fuera cual fuera su origen, en un mundo más viejo que ellos: en este caso, en el mundo de la civilización francesa. Yo, que soy hijo de padres extranjeros y, según la clasificación de Bourdieu, «pequeñoburgués», nunca tuve el sentimiento de que mis condiscípulos hijos de familias francesas muy antiguas cometían un delito de iniciado cuando obtenían buenas notas: no sudaban menos que yo con el Gaffiot traduciendo a Cicerón y a Virgilio.

El latín se ha salvado por muy poco de desaparecer. Pero esa lengua muerta tiene sus días contados y los propios clásicos franceses están ya en el punto de mira del antielitismo. La escuela en la que he tenido la suerte de no crecer considera que la desigualdad es el peor de los males y, con el fin de no favorecer a nadie, propone la *desasimilación* para todos, para gran desesperación de muchos profesores, tanto de derechas como de izquierdas. La decisión es desastrosa: no cabe imaginar peor respuesta al choque de culturas que la desasimilación. Hace falta una herencia que compartir para que renazcan, en un país dividido, el deseo de vivir juntos y el sentido de la aventura colectiva. ¿Estamos aún a tiempo o la suerte está ya echada? No sabría decirlo. Lo único que sé es que una Francia heredera no tiene ninguna posibilidad de convertirse en una Francia reconciliada.

Alain

Querido Alain:

Me habría gustado tanto que dejaras de citar esas frases que son como cuchilladas en el *cuerpo propio* de nuestro diálogo, en la medida en que, la mayoría de las veces, aparecen contextualizadas con violencia por *tu* texto y arrancadas de *su* contexto. Yo también cito, pero desde luego con muha menos frecuencia que tú y, en ocasiones, por pagarte con la misma moneda. Te pongo un ejemplo: en tu última carta, lo excesivo de lo que dice Sartre me parece más caricaturesco que criminal y, por otra parte, no creo que utilizando esa cita puedas anacrónicamente reprocharnos, so pretexto de la cabecera que tenía el periódico de los combatientes del FLN, *El Moudjahid*, no haber visto la dimensión religiosa que ponían de manifiesto algunos acontecimientos y que expone el reciente análisis de Jean Birnbaum. Por encima de las declaraciones islamistas y antisemitas de Ben Bella, el combate de aquellas mujeres y de aquellos hombres seguía siendo laico, nacionalista, emancipador y, con urgencia política y ética, por mor de la «exactitud», había que apoyar, contra la supuesta pacificación de Guy Mollet y de Mitterrand, el derecho de ese pueblo a disponer de sí mismo. Tuviste mucha suerte al no vivir aquel duro período en que a los más generosos y más inteligentes de *nosotros* los trataban de anti-Francia. Te molesta, no lo pongo en duda, leer esa cursiva que parece darle protagonismo a la primera persona del plural. Pero plantearse ¿*Nosotros?* ¿*Quiénes, nosotros?* me parece inevitable. Y estos intercambios sacarán a la luz hasta qué punto tú y yo podemos decir *nosotros*, y con quién.

Con la crítica radical de Rousseau resultas antimoderno, con todo el compromiso metafísico y el peligro político de pesimismo que eso implica. Si dejamos a un lado «los vicios y las torpezas», vocablos trasnochados del Gran Siglo y hoy claramente wahabíes, sigue siendo cierto que Rousseau, en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los*

hombres, contra la doctrina del pecado original que podría haber viciado la naturaleza humana, inventó la libertad, la historicidad del devenir humano, ubicó en la historia el origen y la perseveración de la desigualdad y, por lo tanto, planteó la hipótesis de una responsabilidad humana en lo mal que va el mundo. Cristianos agustinianos y jansenistas, criticando que confiara a los hombres la construcción de una sociedad menos justa, lo trataron, con toda razón, de pelagiano. La herejía pelagiana se oponía a los escritos de san Agustín sobre la gracia y, negando la existencia del pecado original, así como la necesidad de la gracia, enseñaba que el hombre tenía los medios necesarios para buscar a Dios dentro de sí mismo y fuera de sí mismo, sin intervención del Espíritu Santo y, por consiguiente, que la salvación solo era resultado de los esfuerzos humanos.

De ahí a decir que, para Rousseau, «el hombre es su propio redentor» es hacerle dar un salto demasiado grande. Por lo demás, prefiero la palabra *redención* que Walter Benjamin no teme emplear, porque prefiero tener esperanza en la prenda de *universalidad concreta* de esa *abstracta* mesianidad sin mesías de la que te hablaba en mi última carta que en un dios muerto en una cruz por haberse hecho cargo de nuestros pecados y habernos librado del mal. Allá tú si te dedicas a autores que basan sus pensamientos sobre la culpa original y la gracia, pero ¿puedes citarme un solo pensador que dé la talla frente a Rousseau, que no sea al propio tiempo su heredero? Dejo evidentemente fuera de cuadro la literatura, que tiene el poder de dejarnos seducir y turbar por la obsesión del pecado y de la gracia, pero no puedo creer que, al evocar a los «moralistas tradicionales», te contentes con pensar en alguien como La Rochefoucauld. Me parece metafísica y políticamente más razonable ser del partido rousseauiano y abrirle a la política un campo de acción lo más amplio posible. Estoy pensando en el diálogo entre Helvetius y Diderot, cuando el primero decía: «La educación lo hace todo» y el segundo rectificaba: «La educación hace mucho»... Naturalmente, me coloco en el lado de Diderot, en el lado de un poder no todopoderoso de la práctica. Pero creo, al contrario de lo que tú crees, que Diderot el optimista y Rousseau el pesimista tuvieron juntos una buena descendencia, Hegel, Marx y Engels, a la que sigo perteneciendo en la medida de mis posibilidades.

En cuanto a la crítica de lo que llamas la *desasimilación*, no me parece

pertinente si no es con la condición de no intentar volver a un proyecto de *asimilación* que tuvo su momento y dejó sitio a una ambición de *integración* de la que me niego a desesperar aunque desconcierte a veces al modelo republicano, sin por ello llegar a comprometerlo. Por el contrario, cuando dices que «la cuestión no está en saber si esta civilización es superior a las demás, está en si nos importa de verdad tanto como para defenderla y para transmitir su herencia [...] para que renazcan, en un país dividido, el deseo de vivir juntos y el sentido de la aventura colectiva», estoy de acuerdo contigo, pero a condición de no descuidar la prueba del extranjero, las fuerzas alógenas que han constituido esta civilización y las que en ella empujan hacia el exterior.

Élisabeth

Querida Élisabeth:

No tendré en modo alguno la desfachatez o la coquetería de decir que soy inclasificable, pero no recuso con menos firmeza la etiqueta de antimoderno que la de pensador derechista. Mi compromiso metafísico no es en absoluto ese y considero que el verdadero peligro político consiste no en criticar la herencia rousseauiana, sino en querer hacer de Rousseau el único inventor de nuestra modernidad.

Con el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* se produce, en efecto, algo inaudito: la integralidad del fenómeno humano va a parar a la escarcela de la historia. El vocabulario se mantiene inalterado, Rousseau fustiga las costumbres de su tiempo con palabras antiguas (¿qué mosca te ha picado para que las califiques de wahabíes?) y todo cambia, no obstante, porque, mientras aquellos a quienes llama «declamadores» solo han percibido el mal, él alardea de haber descubierto las causas. Esas faltas, esos vicios, esas depravaciones —dice triunfalmente— «no pertenecen tanto al hombre como al hombre mal gobernado».

Con esa inflexión capital, Rousseau, como pone de relieve Ernst Cassirer, coloca la responsabilidad donde nadie la había situado antes que él: no ya en el individuo, sino en la sociedad; no ya en la naturaleza, sino en las instituciones. El problema moral se convierte en un problema político: así nace la pasión revolucionaria. Y en los países devastados por esa pasión es donde se reavivó y pensó, partiendo desde cero, la idea del pecado original. Una idea que tendemos espontáneamente a observar por encima del hombro, porque tiene toda la pinta del oscurantismo más retrógrado. ¿Cómo un moderno, cómo un hombre que se define orgullosamente como el ser soberano de sus pensamientos y de sus acciones podría admitir que una tara hereditaria le ha sido transmitida a todo el género humano por su gran

ancestro? El filósofo polaco Leszek Kolakowski, evidentemente, no cree a pies juntillas esa idea que es como para caerse sentado. Ya no se mofa, no obstante, ha dejado de mirarla por encima del hombro, porque la experiencia del comunismo le ha enseñado a ver en ella «la conciencia de la debilidad y de la caducidad humanas». Decir que la mancha del pecado original pesa irremediabilmente sobre nosotros no es cargar con la culpabilidad de Adán, tampoco es resignarse a la injusticia, es estar armado contra la tentación de zanjar la cuestión del mal mediante la eliminación de los injustos y la instauración de un orden definitivamente igualitario.

Tentación que otro disidente, Solzhenitsyn, combate incluso entre aquellos a quienes revela el horror totalitario. Me siento marcado de por vida por el gran apóstrofe de *Archipiélago gulag*: «El lector que espere encontrar en este libro una acusación política puede cerrarlo ahora mismo. ¡Si todo fuera tan sencillo! ¡Si se tratara simplemente de unos hombres siniestros en un lugar concreto que perpetran con perfidia sus malas acciones! ¡Si bastara con separarlos del resto y destruirlos! Pero la línea que separa el bien del mal cruza el corazón de cada persona. ¿Y quién destruiría un trozo de su propio corazón?». No veo en ese aviso ninguna nostalgia por la época bendita en que la religión estructuraba el mundo y la experiencia humana. Ni Solzhenitsyn (de quien no olvido que a veces traiciona su propio pensamiento acusando a los judíos o a unos judíos de haber introducido el mal comunista en Rusia) ni *a fortiori* Kolakowski se colocan, frente al mundo moderno, como partidarios del regreso a la heteronomía.

No hay que confundir *Archipiélago gulag* con *Las veladas de San Petersburgo*. Es Joseph de Maistre quien afirma que el hombre, presa del pecado, no puede gobernarse a sí mismo, porque «un ser social y malo debe estar sometido al yugo». La disidencia, por su parte, solo retiene de la Caída el tema de la finitud y tiene algo eminentemente moderno, que no busca remedio a esa finitud en la infalibilidad de la ortodoxia o del dogma. Se inscribe así en la estirpe de Voltaire, que basa la tolerancia en nuestra común falibilidad: «Estamos hechos de debilidades y de errores, perdonémonos recíprocamente nuestras tonterías, es la primera ley de la naturaleza». Y considera con John Stuart Mill que «la libertad completa de contradecir y de refutar nuestra opinión» es para esta una suerte: la única manera que le sea

permitida para acercarse a la verdad.

De modo que hay efectivamente dos tendencias en acción en los tiempos modernos: la negación de la finitud que se manifiesta en el proyecto de llegar, mediante la política, mediante la técnica o mediante una combinación de ambas, a la realización de lo Perfecto; el duelo de la infalibilidad que se expresa en este proverbio yidis que cita Milan Kundera: «El hombre piensa, Dios ríe». La risa de Dios coloca en su sitio al hombre pegado a la palabra divina y, de igual modo, al hombre que, deslumbrado por su misión redentora, diviniza su propia palabra.

Sartre, lanzado de cabeza a la batalla por el advenimiento del reino del Hombre, nunca oyó esa risa. Estaba sordo porque estaba seguro de encontrarse en cada circunstancia en el lado de los oprimidos y de obrar así por la consumación de la historia. Si cito el prólogo de *Los condenados de la tierra*, obra escrita cuando estaba en lo más alto de su fuerza y de su gloria, no es para reprobar subrepticamente el anticolonialismo, es porque la idea sartriana del compromiso ocultó desafortunadamente la que proponía Paul-Louis Landsberg en un artículo publicado por la revista *Esprit* en 1937: «una decisión para una causa imperfecta», y que sigue siendo o vuelve a ser el caso. La disidencia se quedó en letra muerta, Sartre prevalece siempre sobre Landsberg, el encanto de la radicalidad actúa con una fuerza inempezada sobre el partido intelectual y lo aleja de tener en cuenta la finitud, como si no hubiera habido siglo xx.

Alain

Querido Alain:

La «perfectibilidad» no se identifica con lo «perfecto» del que hablas, es una especie de hipótesis. Rousseau, a través de los conceptos de una época en que se manifestaba en todos los ámbitos la voluntad teórica de sustituir la naturaleza por el origen, es decir, por una génesis, por muy ideal que fuera, aventuró la conjetura epistemológica de un hombre natural, indefinidamente susceptible de perfeccionamiento. Pero esa conjetura no hay que violentarla sustantificándola para recusarla mejor. Su única función habrá sido impedirnos hablar de la naturaleza humana en unos términos, fijistas, inmutables, de los que Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger nos desprenderán con sus pensamientos sobre la existencia.

Muchas veces me has dicho que admirabas a los «humanistas» de los siglos xv y xvi. Ocurre que, en el siglo xv, un autor apasionado por el latín, el griego, el hebreo, Aristóteles y la cábala, Pico della Mirandola, escribió un *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Conoces este fragmento, traducido en *La obra en negro* por Marguerite Yourcenar, que estuvo muy lejos de utilizarlo para desconsiderar a los animales: «No te he dado ni rostro, ni lugar alguno que sea propiamente tuyo, ni tampoco ningún don que te sea particular, ¡oh, Adán!, con el fin de que tu rostro, tu lugar y tus dones seas tú quien los desee, los conquiste, y de ese modo los poseas por ti mismo. La naturaleza encierra a otras especies dentro de unas leyes por mí establecidas, pero tú, a quien nada limita, por tu propio arbitrio, entre cuyas manos yo te he entregado, te defines a ti mismo. Te coloqué en medio del mundo para que pudieras contemplar mejor lo que el mundo contiene. No te he hecho ni celeste ni terrestre ni mortal ni inmortal, a fin de que tú mismo, libremente, a la manera de un buen pintor o de un hábil escultor, remates tu propia forma».

¿Qué piensas de la fecha de esa acción de gracias: 1486? ¿No signa el inicio o el reinicio de ese humanismo conquistador que tú pones en tela de

juicio? Cuando evocas las dos tendencias en acción en los Tiempos modernos, la negación de la finitud y el duelo de la infalibilidad, estoy de acuerdo contigo, incluso veo en esa negación y en ese duelo dos rasgos que creo que podrían constituir un pensamiento a flor de piel de las ambigüedades de la modernidad. La dificultad para mí es que tu conciencia de la irreversibilidad del tiempo te convierte, aunque te defiendas, en un declivista desesperado, pero en ningún caso en un reaccionario, porque no pretendes volver a una época ya pasada. Al mismo tiempo, al constatar que determinadas instituciones que te importan especialmente, la escuela, por ejemplo, funcionaban mejor en el pasado, reaccionas como buen pesimista ante la catástrofe del tiempo presente, sobre la que piensan los optimistas que es una mutación positiva. Por eso, el mejor medio de aclarar la paradoja es preguntarte lo que entiendes por Tiempos modernos y cuál es tu relación con las Luces.

No ignoras que me siento próxima de Adorno y de Horkheimer, los filósofos judíos alemanes que, emigrados a Estados Unidos después de haber huido del III Reich, se encontraron en situación de meditar sobre «el aspecto destructivo del progreso». El desvío que analizaron y designaron como «dialéctica de las Luces» y que llevan hasta la Antigüedad griega habrá consistido en instrumentalizar la razón, en convertirla en un medio impasible de explotación cuya finalidad nunca fue el conocimiento o la felicidad, sino un dominio que se revuelve contra los vivos. Los hombres, dicen, pagan su poder volviéndose cada vez más extraños con respecto a aquello sobre lo que lo ejercen, a saber, la naturaleza en el hombre y fuera del hombre. Gracias a esos filósofos de la Escuela de Fráncfort, ya no estamos sometidos a la reiterada destitución mutua de los Modernos y de los anti-Modernos, de las Luces y de las anti-Luces, puesto que la desmistificación que hacen del progreso se articula alrededor de un análisis sociológico sin concesión y desemboca en lo que llamaré un pesimismo emancipador. Habrías podido dar con esa tesitura si hubieras consentido en reflexionar en el nexo que establecen entre su deconstrucción de lo infinito malo que caracteriza la marcha del progreso y su crítica social. Cosa a la que te resistes, y te contentas con la certeza heideggeriana de que solo la tecnociencia y el olvido del ser trabajan en la historia.

Por otra parte, el acento que pones en el tema del mal me incomoda profundamente. Por supuesto, el asunto nos obsesiona a ambos, pero creo que, como último análisis, no hay nada que decir ni que pensar porque sigue siendo un misterio y porque la insistencia de un mal radical no se deja reducir a la injusticia o a la desigualdad. Aunque me esfuerzo por ser materialista y atea, asumo el uso de la palabra «misterio» en la medida en que yo, desprovista de la creencia en Dios, no me concedo el derecho a designar al diablo y a evocar su presencia en la historia. Lo que me molesta en realidad no es que mantengas la constatación de un mal ininteligible e irremisible, sino que sacrifiques la esperanza, precipitadamente identificada con el totalitarismo. No porque Hans Jonas oponga su principio de responsabilidad al principio de esperanza de Ernst Bloch debemos negarnos a la idea de una esperanza no religiosa, a ese polvo de diamante que gripa los sistemas, y habría que desconfiar de ese «aún no realizado» que por diferentes razones reclamaron pensadores que no se conformaban con interpretar el mundo según va.

En el fondo, lo que me atormenta más de tu última carta es la relación que estableces sin confesarlo entre la metafísica y la política: vienes a deducir de tu metafísica de la finitud una política débil, sin iniciativa, privada del poder de empezar o de volver a empezar. Y yo pienso que hoy no podríamos encadenar así el pensamiento a la práctica, deducir la una de la otra, que hay que tomar buena nota de un distanciamiento insuperable y consentir en que hay que dar un salto. Del pensamiento de la finitud al cuestionamiento de las políticas de progreso, la consecuencia no es buena.

Élisabeth

Querida Élisabeth

En el maravilloso relato del Génesis imaginado por Pico della Mirandola, Dios, como el Epimeteo de *Protágoras*, es un gran despistado. Después de haber creado el universo, «engalanado la región supraceleste, animado de almas eternas los globos en el éter y abastecido de una multitud de animales el mundo inferior», sintió el deseo de que hubiera alguien para admirar su obra. Conque pensó en crear al hombre. Pero se dio cuenta entonces de que ya no le quedaba nada en el almacén. Ningún arquetipo para forjar una nueva estirpe, ningún tesoro con el que pudiera dotarla, ningún lugar donde albergarla. Había vaciado imprudentemente los armarios y los escaparates. ¡Que por eso no sea! A falta de poderle atribuir una esencia al último en llegar, le regaló la libertad. Todos los demás seres son lo que son; el hombre es una «obra de imagen indistinta». Ningún concepto lo define: «No te he dado ni lugar determinado ni rostro propio ni don particular, ¡oh, Adán!, para que tu lugar, tu rostro y tus dones los desees, los conquistes y los poseas por ti mismo. La naturaleza encierra otras especies con leyes que Yo establecí, pero tú, a quien ningún hito limita, con tu propio arbitrio entre cuyas manos te he colocado, te defines a ti mismo». Sartre solo pudo decir: «el existencialismo es un humanismo», porque el humanismo inaugural era ya un existencialismo.

Pero la primera palabra de los Tiempos modernos no es la última. Bajo el impacto de esa nueva revelación, el hombre no se liberó tan solo de sus trabas religiosas y temporales, reivindicó los atributos divinos de la omnisciencia y de la omnipotencia. La autonomía no le bastaba, pretendió reinar, quiso instalarse en el trono supremo convirtiéndose en amo y dueño de la naturaleza. Proclamó la muerte de Dios para renacer en Él. Esa confusión o esa dualidad de la libertad y del dominio se les antoja a algunos el vicio fatal del proyecto moderno. Yo no sería tan categórico. Si la razón se ha hecho

operativa, si ha quedado reducida, como escribe Horkheimer, a un simple instrumento, es para que sea menos penosa la vida de los mortales que somos. El dominio, dicho de otro modo, no es por sí mismo su propio objetivo. *Scientia propter potentiam*, sin duda, pero *potentia propter bonum generis humani*. Nunca vuelvo a leer sin emoción el relato del encuentro entre Descartes y el cardenal de Bérulle: «Le hizo entrever las repercusiones que aquellos pensamientos podrían tener si estuvieran bien conducidos, y la utilidad que el público podría sacar si se aplicara su manera de filosofar a la medicina y a la mecánica; de estas, una produciría el restablecimiento y la conservación de la salud; la otra, la disminución y el alivio de los trabajos de los hombres».

A quienes se lamentan del giro cartesiano tomado por la humanidad occidental, a quienes incriminan unilateralmente la nueva relación con la realidad instaurada por el *Discurso del método*, siempre tengo ganas de pedirles que cierren los ojos e imaginen un mundo sin anestesia y sin antibióticos. Según lo escribe muy atinadamente George Steiner, las tecnologías de lo reparable y de lo reciclable son «una respuesta a las devastaciones de la humanidad».

Pero tú lo sabes y lo dices mejor que nadie, Élisabeth, hemos salido del marco de lo reparable. Y el arquitecto soberano debe de estar tirándose de los pelos. Una vez acabada la inmensa morada, creyó encontrar en Adán un sujeto capaz de admiración y de agradecimiento. Apuesta perdida: la posteridad del primer hombre no tiene tiempo que perder en vanas alabanzas. Ya no admira el mundo, lo sustituye. No da gracias por lo que es, despacha al ser y vive entre sus artefactos. La palabra «decadencia» no es adecuada para esa gran remodelación. No vemos declinar las cosas, las vemos desaparecer. La cría en granjas va abandonándose poco a poco a favor de las producciones animales. Y la ingeniería genética no tardará en permitirles a los padres la posibilidad de decidir por adelantado sobre las características del hijo. Para decirlo en términos heideggerianos, «todo se presenta conforme a la posibilidad del hacer y del ser hecho». Pero programar la descendencia es despojarla de su poder de empezar, y atentar así contra la libertad conferida al hombre por el Dios de Pico della Mirandola. Para forjar su estirpe, la ciencia le proporciona a Adán los arquetipos que le faltaban al perfecto artesano para

forjar a Adán.

Libertad y no naturaleza: tal es para nosotros, modernos, el signo distintivo del hombre, tal es su dignidad. Y resulta que esa dignidad, el propio hombre la pone en peligro suprimiendo la frontera entre lo que crece naturalmente y lo que se fabrica. Los cimientos biológicos de su existencia no deben estar a su entera disposición si quiere preservar sus posibilidades de ser libre. De ahí tu súplica: «¡Que lo dado siga como está!». Súplica de la que me hago cargo. Imperativa ansiedad que hago mía, diciendo que la ética y la política del perfeccionamiento indefinido deben hoy cederle el sitio a una ética y a una política de la preservación, del miramiento, de la salvaguarda. Semejante conversión a la gratitud tiene quizá algo de utopía. En cualquier caso, no habría que calificarla de débil. La debilidad consiste mucho más en dejar que la historia siga su curso y en pintar imperturbablemente ese proceso con los colores del progreso.

Alain

Querido Alain:

No malinterpretes lo que te escribí en mi última carta. Me gustó mucho tu libro *La ingratitud*, en el que confiesas tu desolación por vivir en un tiempo en el que se cree que ya no quedan deudas que satisfacer y en el que la horizontalidad siniestra de una equivalencia general corre el peligro de hacer que desaparezca todo acontecimiento de trascendencia, con independencia de que su surgimiento pertenezca al pasado o al presente. Así es que me siento cercana a ti cuando haces el elogio de la gratitud hacia esos pasantes que han sido los testigos del mundo de ayer y los corredores de vanguardia de un mundo que estaba viniendo, frente a esas huellas del pasado y de hoy sin las cuales nos encontraríamos errantes y ausentes de nuestro propio presente.

Cuando, en nombre del agradecimiento por lo que es, te sublevas contra las políticas de perfeccionamiento indefinido, no cabe duda de que nos llamas con todo derecho a algo que nada tiene que ver con la teoría: a lo que se llama pensar o recordar. Sin embargo, cuando, siguiendo a Heidegger, que marcó en este punto la orientación de Hannah Arendt, haces como si asimilaras *denken* y *danken*, pensar y agradecer, ¿te das cuenta de la ruptura que opera esa experiencia con el humanismo occidental que le confirió a la teoría el poder de transformar el estado de las cosas tal como está, de decirle no a lo que es tal como es? ¿Te percatas de que, en este asunto, a fin de cuentas, es de la justicia de lo que se trata?

A veces me pregunto si, frente a tu pasión por la salvaguarda, daré con el crédito y la fuerza de disuadirte para que dejes de disparar, literalmente hablando, contra todo lo que se mueve. Si no lo consiguiera, este libro se me antojaría un grave fracaso, porque acabaría de fijarte en una fijeza (la naturaleza, Francia, la técnica, la mujer, la cultura) que traba mi diálogo contigo, puesto que esa fijeza te parece «lo único exacto». Cuando me pongo a resistir a tus posicionamientos, me doy cuenta de que mis convicciones

virtuosas corren el riesgo de convertirme en una bellísima persona, cosa que no basta en absoluto para exonerarme de la complicidad primera que me habrá empujado a aceptar escribir un libro contigo, incluso a desearlo.

Me habría gustado que, en nuestra discusión, pudieran darse palabras que marcaran un acontecimiento, que tuvieran el poder de cambiar las reglas. Tales acontecimientos ya han tenido lugar, en lo que a mí concierne, por el hecho de nuestros cuarenta años tormentosos y cómplices de amistad, que me han ayudado a concederle derecho —¡pero no libre curso!— a fidelidades que la izquierda considera acaloramientos reaccionarios. Por eso te ruego que no me pongas en la situación de las confidentes de la tragedia clásica, de esas mujeres indulgentes, espantadas ante los dramas que ya se anuncian pero impotentes para impedir con sus consejos y su amor que el destino fatal de sus señoras se cumpla. Vas a preguntarme cuál es tu destino fatal. Te contestaré: no el odio que te profesan aquellos cuya opinión, por lo demás, no me interesa, sino la desconfianza creciente de aquellos que se sienten o se sentían hasta cierto punto cercanos a ti. Tu destino fatal, Alain, se llama Renaud Camus, en tanto que este es hoy el símbolo y la realidad de lo que, en mi nombre y en el de mis amigos, te reprocho con la mayor de las vehemencias.

Élisabeth

Querida Élisabeth:

Si disparara contra todo lo que se mueve, llevarías razón en querer disuadirme, y me parece que tendría las luces suficientes para seguir tu consejo. Pero no tengo nada de tirador compulsivo. Y cuando me ocurre que pierdo la sangre fría es porque soy la diana favorita de aquellos a quienes se les llena la boca con la palabra «cambio» y para quienes nada cambia. Esos bovarystas políticos se conciben, a sí mismos y la época, diferentes de lo que son: hoy les parece la reedición de ayer, con el musulmán en el papel del judío y yo en el de Charles Mauras. Frente a sus analogías y a sus invectivas, lo exacto con lo que me identifico no es evidentemente la verdad de mi pensamiento sobre la técnica, la mujer, Francia, la naturaleza o qué sé yo qué otras cosas, es el esfuerzo por pensar el presente como lo que nunca se había presentado hasta ahora.

El vientre puede que aún sea fecundo, pero la historia en curso no se reduce a sus partos. «¿Dónde estoy y qué hora es?». Tal es, de nosotros al mundo, la pregunta inextinguible», escribe Claudel en su *Arte poética*. A esa pregunta intento contestar sin evasiva ni provocación. No es culpa mía si los soñadores feroces a los que dicen vigilantes se sienten ultrajados con cada desmentido que lo real opone a su gran sueño antifascista.

Es cierto que, a pesar de graves divergencias que he expresado públicamente, nunca abandoné a Renaud Camus. Lo leo, pienso con y contra él, tengo incluso la desfachatez de citarlo: todo eso molesta a algunos de tus amigos y, a juzgar por tu carta, hasta los enfurece. Y tú, furiosa contra mí y, al mismo tiempo, preocupada por mí, me instas, con un tono menos suplicante que conminatorio, a que me aparte de lo Infrecuente antes de que sea demasiado tarde y se cumpla mi destino fatal. Pero ¿qué debo hacer con un autor condenado por antisemitismo y racismo por aquellos que tú consideras de los tuyos? Tu solicitud me conmueve, pero para que llegara a

turbarme haría falta que tú y los tuyos tuvierais el escrúpulo de juzgar por los hechos. Al fin y al cabo, ese escrúpulo es la definición misma del intelectual desde aquel caso que, a finales del siglo XIX, dividió a Francia y apasionó a Europa.

No existe acusación más grave que la acusación de la que Renaud Camus debe responder. Razón de más para ser metódico, para ser minucioso, para no darles crédito, sin más verificación, a los arrebatos del rumor. Pues no, el asunto está zanjado, el antifascismo se relame: ya tenemos a la Bestia inmunda. Se crea a su alrededor y alrededor de sus trabajos un cordón sanitario para prevenir toda contaminación. Y cuando, no contento con desafiar la prohibición, me atrevo a defender que Renaud Camus es un gran escritor, tu cólera de no lectora sube un punto, porque nunca has querido conceder la excusa del estilo a Brasillach, a Jouhandeau, a Morand o a Chardonne. Yo tampoco, fíjate. Y si deploro tu rechazo obstinado a sumergirte en *Du sens* [Sobre el sentido], *Décivilisation* [Descivilización], *Les Inhéritiers* [Los inherederos] o *Éloge du paraître* [Elogio del parecer], no es porque el autor de esos libros construya frases bonitas, es porque pone en palabras nuestros males, en el momento en que las ciencias sociales adquieren derecho preferente sobre todo trabajo de campo mediante una crítica de la dominación cuyos resultados se conocen por adelantado, y la mayoría de los literatos piensan, con Édouard Louis, que «si no se escribe para luchar contra el racismo, de nada sirve escribir».

No hay nada de fijista en Renaud Camus. Ningún esencialismo. Mira la realidad de frente y ve que los paisajes desaparecen, la escuela muere y, como sabe que los hombres no son intercambiables, se toma muy en serio la revolución demográfica que está viviendo Europa desde hace algunos decenios. A la pregunta: «¿Puede Europa seguir siendo la misma si su población cambia?» responde con la negativa, como el ensayista americano Christopher Caldwell, y observa, con un afligido estupor, las consecuencias del cataclismo. Da cuenta de una experiencia inédita y vertiginosa: ser francés y vivir en Saint-Denis, en Sevrans, en La Courneuve, en Lunel, en Tourcoing o incluso en determinados barrios de París como en tierra extranjera. Pero —y ahí es donde le aprieta el zapato— no se limita a la descripción melancólica de la transformación en curso. La melancolía se le

aparece como una forma de consentimiento. Y él no quiere consentir, quiere actuar. No quiere solo dar testimonio de la catástrofe, cree que debe contribuir a impedirla. No quiere tomar nota de lo irremediable, quiere, por todos los medios y a cualquier precio, *poner remedio*. Más que ser el hombre de los cantos desesperados, se compromete políticamente, preside un partido, sacrifica el matiz frente a la urgencia, imagina soluciones radicales e, invocando el ejemplo del general De Gaulle que, en Londres, no ponía muchos reparos al recorrido de quienes elegían unírsele, sucumbe él también ante el demonio de la analogía. Ocupación, Colaboración, Resistencia: con categorías es como aprehende la situación actual. El antirracismo y la lucha contra las discriminaciones ocultan cada vez con más frecuencia, es cierto, la capitulación pura y simple ante las exigencias de los islamistas. Pero, si queremos evitar caer en lo inhumano y minimizar aún más las posibilidades ya débiles de una reacción civilizada ante lo que nos ocurre, hay que huir como de la peste de toda comparación con los años negros y esforzarse en pensar el presente en sus propios términos. Lo exacto, de nuevo y siempre lo exacto.

Esta crítica no será sin duda alguna suficiente para mis jueces. La encontrarán demasiado tímida. Pero poco me importa en realidad, porque me da la impresión de que huyen de los problemas que trata Renaud Camus en el problema que plantea y que lo entierran vivo para preservar, haciendo, igual que siempre, como que no pasa nada, su comodidad moral e intelectual. Para mí lo fatal no es el destino que ellos me reservan, eso sería, dándome golpes de pecho, reconocer la competencia del tribunal.

Alain

Querido Alain:

Te agradezco que repitas, de una manera intempestiva desde el punto de vista de un discurso predominantemente de izquierdas, que no vivimos en el fascismo de los años 30, porque semejante analogía, a la vez coja e indecente, ilustra sobre el desconocimiento de aquello en lo que habría desembocado la ideología de esos años. Tan enfurecedores como se muestran los argumentos de quienes hablan de poner fin a la inmigración masiva y de devolver a los sin papeles, lo único que reclaman, en efecto, es la expulsión, no una solución final comparable a la solución con la que tantos franceses se acomodaron durante la colaboración.

Comparto asimismo tu enfado contra quienes te comparan con Maurras, que juegan a meterse miedo sublevándose, con una sangre fría anacrónica, ante el espectro del fascismo de los años 30, alegando que los musulmanes, migrantes y sin papeles de hoy están en la misma situación que los judíos de ayer, cosa que es históricamente falsa aunque no podamos ir más allá de hacer nuestro el sufrimiento humano de todos esos no europeos y denunciar la impotencia política que les oponemos. Sabes que nunca formé parte de los «vigilantes» y que siempre me pareció ridícula la excitación ante el «No pasarán» o el «Nunca más», pero eso no quiere decir que desconozca el peligro de las tendencias xenófobas y populistas que minan las sociedades occidentales.

En cuanto a Renaud Camus, solo ocupa nuestro debate, quede claro, por el enigma que representa para mí tu relación con él. Permíteme recordarte el comienzo tan malo que tuvo esta historia, que empezó por la difusión de una página de su *Diario* en la que deploraba que hubiera demasiados judíos en el programa France Culture. Por si fuera poco, podía leerse en ese mismo *Diario* que, aun reconociendo la inteligencia y el talento de los intelectuales judíos, adelantaba que les faltaban no obstante quince siglos de francidad

para acceder a la idiosincrasia de los autores de los que hablaban. Mi reacción, como sabes, fue no lanzar un llamamiento a favor del antisemitismo y, sobre todo, rechazar asociarme a su muerte social, reclamada en un texto publicado por mis amigos políticos. Por el contrario, lo que de verdad me ha dolido es que no te sientas en modo alguno ofendido, primero, como judío de France Culture y, luego, como autor de un libro sobre Péguy. No comprendo cómo has podido aceptar sin pestañear esas páginas en las que, en resumidas cuentas, Renaud Camus destituye la relación de los judíos con nuestra lengua y la secreta consistencia literaria que le confiere su historia, so pretexto de un imponderable, de una inefable alma del pueblo de la que los franceses de origen extranjero no serían de lleno parte integrante. Como si la escuela de la República, Alain, tú eres el primero en saberlo y en recordarlo, no te hubiera dado *todo* de la herencia, infundiéndome en ti sus signos, sus símbolos y sus códigos.

De modo que olvidas o finges olvidar que lo que dice, tanto más desastroso para mí cuanto que me he negado a unirme a los linchadores, me ha apartado de leer a Renaud Camus. A pesar de que, como dices, haya intentado luego dar cuenta de sus juicios, no tenía otra elección sino desinteresarme de sus escritos, porque no veía de qué modo, al aportar rectificaciones o matices, podía hacer olvidar sus afirmaciones. Me reprochas falta de escrúpulo, me echas en cara que no juzgue por los hechos, que no haya leído sus obras y, por eso mismo, me niegas el derecho a condenarlo políticamente sin haber tenido conocimiento de lo que escribe. Déjame recordar que tú te mostrabas indignado en *Le Monde* del 2 de junio de 1995 por el hecho de que el jurado del Festival de Cannes hubiera otorgado la Palma de Oro al realizador serbio y proserbio Emir Kusturika por su película *Underground*. Después vino una violenta polémica, se te criticaba como adversario de los serbios y partidario de los croatas por haberte incendiado contra una película que no habías visto. Había comprendido entonces tu reacción, aunque podía chocar, porque reivindicaba para todos cuantos una la «solidaridad de los conmovidos», todos cuantos los acontecimientos de la historia han hecho parte interesada del debate ético y político, el derecho, sin tener que ir a comprobar con hechos, a pronunciarse sobre una obra o un autor cuando, lejos de llovernos del cielo, nos llegan cargados de

connotaciones negativas. De modo que, cuando me dices que no tengo derecho, sin haber leído los libros, a poner en tela de juicio los compromisos de Renaud Camus, me pones en cierto modo en la misma tesitura que era la tuya en aquella época.

Añadiré que, a pesar de mi ignorancia sobre sus escritos, he tenido acceso, no obstante, a fragmentos de su pensamiento gracias a los programas de *Répliques* a los que lo invitaste, y que puedo, por lo tanto, juzgar, si no por los hechos, sí al menos por su palabra y sobre todo, ¡ay!, por su tono, su detestación pseudoaristocrática de todos a los que él llama pequeños burgueses, y por ese insoportable desprecio de clase que corrompe su defensa de la lengua. Aunque, en sus libros, se haya explicado sobre sus alegaciones escabrosas, no por ello ha dejado de publicar en Internet fórmulas, declaraciones y conceptos de mala ley, que citan con regularidad los periódicos y que me han ido antagonizando cada vez más. Hasta el día en que, y no fue realmente ningún golpe de efecto, llamó a votar por el Frente Nacional.

La explicación que le das al gesto, a saber, que no quería limitarse al machaqueo melancólico, sino que deseaba «poner remedio», no arregla nada, agrava el caso. El hecho de que su pensamiento sobre el tiempo presente lo conduzca a una lección tan desastrosa merece que nos detengamos un poco más de lo que tú te detienes. Renaud Camus, oyéndote, está viendo lo verdadero, diciendo lo verdadero y, pasando a la acción, se pone en manos del Frente Nacional. ¿Tú crees de verdad que ese compromiso manifiesta simplemente mala elección y que no tuvo desde siempre un ojo puesto en la sociedad? Lo que le reprocho es su insensibilidad histórica y política. Al fin y al cabo, esa insensibilidad que le permitió escribir con tanta ligereza sobre los judíos de France Culture es la que encuentro en acción en todo lo que dice hoy. Porque, sea cual sea la actual situación europea y francesa, realidad negada por la mayor parte de la izquierda con una peligrosa irresponsabilidad, no es aceptable abordarla haciéndole ascos a la memoria y a la *common decency*, a la que tú mismo apelas en una correspondencia con él, publicada por *Causeur* y que, desafortunadamente, no ha pasado de ser confidencial.

Solo querría citar esta respuesta al tema de los migrantes que le habías

planteado a tu amigo. Le preguntabas: «¿No podemos pensar a la vez su desamparo y el nuestro?», y le escribías: «Cosa nuestra es no ceder a la tentación de considerar invasores a todos los que rechazamos [...]. Sería suicida querer acoger toda la miseria del mundo; pero ¿necesitamos negar esa realidad para infundirnos valor?». Lamento que a esas palabras que venían de ti hayan podido acceder únicamente lectores que te siguen de muy cerca, y no así un público más amplio, como habría podido ser el caso si, en el momento en que llamaba a votar por la extrema derecha, hubieras publicado una carta abierta que habría reconfortado a quienes desean no alejarse irreversiblemente de ti. Esa esperanza no me convierte, sin embargo, en un miembro del tribunal que tú evocas y que exigiría de ti contrición. Esperaba simplemente que tu confianza en él se viera un poco zarandeada. Supongo que no hay tal, puesto que Renaud Camus, como tú mismo has escrito, sigue habitando tu fuero interno.

La inconveniencia analógica de la comparación con De Gaulle que se permite hacer y que tú recoges me parece, en efecto, particularmente perversa. Forma parte de la idea, histórica y éticamente insostenible, estarás de acuerdo conmigo, de que la ocupación nazi del territorio nacional permitiría comprender lo que él llama la «gran sustitución» o la «descivilización». De Gaulle, es verdad, exiliado en Londres y con la grandeza de su comienzo, de su *auctoritas*, no ponía muchos reparos a la pertenencia política de quienes se unían a él en Londres. Pero la situación de hoy no tiene nada que ver con la inmensa prueba de entonces, Francia no está «ocupada», chocamos contra problemas recurrentes, dolorosos y acaso insolubles de geopolítica, ligados a la inmigración y a la integración de poblaciones cuya cultura, cuyo culto y cuyo *habitus* pueden constituir un reto para los principios republicanos. Me parece aberrante e irresponsable identificar la presencia de los musulmanes en Francia con la invasión del territorio nacional por una potencia enemiga. Esos argumentos de extrema derecha son todo menos un análisis que pueda conducir a una política a un tiempo democrática y eficaz.

Tu expresión: «No ponía muchos reparos» sigue llamándome la atención. Porque ahí está el núcleo del conflicto entre nosotros, que comprende pero supera ampliamente a Renaud Camus. Tú aceptas todas las alianzas cuando

se trata de defender tus ideas y de verificar lo bien fundado de tus tesis. Yo, por mi parte, desconfío, siempre pregunto quién firma, antes de dar mi nombre. Es posible que, reconociendo al mismo tiempo hasta qué punto esa actitud ha podido ser mortífera, siga yo en cierto sentido el viejo reflejo que consiste en preferir equivocarse con Sartre que tener razón con Aron. En cualquier caso, no es porque ya no soporte más el posicionamiento de extrema izquierda por lo que excuso la violencia antidemocrática y racista de los diversos precursores de la extrema derecha. No menciono a nadie, pero identificarás sin esfuerzo a esos libelistas sulfurosos cuyos nombres, errónea y escandalosamente, lo acepto, están asociados al tuyo.

Para terminar, te diré que hay momentos de la vida, y sobre todo a cierta edad, en los que uno tiene trazadas sus vías de pensamiento, en los que se representa una con prudencia las relaciones que se pueden o que ya no se pueden tener. No creo que eso sea un repliegue sobre mí misma, sino más bien una profundización de las afinidades. ¿Habría hecho falta, habría bastado de verdad con que yo leyera a Renaud Camus en sus textos para comprenderos mejor a él y a ti?

Élisabeth

Querida Élisabeth:

No has leído las pocas líneas de Renaud Camus que te han alejado de leerlo ya para siempre. En ningún momento se queja de que haya demasiados judíos en France Culture. En *La Campagne de France*, que es el volumen de su *Journal* que encendió la pólvora, hablaba de un programa: *Panorama*, en el que hacía la observación de que los cronistas judíos eran mayoritarios y «dedicaban al menos un programa por semana a la cultura judía, a la religión judía, a escritores judíos, al Estado de Israel y a su política, a la vida de los judíos en Francia y en el mundo o a lo largo de los siglos». Y puntualizaba su crítica en los siguientes términos: «A veces es muy interesante, a veces, no, pero es sobre todo un poco molesto a la larga, porque falta equilibrio».

Esa molestia ante el giro exageradamente colectivo de determinadas conversaciones también la sentía la dirección de France Culture, pero nadie se atrevía a ser franco con el productor del programa. Estábamos en 1994 y los biempensantes del momento adoraban a los judíos. Su identidad no solo tenía derecho de ciudadanía, estaba rodeada de un aura de víctima. Se compartía su nostalgia cuando evocaban el mudo del que habían salido, era una inspiración su experiencia diaspórica y el apretón de manos entre Isaac Rabin y Yasir Arafat que había sellado los acuerdos de Oslo los autorizaba incluso a explorar su conexión con Israel. La popularidad se les subía a la cabeza y algunos olvidaban las exigencias del servicio público.

Las cosas han cambiado. El nuevo siglo y su doxa islamo-izquierdista han puesto fin a aquel paréntesis dichoso. Los mismos que condenan a Renaud Camus a las gemonías y estigmatizan con los ojos cerrados sus «opiniones criminales» juzgan ahora a los judíos con la mayor de las desconfianzas. Y si algunos de ellos se atrevieran a ocupar un programa de radio como en tiempos de *Panorama*, tendrían que vérselas con los representantes de la diversidad y con el partido de la Indignación. Los mimados de ayer son los

sospechosos de hoy. Para decirlo en términos postsartrianos, el judío es un hombre al que los progresistas de France Culture y de otros foros consideran racista mientras no haya renegado de Israel y expuesto un apoyo sin reservas a la causa palestina.

Pero en 1994 Renaud Camus no solo estaba molesto por el judeocentrismo ostentoso de algunos periodistas e intelectuales. Como sentía «un amor apasionado por la experiencia francesa tal como la vivió durante quince siglos el pueblo francés en el suelo de Francia, y por la cultura y la civilización resultantes», se entristecía «al ver y oír cómo esa experiencia, esa cultura y esa civilización tenían como principales portavoces y órganos de expresión a judíos franceses, muy a menudo de primera o de segunda generación, que, en muchos casos, no participan directamente de esa experiencia». A esos franceses de fecha reciente Renaud Camus no desea en absoluto reducirlos al silencio: «No digo —escribía— que su punto de vista no sea legítimo, ni siquiera que no sea interesante, ni mucho menos: sucede que lo es en extremo y nuevo, muy original, infinitamente esclarecedor y enriquecedor. Lo que lamento no es en modo alguno que exista. Es que tienda en ocasiones demasiado frecuentes a ocupar el lugar de la antigua voz de la cultura francesa, y cubrirla».

En *Du sens*, el libro que escribió luego y sobre el Caso que lleva su nombre, Renaud Camus considera esas líneas «antipáticas e incluso francamente desagradables». Pero el objetivo de su *Journal* es ser verdad, no es mostrar su mejor perfil guardándose para sí esos sentimientos bajos y tontos que a uno se le ocurren. No hay que interpretar, sin embargo, que esa tontería dice más de lo que dice. Como quiera que Dominique Noguez le reprochó que hubiera afirmado que «solo la gente instalada en un país desde hace más de dos generaciones es apta para expresar su cultura», Renaud Camus contesta, de nuevo en *Du sens*: «Conocemos a escritores franceses y también a pintores, compositores, arquitectos que nacieron en Vietnam de padres vietnamitas, en Rumanía de padres rumanos, en Salvador de padres haitianos y qué sé yo qué más, y que no solo están más impregnados de cultura francesa que millones de Martin, de Lefebvre y de Camus, sino que incluso la enriquecen todos los días y le dan más valor, mientras que una multitud de los descendientes de Juana de Arco o del *Petit Caporal* no saben

quiénes son Manet y Valery Larbaud» y rebuscan en sus recuerdos de telenovelas para llamar a sus hijos Brandon o Jennifer. Y todos nosotros tenemos a nuestro alrededor armenios, judíos de Polonia, de Rumanía o de Rusia, italianos o egipcios, hombres y mujeres, franceses por elección propia o de sus padres, en cuya existencia Pascal o Chateaubriand, la evolución de las estructuras defensivas de los castillos del Poitou en el segundo tercio del siglo XIV, la pintura tardía de Jouvenet [...] ocupan infinitamente más espacio y son objeto de infinitamente más curiosidad que en el ánimo de los últimos descendientes de los últimos sitiados de Gergovia. Nunca he tenido la más mínima sombra de duda sobre este punto. El conocimiento por la inteligencia, por el amor, por el trabajo y por la voluntad, el conocimiento *activo* siempre llevará las de ganar en una proporción de cien contra uno frente al conocimiento por infusión, que es inoperante, inexistente, en todo cuanto tiene que ver con la especulación intelectual».

Perdóname que me haya extendido quizá demasiado citando a aquel a quien no libras de tu cólera. Pero la precisión —y la lengua— valía, creo yo, la pena. Lo que Renaud Camus sostiene, una vez disipados los malentendidos y desmentidas determinadas aserciones que merecían serlo, es que, junto al conocimiento por el estudio, por la curiosidad, por el amor, existe un conocimiento por el tiempo que además es muy valioso. La identidad, es decir, la constitución y la transmisión *de generación en generación* de determinado modo de ser, de una forma de vida, de una manera de aprehender y de decir lo real, no es para él palabra vana. Para mí, tampoco, puesto que nunca he querido sacar de la historia del siglo XX la conclusión de que los judíos eran los únicos que tenían derecho a reivindicar su origen, a jugar la baza de la antigüedad, a ser herederos, descendientes, deudores y que, so pena de volver a caer en la barbarie, los otros pueblos europeos tenían la imperativa obligación de borrar toda dimensión genealógica de la definición de ellos mismos. La escuela me ha dado muchísimo. Me ancló en la lengua, la historia, la civilización francesas, pero yo no soy francés exactamente igual que tú, Élisabeth, y, lo quieras o no, esa francidad forma parte de tu encanto.

Hoy, lo que cae simultáneamente en desuso son todas las formas de transmisión. Los vivos no se dejan intimidar por los muertos, según lo

atestigua la elección cada vez más frecuente de deslastrarse del molesto patronímico, utilizando el nombre. Y cuando la escuela habla aún del pasado es para actualizarlo, para «quitarle el polvo», ponerlo sistemáticamente al gusto del día. No conoce más hermoso elogio que *contemporáneo*. El humanismo era la imitación de los Antiguos. En la sociedad postcultural, solo se saca de la nada a los Antiguos para imitar a los Modernos. Así, por ejemplo, ese enseñante práctico interdisciplinar que propone a los alumnos que traigan a nuestro siglo grandes figuras científicas del pasado e imaginen el perfil que tendrían en Facebook, sus tuits o también sus secuencias audio-vídeo en Vine.

Sucede que esta civilización expirante tiene cada vez más enemigos declarados entre las nuevas poblaciones instaladas en su seno. No todos, naturalmente, eligen la vía de la yihad, tampoco todos llegan al punto de transformar en buena nueva la pesadilla de Renaud Camus y a celebrar la Gran Sustitución de un pueblo formado por siglos de historia común, como hacen, sin pestañear lo más mínimo, la periodista Rokhaya Diallo: «Cambiar de identidad es inexorable; Francia cambia de rostro; cambia de religión mayoritaria; no pasa nada»; la portavoz de los indígenas de la República Houria Bouteldja: «Nuestra presencia en suelo francés africaniza, arabiza, berberiza, criolliza, islamiza, negriza a la hija mayor de la Iglesia, antes blanca e inmaculada», o también la novelista Léonora Miano: «Tenéis miedo a ser minoritarios culturalmente, no le tengáis miedo a algo que va a suceder, Europa va a mutar. Esa mutación puede ser espantosa para algunos, pero no estarán aquí para ver cómo termina todo».

Lo cierto es que hay algo turbador e incluso trágico en la concomitancia entre el abandono y el rechazo de nuestra gran herencia. La dimisión de unos fortalece la arrogancia de otros. Esa terrible realidad no me llevará nunca a concederle mi voz a un partido que elige como modelos políticos a Donald Trump y a Vladimir Putin. He manifestado públicamente mi pesar e incluso mi desasosiego por que Renaud Camus, por otra parte tan lúcido, sí lo haga. Pero acaso sea precisamente su lucidez lo que le hace perder los estribos. Se siente aterrado por lo que sucede y ya no tiene ningún quitamiedos. No sabe ya a qué santo encomendarse y no hay muchos santos en los parajes de la cólera. En resumen, su compromiso es un arrebató y ese arrebató, me pone

enfermo. Sigue no obstante, a pesar de sus elecciones redhibitorias y sus análisis incendiarios, habitando mi fuero interno, porque este no es una galería de retratos, sino precisamente un foro, ruidoso y muy agitado. Como constato por añadidura que en las repúblicas democráticas, como ya presentía Tocqueville, «el amo ya no dice: Pensarás como yo o morirás; dice: Eres libre de no pensar igual que yo; tu vida, tus bienes, todo te pertenece; pero desde este día eres un extranjero entre nosotros. [...] Permanecerás entre los hombres, pero perderás tus derechos a la humanidad. Cuando te acerques a tus semejantes, huirán de ti como ser impuro; y quienes crean en tu inocencia, incluso esos te abandonarán, porque también de ellos huirán, a su vez. Vete en paz, te dejo la vida, pero te la dejo peor que la muerte», es para mí cuestión de honor no hincar la rodilla ante ese tirano feroz y bondadoso.

Pero si tuviera que aliarme con alguien, sería con Malek Boutih, el expresidente de SOS-Racismo. A la ingratitud triunfante le opone un magnífico ejemplo de integración y sabe hacerles el sitio que les corresponde a los franceses de pura cepa en su idea de Francia y en su amor hacia Francia. Pero ni la derecha ni la izquierda ni ahora el centro, tan preocupados unos y otro por representar a la diversidad, lo convirtieron en ministro de la República. Conque solo me queda redactar la crónica del desastre, no *sine ira et studio*, sino llorando de desesperación y de impotencia.

Alain

PD: En 1995, en Cannes, a Emir Kusturica lo presentaban como cineasta bosnio. Cuantas más bombas caían sobre Tuzla o Sarajevo, más la sociedad estúpida del espectáculo lo ponía por las nubes. Me telefoneaban desde Bosnia, desde Croacia y desde Eslovenia suplicándome que denunciara la impostura. No lo habría hecho si no hubiera leído en *Cahiers du cinéma* una larga entrevista a Kusturica en la que se vanagloriaba de haber insertado en su película *Underground* imágenes que mostraban la bienvenida entusiasta que los croatas les dispensaron a las tropas nazis y el contraste que ese fervor suponía frente a las calles vacías de Belgrado. Así era como intervenía en la guerra que estaba en curso. No me fiaba de los rumores para criticar la obra, sino de lo que orgullosamente proclamaba el propio autor. Nada que ver con

el asunto Renaud Camus. Tres semanas después de que le concedieran la Palma en Cannes a la Bosnia martirizada, presentaban *Underground* en Belgrado ante una sala llena de oficiales.

Querido Alain:

Así es que te dedicas a redactar «la crónica del desastre» con la certeza de nombrar bien las cosas. El bonito título de tu último libro, *Lo único exacto*, me pareció primero de una gran exactitud política. Me gusta y comparto tu admiración por Péguy, católico, partidario de Dreyfus y muerto frente al enemigo. Pero solo hasta cierto punto, hasta ese día de 1913 cuando dio en escribir: «Nada más declarada la guerra, la primera cosa que haremos será fusilar a Jaurès. No dejaremos detrás de nosotros a un traidor que nos apuñale por la espalda». ¿A qué orden pertenecía entonces, es una pregunta que te hago, lo que él llamó «lo único exacto»? No confundo, claro está, el pacifismo de antes de 1914 con el que nos disuadió de prepararnos para la guerra en los años 30 y terminó finalmente en la «divina sorpresa» maurrasiana de la derrota. Por eso, cuando Péguy llama al asesinato del pacifista Jaurès y ese asesinato tiene lugar, pienso —¡no te enfades!— en la muerte criminal de Isaac Rabin y denuncié en Péguy la culpa de una desastrosa inexactitud que atempera la admiración que siento por él.

«El esfuerzo por pensar el presente como lo que nunca se había presentado hasta ahora», escribes tú, muy atinadamente... Tu sentimiento de la catástrofe presente y por venir que sería el final de la civilización europea y tu absoluta falta de esperanza en el futuro te llevan a reprobar las comparaciones a la vez tranquilizadoras e inquietantes con secuencias políticas pasadas, y esa visión apocalíptica justifica que te sientas investido de la misión de advertir. Recoges con toda razón la reflexión lúcida y valiente de François Mauriac, que había respondido presente en 1940 a la cita de la resistencia frente al nazismo: «Si la prueba no vuelve nunca hacia nosotros el rostro que esperábamos, nos incumbe llegar a la hora exacta a la cita y mirar de frente el rostro que no esperábamos». Por el contrario, la pertinencia de la bella cita de Claudel que hacías en tu penúltima carta: «¿Dónde estoy y qué hora es?», me

parece que tiene más que ver, cuando se recuerda el atentismo de Claudel, con la mística que con la política. Observo, además, que te diriges a tres escritores católicos para que cubran la urgencia que te habita por juzgar y alertar. Yo pensaría más bien en Jeremías, por interposición, hay que reconocerlo, de los evangelistas Mateo y Marcos: «Tienen ojos y no ven, oídos y no oyen».

Dicho lo cual, un diagnóstico así llevado a los denegadores no puede proferirse sino en nombre de la verdad, en el sentido religioso del término y, como Dios no nos dice gran cosa ni a ti ni a mí, no nos corresponde que nos hagamos cargo. Y eso, aunque sepamos que la Revelación y la literatura que alimenta tienen la capacidad de quebrar las doctrinas filosóficas que condenan el tiempo del regreso de lo mismo o de la continuidad implacable del progreso. Pero me parece que esa función casi profética corre el peligro de ser una simple postura a partir del momento en que no la inspira una trascendencia que señala «el camino, la verdad, la vida».

Por decirlo todo, tu culto por lo exacto, tu atención para no equivocarte de momento, para no conformarse con la constatación en definitiva reconfortante de que la humanidad europea pasa por una crisis y para captar lo que hace y hará época me atormenta profundamente a causa de su proximidad y su diferencia con una experiencia de vida y de pensamiento que ha contado para mí, a saber, el *kairós*, la *ocasión*, de la que decían los Antiguos que había que cogerla al vuelo, puesto que pasa deprisa y una sola vez. La *ocasión* ha alimentado tanto el tema místico de la gracia como el pensamiento maquiavélico de la oportunidad. Y ha funcionado en la tradición filosófica como un poderoso disolvente de los sistemas. Lo que acerca innegablemente la ocasión a tu pensamiento de lo exacto es que los acontecimientos de los que hablas y sobre los que es importante tomar conciencia, sabiendo reaccionar a tiempo y a propósito, tienen consecuencias irreversibles, puesto que van a hacer pasar de un mundo a otro. No sé si conoces esta brillante frase de Joseph de Maistre, citada por Antoine Compagnon: «Hay que tener el valor de confesarlo, Señora: durante mucho tiempo, no hemos comprendido la revolución de la que somos testigos; durante mucho tiempo, la tomamos por un acontecimiento. Estábamos equivocados: es una época y ¡ay de las generaciones que asisten a las épocas

del mundo!». ¿No es así como tú aprehendes la situación actual?

Lo exacto, dices... «¿Cuándo estarán juntas la ocurrencia que surge en un segundo y la conciencia más aguda?», preguntaba Jankélévitch. «Solo una vez se presentarán juntas: cada situación que se produce es única». Pero la diferencia decisiva con respecto a ti reside en que el filósofo de la ocasión habla de la sorpresa que no hay que perderse, mientras que para ti nunca hay sorpresa. Lo que tú no quieres de ninguna manera dejar pasar es la ocasión de denunciar un cotidiano prosaico y político, en continua y ruinosa transformación y que ves abocado a repetirse, a ampliarse, a instalarse. A partir de ahí, lo exacto de lo que captas consiste en verificar una intuición, un presentimiento y, sobre todo, en transformar gestos en significantes que concentren la totalidad de la época y a los que confieres el poder de anunciar el tiempo que viene. Yo, por mi parte, no me fío de esos signos representativos y anunciadores del porvenir, de esa función fatal que tú les atribuyes a los acontecimientos que se presentan y a las costumbres que se han convertido en nuestras, no creo que manifiesten con toda certeza la venida de la barbarie. Esa «toda certeza» es lo que no acepto, ese abandono de la esperanza y de la acción política.

Para ti, «lo exacto» consiste naturalmente en la voluntad de ver lo que hay que ver, y tu *leitmotiv* es que la Izquierda niega la realidad. Conoces mi propensión dialéctica o solo prudente, y quizá un poco cobarde, a construir argumentaciones contrarias gracias al expediente lógico o retórico del «al mismo tiempo». De ahí es seguramente de donde proviene la cuestión que nos hará: ¿Puede aún desarrollarse, sin saber cerrar un poco los ojos, sin un mínimo de negación aunque evitando deslizarse hacia la indulgencia o la ceguera, una acción democráticamente aceptable? Por otra parte, ¿cómo estar seguros —en contra de quienes, extraños a nuestra cultura o enemigos de nuestros principios, nos parece que niegan la significación de los hechos— de no haber confundido la *realidad* con lo que solo es la *actualidad*? Me gustaría, poniéndonos a ti y a mí como ejemplos, ilustrar mi duda metódica en cuanto a la certeza de estar frente a la realidad misma. ¿No es sencillamente porque la civilización francesa, porque las culturas europeas cuentan mucho para nosotros, Alain, por lo que pensamos que los menos avisados entre quienes no ven la verdad del presente y la realidad del

porvenir se dejan engañar por ideologías *derecho-hombristas*, antirracistas, tecnicistas? Tú hablas seguramente de ver y de saber donde yo solo percibo creencia, pertenencia y valor de elegir su campo con pleno conocimiento de causa.

¿En qué divergimos? No creo ser escéptica, sino más bien perspectivista, al rechazar la idea de que podríamos tener acceso a una realidad objetiva, con independencia de una situación, de un punto de vista, de un contexto cultural, de una apreciación personal o de un proyecto, porque pienso que la interpretación de lo que adviene no implica solo la capacidad de oír las campanadas de la hora en no sé qué reloj, sino tener en cuenta y examinar nuestras historias y nuestras herencias más o menos asumidas, incluso la ausencia de herencia. Cada uno de nosotros decide, desde el interior a veces conflictivo de su campo de reflexión y de acción, localizar a sus enemigos y ve, en el mejor de los casos, si su punto de vista puede o no coexistir en un debate democrático con el de sus adversarios, si puede contemporizar con otros modos de evaluar la situación presente.

Por eso intento siempre enfocar el punto de vista de aquellos con los que asumo al menos estar en conflicto, porque no puedo no preguntarme lo que diría y haría si estuviera en su lugar. Parto, además, de la constatación de que, en ausencia de creencias metafísicas en un derecho natural, ninguna elección está ya fundada, que no hay nada inmediatamente universalizable, aunque haya que pronunciarse y decidir. Tu firme resolución de no faltar a la cita con la realidad, como toda decisión, está tomada en la oscuridad y la confusión de una experiencia singular, puesto que no hay concordancia de tiempos ni entre los individuos, ni entre las clases sociales ni entre los pueblos.

También te recordaré nuevamente el siguiente pensamiento de Foucault, que define la única concepción de la universalidad en la que yo pueda apoyarme: «[...] la cuestión de la historicidad del pensamiento de lo universal es lo que hay que tener presente y conservar en el ánimo como aquello que debe pensarse». *La historicidad del pensamiento de lo universal* hace que entren continuamente en crisis la realidad y la verdad, pero no debe impedir ni juzgar ni luchar.

Élisabeth

Querida Élisabeth:

«No se hace nada contra el terrorismo», acaban de afirmar en una tribuna de impacto publicada en el diario *Libération* el sociólogo Geoffroy de Lagasnerie y el novelista Édouard Louis, precisamente cuando se acelera, en una Francia devorada por la inquietud, el ritmo de las matanzas en nombre de Alá. Ciertamente es que el estado de emergencia ha sido prorrogado, la policía está en alerta máxima, los servicios de información trabajan día y noche, tres mil reservistas han sido movilizados para «garantizar la seguridad» en las escuelas, la vigilancia aumenta en todas partes, la represión se intensifica y la población se forma en maniobras de primeros auxilios. Pero sobre las condiciones de vida que hacen que nazca el deseo de destrucción —la relegación escolar, la segregación urbana, la precariedad, el paro, el racismo y la violencia de la policía— se tiene mucho cuidado en no actuar: «No se ha utilizado ningún medio para crear un mundo más justo, para sacar del odio a los individuos». Declararle la guerra al terrorismo sin atacar sus causas sociales es, haciendo como que se combate, consentirlo, mantenerlo y hacer que prospere.

Esa crítica, escrita al día siguiente de que degollaran al padre Jacques Hamel en la iglesia de Saint-Étienne-de-Rouvray, es grotesca. Aunque no deja de ser sintomática. Conque no puede uno permitirse el lujo de partirse de risa al leerla ni de encogerse desdeñosamente de hombros. Hay que detenerse. La caricatura exige, por desgracia, que se la tome uno en serio. Toda la sociología estampillada, filósofos ilustres, escritores de peso, eminencias de la abogacía, editorialistas influyentes, artistas ciudadanos y ciudadanos comprometidos piensan, con nuestros dos autores, que nada ocurre en la tierra —ningún conflicto, ningún atentado, ningún cataclismo— que no proceda, en última instancia, de la desigualdad entre los hombres. Y lo que secreta desigualdad, lo que la alimenta, lo que la agrava y la generaliza

es, bajo el nombre de mundialización, la expansión planetaria del capitalismo. «Nuestro mal viene de más lejos», manifestaba Alain Badiou después de las masacres que llenaron de sangre París el 13 de noviembre de 2015. Desde más lejos, es decir, en este caso, desde más cerca: no desde fuera, sino desde dentro, no desde otros, sino desde nosotros, desde nosotros los dominantes, nosotros los dichosos del mundo, nosotros la Francia postcolonial. Nosotros parimos a los monstruos que nos matan. Nuestros verdugos son antes nuestras víctimas. Porque son el desahogo de nuestros temores es por lo que terminan adoptando comportamientos aterradores. Como el sistema los convirtió en chivos expiatorios, le pagan con la misma moneda. «La subjetividad del terrorismo viene inducida y producida por la estructura capitalista del mundo contemporáneo», escribe Alain Badiou. En resumen, ser de izquierdas hoy es repatriar mecánicamente todo lo que se nos viene encima, todo lo que llega del exterior. Y es no dudar en reconducir el dogma de la inocencia original del hombre a la interpretación de la barbarie más desvergonzada, más doctrinaria.

Desde la revolución iraní, el fiasco soviético en Afganistán y la declaración del que iba a convertirse en el sultán del Bósforo: «Los minaretes son nuestras bayonetas; las cúpulas, nuestros cascos; las mezquitas, nuestros cuarteles; los creyentes, nuestros soldados», resurgió en la escena del mundo un sujeto histórico olvidado —el islam político— y el pensamiento progresista le dedica toda su energía a hacerlo desaparecer. En lugar de revisar, bajo el impacto del acontecimiento, su concepción de la historia, hace hermenéuticamente todos los esfuerzos imaginables para validar su pertinencia. Al reto de la novedad contesta con el recorrido de las apariencias. Así, vuelve a caer de pie y puede afirmar, imperturbable, que todo sigue como antes. Para ese pensamiento, no para mí, es para lo que nunca se da la sorpresa. De la crítica del colonialismo, ese pensamiento retuvo, es cierto, que Occidente no podía en ningún caso arrogarse el monopolio de la civilización. Da por alcanzadas la igualdad y la diversidad de las culturas. Pero desactiva inmediatamente esa diversidad y la vacía de toda realidad efectiva. Solo celebra las diferencias como adornos, porque el horror nazi le enseñó a perseguir sin descanso la amalgama y la esencialización.

En efecto, si los ataques se multiplican, es grande el riesgo de caer en la

trampa tendida por sus comanditarios y, cansados de tanta guerra, de meter en el mismo saco a todos los musulmanes. Para conjurar ese riesgo, algunos de aquellos a quienes exaspera el simplismo sociológico de la doxa universitaria prefieren, no obstante, equivocarse con el papa Francisco cuando se niega a hablar de violencia islámica y denuncia al dios Dinero como primer terrorismo, en vez de tener razón con *Valeurs actuelles*. No entro en esa lógica, Élisabeth, no creo que con la generosidad pueda excusarse le ceguera. El desarme benevolente no es más respetable que el espíritu muniqués. Hasta puede que sea el último avatar. No por eso asumo la postura profética de un nuevo Jeremías. Porque no me identifico con una verdad trascendente, sino, más prosaicamente, con verdades factuales y que nos ponen en la obligación de pensar la historia en la que estamos embarcados con otras categorías que no son la lucha de clases o la marcha irresistible de la democracia.

¿Será mi pertenencia a la componente francesa de la civilización europea lo que me ha abierto los ojos al infortunio de los tiempos? Diría más bien que el infortunio es lo que me ha revelado el precio de mi pertenencia. Como escribe Hans Jonas en un contexto muy diferente, lo dado, lo claro, aquello en lo que ni siquiera me paraba a pensar se abrió de pronto violentamente bajo «el resplandor de tormenta de la amenaza». Así nació en mí un patriotismo al que nada me predisponía. Y la criminalización de ese sentimiento (que compartimos) en nombre de la memoria judía, de los valores humanistas o del amor a los desfavorecidos y a los marginados me pone muy furioso.

Alain

Querido Alain:

Querría abrir un paréntesis en el curso de nuestra correspondencia, y me gustaría que consideraras que es una cuestión de procedimiento, aunque haya tomado la iniciativa por mi cuenta y poco democráticamente. ¿Estamos conversando de verdad? ¿Nos *volvemos* el uno hacia el otro? ¿No estaré repitiendo cosas de otros tiempos que a mí se me hacen exigencias históricamente insoslayables? ¿No estarás tú mismo consintiendo en desenredar para ovillar de otra manera el hilo que dices que te doy para que te ocupes tú de desenmarañarlo? ¿Cómo evitar contentarnos con discursos paralelos que aprovecharían la ocasión y tomarían como pretexto determinadas palabras del otro, tú, para exponer tus inquebrantables convicciones, y yo, para abusar de ese pensamiento cuestionador que es un tic de profesora de filosofía?

¿Sabes que, si estoy a menudo de acuerdo con lo que escribes sobre nuestro presente, lo estoy menos con lo que *me* escribes, porque, a pesar de la efectividad impresionante de las situaciones y de las posiciones que escrutas, no dejas de limitarte a la generalidad sistemática de tu cólera, pleiteando con exactitud, elegancia y brutalidad contra ese tribunal en el que la izquierda biempensante hace ley y del que yo no formo parte? Por eso tengo la impresión de que no te diriges de verdad a mí, que me anonimizas y que termino transformándome poco a poco en una especie de refunfuñona de lo trascendental, es decir, en obsesiva de las condiciones de posibilidad previas a todo juicio. Y corremos el peligro de caer en un intercambio ilusorio.

Comprendo que sea más desorientador para ti hacerles frente a críticas amistosas que a la animadversión de un enemigo. Me gustaría, no obstante, que, en lugar de desplazar mis preguntas al terreno en el que estás acostumbrado a combatir, aceptaras sacrificar un enfoque minucioso y previamente elaborado no destinado a mí, puesto que solo lo reelaboras en

función de la singularidad de nuestra relación.

Élisabeth

Querida Élisabeth:

En mis dos cartas sobre Renaud Camus, me dirijo muy exactamente a ti. Me esfuerzo, sin perder la calma, en refutar una a una todas tus acusaciones. Si no te he convencido, hay que seguir con el debate. Y, en este caso concreto, soy yo quien espera una respuesta por tu parte.

Sobre la cuestión de lo exacto, opté por explicarme mediante el ejemplo. Cité a Badiou, podía haber citado a Habermas: «La ausencia de perspectiva y de esperanza que aflige a las generaciones jóvenes de los países árabes, ávidas de llevar una vida mejor, ávidas asimismo de reconocimiento, se debe en parte a la política occidental». No te confundo con esos pensadores inexpugnables. Sé que tú no razones así y que no dirías que el origen del terrorismo se encuentra en la falta de reconocimiento. Pero la crítica que estoy haciendo de esa manera de ver me aclara a mí mismo sobre la noción de verdad que defiendo y sobre la tarea filosófica que me parece ser, hoy en día, la nuestra: deshacernos de las filosofías dominantes de la historia para pensar el acontecimiento.

No desvío tus preguntas al campo en el que estoy acostumbrado a batirme. Contesto como sé hacerlo, de un modo inductivo. Y te pregunto yo ahora, a mi vez: igual que yo, estás contrariada con la izquierda y, a pesar de ello, te pongo nerviosa. ¿De dónde viene ese nerviosismo? ¿Formas parte de quienes prefieren equivocarse con el papa Francisco que tener razón con *Valeurs actuelles*?

Alain

Querido Alain:

No tengo que contestar a tus justificaciones a propósito de Renaud Camus. Te he escrito lo que pensaba con absoluta sinceridad. Tú no has dado el más mínimo paso a un lado y queda fuera de lugar que nos obstinemos en este casi diálogo de sordos. Vuelvo, por el contrario, a algunos puntos destacados de tu última carta. Me parece que o no me has leído bien o me has leído demasiado deprisa. En el fondo, lo que te pedía era afrontar la diferencia que va abriéndose entre nosotros en lo que se refiere al impacto de nuestras historias, nuestros miedos, nuestra incompreensión ante lo que está sucediendo, nuestro lamento ante un vuelco radical donde no tardará ya en no haber sitio para gente como nosotros. Me gustaría que no te quedaras encerrado en tu propio registro, siento en ti como un rechazo a dejarte confundir por lo que dice el otro. ¿Soy yo capaz de hacerlo? Es, te lo recuerdo, una pregunta que te planteaba en mi carta, porque soy consciente de mis propias rigideces. En lo que te concierne, me pregunto si tus numerosas y decisivas intervenciones públicas no te condenan a encerrarte en un juicio en cierto modo definitivo. El diálogo con una persona a la que se conoce bien y con la que ya se ha hablado mucho lleva tiempo, autoriza, exige incluso una conversión titubeante y perpleja, que comprendo que te cueste.

Permíteme que te hable un instante de mí para reflexionar, una vez más, sobre el vínculo extraño que mantengo contigo. Arrastro un antiguo fondo conservador o incluso puede que reaccionario: por culpa de la influencia de mi padre que, aunque republicano, enamorado del Frente Popular y resistente, siempre rechazó, a pesar de todo, poner distancia entre él y su familia terrestre y derechista, por culpa de la deuda que tengo con la fuerte educación católica que recibí en un colegio de obediencia jesuita, y por culpa también de mi gusto por la literatura francesa del siglo XIX, por Flaubert y Baudelaire,

y también por Barbey d'Aurevilly y Léon Bloy. De esa impregnación conservo raíces que nunca he creído que debiera arrancar y que no siempre hacen buenas migas con el origen judío ruso de mi madre, que por otra parte reivindico. Por eso no siempre estoy sorda a tus sirenas y por eso también reacciono a algunos de tus posicionamientos con una impotencia que en ocasiones me pone violenta. Sobre ese estrato oscuro y a pesar de ella fue forjándose un compromiso con la izquierda en cuanto empecé a impartir clase en secundaria, en cuanto fui consciente de ese escándalo democrático mayor que representa la desigualdad de oportunidades. Porque nunca le concedo a la confusión insistente que acabo de evocar, a esos afectos de pertenencia, el poder de interferir en mis juicios políticos. Ahora bien, si ese nudo de contradicciones que no he sabido deshacer enturbia a veces nuestros intercambios, también podría permitir la ocasión de una confrontación de buena fe entre nosotros.

«Igual que yo, estás contrariada con la izquierda y, a pesar de ello, te pongo nerviosa. ¿De dónde viene ese nerviosismo?», me escribes. No me pones nerviosa, Alain, es mucho más grave que el nerviosismo, contrarías la confianza que tengo puesta en ti desde la lectura de tus primeros libros, en la medida en que te inclinas hacia una derecha dura cuando, a pesar de tus excesos, hay gente de izquierdas que te escucha todavía, incluso que te aprueba. Debes de preguntarte lo que espero de ti y te confieso que no lo tengo verdaderamente claro. Digamos que en virtud de una solidaridad histórico-genealógica que cuenta mucho para mí y de la intensidad, la mayoría de las veces, de tu mirada, ni quiero ni puedo romper contigo. Pero, como quiera que justedad no es justicia, me parece que no tienes matices por cuanto decides callarte obstinadamente a propósito de la deuda de Occidente y de la cuestión social. No estoy hablando ahora de culpabilidad, sino de un deber de reparación. ¡Si al menos tus constataciones y tus juicios estuvieran más matizados, fueran más dialécticos, si en algún momento sopesaras el pro y el contra, calmaras el juego! No creo que echarle leña al fuego sea la mejor manera de alertar. Y en ningún caso basta con que digas que nunca votarás al Frente Nacional, hace falta además que la extrema derecha no pueda aprovecharse de tu denuncia de la situación actual.

«¿Formas parte de quienes prefieren equivocarse con el papa Francisco

que tener razón con *Valeurs actuelles?*», me preguntas también. Ahí ya, Alain, me escandaliza esa comparación del heredero y guardián de dos mil años de cristianismo con una revista para la que, cuando nació, la palabra *valeurs* tenía un sentido de valores exclusivamente financieros, que se sitúa a la derecha de la derecha y a la que la justicia termina sistemáticamente condenando por racismo. Mi antiguo fondo galicano me lleva a lamentar que el papa se haya metido a dar lecciones a Francia sobre la laicidad, pero me gusta que ese argentino, ese primer papa no europeo se considere experto en injusticias sociales. Deploro profundamente que se niegue a llamar islamista al terrorismo que amenaza Europa, pero le agradezco que recuerde a todos los que se regocijan de verse por fin liberados de la opresión marxista que la violencia del capital financiero es criminal. Y si, por la inmensidad franciscana y el lado de sacerdote obrero de la caridad, se resiste a encaminarnos hacia una guerra de religión y a defender lo que tú llamas nuestros valores, me parece que representa mejor el universalismo del mensaje cristiano que algunos de los extremos de ese Benedicto XVI, nacido como cardenal Ratzinger, del que tanto apreciaste la declaración controvertida sobre el islam y la cristiandad.

¿Cómo puedes mencionar como equiparables las declaraciones indefectiblemente polpotianas de Badiou y los propósitos democráticos de Habermas, cuyo pensamiento no admiro más que tú, pero que, heredero no obstante de los filósofos judíos alemanes de la Escuela de Fráncfort, ha intentado asumir una política alemana de después del nazismo tomando nota de las tentaciones que acarrearía de nuevo una reivindicación étnica de identidad nacional y declarando atenerse a la escritura en cera virgen de un patriotismo constitucional? Ahora bien, al no restituir el contexto de las diferentes declaraciones que esgrimes —el papa Francisco, Badiou, Habermas—, te privas, me parece a mí, de los medios para distinguirlas y, de ahí, de cuestionarlas con eficacia. Lo que dice Habermas, en la medida en que compartimos con él, a pesar de todo, un mundo común, suscita a su vez verdaderas cuestiones: deberías hacer de ellas el objeto de una crítica argumentada y no de un simple no ha lugar.

Me gustaría cerrar de momento nuestro intercambio a propósito de la famosa frase que acompaña lo que digo: «Prefiero equivocarme con Sartre

que tener razón con Aron». En primer lugar, porque, si «equivocarme» significa algo, «tener razón» se me antoja una expresión catastrófica. La razón no puede poseerse, siempre está en el tajo, y cuando se fija con un «tener» aparece la amenaza del dogmatismo. Luego, porque me da vergüenza haber tomado esa fórmula por mi cuenta, vergüenza por culpa del comunismo y de sus crímenes. Pero no consigo arrepentirme, por mucho que hoy comprenda que ese sartrismo de conveniencia me ha impedido, por ejemplo, llegar a conocer ese pensamiento tan importante que Aron intentaba que se descubriera, el de Hannah Arendt. El hecho de constatar que no he tenido el valor de ser mejor que mi tiempo no invalida, a mi entender, la virtud polémica de esa frase.

En una carta anterior, criticaba yo tu forma de convertir algunos acontecimientos impactantes en el todo de nuestro presente y del porvenir. Me felicito por haber pensado, para expresar mi malestar, en una figura de retórica, la de la metonimia, sustitución que consiste, en este caso que es el tuyo, en significar el porvenir mediante el presente. Porque cuando dices que procedes de *modo inductivo*, me acuerdo de Lachelier, que, buscando el fundamento de la inducción, escribía: «La experiencia mejor conseguida solo sirve para enseñarnos con exactitud cómo se conectan los fenómenos ante nuestros ojos». Me parece, en efecto, que tu reivindicación de cientificidad debilita tu argumento mientras que el recurso a figuras de pensamiento contribuye a reforzarlo.

Élisabeth

Querida Élisabeth:

Me has escrito sobre Renaud Camus lo que pensabas con absoluta sinceridad. Pero, arrebujaada en tu rechazo a leerlo, no has hecho caso alguno del conocimiento que tengo de su obra, no has querido oír nada de los argumentos ni de las citas que, a la vez que tomaba claramente mis distancias con respecto a él, te opongo. No es un diálogo de sordos, es un no ha lugar. Con la fuerza de su inexpugnable ignorancia, la maldición nunca se verá conjurada. Tomo nota.

Me reprochas, además, que te anonimizo, que no me dirijo a ti sino al tribunal del biempensar, y me veo forzado a constatar que, para manifestar tu desacuerdo y, peor aún, tu decepción, recoges por tu cuenta todo el argumentario de ese tribunal. Me escribes sin ambages que no tengo matices, que me desvío hacia una derecha dura al decidir callarme obstinadamente a propósito de la mundialización técnico-capitalista, de la deuda de Occidente y de la cuestión social. Esa acusación, lo confieso, no es que me ponga nervioso, es que me saca de quicio. El adolescente de familia turca de origen kurdo que agredió con un machete a un profesor judío en una calle de Marsella estaba perfectamente integrado y educado. Y no fue la miseria o la injusticia lo que llevó a la ferocidad absoluta al degollador del padre Jacques Hamel. La madre es enseñante. El padre trabaja en la construcción. Una de sus hermanas es cirujana. El hermano es informático y la otra hermana está trabajando en un centro de ocio de Saint-Étienne-de-Rouvray. ¿Qué pide el pueblo? Invocar la cuestión social no es remontar del efecto a la causa, no es ver más allá, es negarse obstinadamente a ver que el islam en sí mismo es un *hecho social*, religioso y político. Cuanto más presente está esa realidad, más conmociona nuestro mundo y ejerce presión en nuestras vidas, más se empeña la sociología oficial en explicarnos que la verdad está en otra parte. ¿Por qué ese empeño? Por humanidad, por inquietud ética, por grandeza de

alma. A quienes afirman que el sociólogo solo da explicaciones para excusar las nuevas manifestaciones del odio radical, Geoffroy de Lagasnerie tiene el arrojo de contestarles: «Creo que hay que recuperar las excusas. Se cede demasiado fácilmente a las ofensivas del pensamiento reaccionario o conservador. Excusar es un buen programa para la izquierda».

El historiador aplica asimismo ese buen programa cuando subraya la deuda de Occidente con los pueblos a los que sometió y espolió sin piedad. Y a él también la penitencia lo desorienta: a Sayyid Qutb, el ideólogo de los hermanos musulmanes, no lo traumatizó el yugo colonial, sino que fue, durante una misión pedagógica en Estados Unidos entre 1948 y 1950, el espectáculo intolerable de «esa libertad bestial a la que llaman mixidad», del «mercado de esclavos llamado emancipación de la mujer», de «las astucias y ansiedades de un sistema de matrimonio y de divorcio tan contrario a la vida natural». Nada lo escandalizaba tanto como que las iglesias protestantes organizaran bailes donde los individuos de ambos sexos se conocieran, se mezclaran, se tocaran: «El baile se enardece con las notas del gramófono —observaba con asco—; el salón se transforma en un torbellino de tacones y de muslos, de brazos estrechando caderas, de labios rozando pechos; el aire se llena de lubricidad». Aquella estancia americana, seguida de un viaje a Inglaterra, Suiza e Italia, reforzó su fe.

Occidente tiene muchas cosas que reprocharse, pero no son ni sus crímenes ni su codicia lo que suscita hoy un odio inexpiable, son sus libertades. No es su rechazo a hacerle un sitio al Otro, es el sitio demasiado grande que le ha hecho al otro sexo. «En comparación —escribía Qutb—, qué altura de miras, qué humanidad, qué alegría en el islam y qué deseo de alcanzar a Aquel que no puede ser alcanzado». Y sus sucesores, cada vez más numerosos y emprendedores, conectan de nuevo con el proyecto de seguir extendiendo aún más la influencia del islam. Según lo recuerda Bernard Lewis, «la obligación de la yihad se basa en la universalidad de la revelación musulmana. La palabra de Dios y el mensaje de Dios se dirigen a la humanidad; es deber de quienes lo han aceptado penar (*yahada*) sin tregua para convertir o, como mínimo, someter a quienes no lo han hecho. Esa obligación no tiene límites ni en el tiempo ni en el espacio». De todo eso, los progresistas no quieren saber nada. Mientras se dedican a rehabilitar la figura

del no occidental, el furioso Badiou y el tranquilo Habermas le niegan el estatus de sujeto de pleno derecho. Le reservan celosamente a Occidente la iniciativa de la Historia. Y las memorias que se nos han convertido en deber —la de la *shoá* y la del colonialismo— desempeñan ahora en la psicología colectiva el papel de *recuerdos pantalla*. Nada anterior ni exterior a esos acontecimientos tiene ya derecho a existir. Esos pasados que no pasan borran todos los demás pasados y el presente se hace ininteligible. Nunca me cansaré de repetirlo: esa ininteligencia de la memoria, de la historia y de la sociología es lo que le hace el juego a la extrema derecha. No basta con encender todas las alarmas contra el Frente Nacional. También hay que tomar nota sin tergiversaciones de la inquietante realidad que lleva a tanta gente desamparada a volverse hacia ese partido.

En esa realidad se encuentra, lanzada por Dalil Boubakeur, rector de la Gran Mezquita de París, la idea de convertir en mezquitas algunas iglesias sin culto de las ciudades y los pueblos de Francia. Y lo que me lleva a preguntarte si formas parte de los que prefieren equivocarse con el papa Francisco a tener razón con *Valeurs actuelles* es el llamamiento publicado en ese periódico por Denis Tillinac: «Francia no es un espacio aleatorio y tampoco acaba de caerse del nido mediático: quince siglos de historia y de geografía han forjado su personalidad. Esa herencia nos obliga, sea cual sea el tronco del que vengamos o la familia con la que nos identifiquemos». Te has revuelto contra mí por haber firmado ese texto en esa publicación y junto a personalidades muy marcadamente de la derecha. ¿Por qué me he unido y comprometido tanto, yo, que no arrastro ningún viejo fondo conservador ni he recibido una educación católica? Porque la perspectiva de ver morir este mundo me ha ayudado a comprender que también es el mío. Y añadiría, de una manera más general, que Francia se ha convertido para mí en patria carnal desde que la hipótesis de su disolución entró en el orden de lo posible.

«Francia puede amarse por la gloria que parece garantizarle una existencia que se extiende en el tiempo y en el espacio. O puede amarse como algo que, siendo terrestre, puede ser destruido y cuyo precio es particularmente sensible», escribe Simone Weil en *L'Enracinement*. Este segundo sentimiento es lo que me anima y me lleva a considerar tan detestablemente simple al papa sentimental. Mientras que su predecesor abogaba por un gran

Logos, es decir, por un ensanchamiento de nuestro concepto y de nuestro uso de la razón, este reduce dos milenios de cristianismo a un insípido mensaje filantrópico y suelta, entre dos *selfies* sonrientes, todos los clichés del biempensar. «El verdadero islam y una adecuada interpretación del Corán se oponen a toda violencia», proclama *urbi et orbi*. Una vez adquirida esa certeza, invierte el orden de la transmisión y les pide a los jóvenes que les enseñen a los adultos «a convivir en la diversidad, en el diálogo, en compartir la multiculturalidad, no como una amenaza, sino como una oportunidad». Cuando denuncia el capitalismo, finalmente, olvida señalar entre sus estragos la supresión de todos los obstáculos a la circulación de los hombres, de los servicios y de las mercancías. Poco importa a ese sistema el lento modelado de los seres y de las cosas, solo entiende de trabajadores y de consumidores, y estos son intercambiables. Para él, la inmigración africana y árabe-musulmana no es un problema cultural, sino la solución económica al envejecimiento y a la despoblación de nuestro continente cansado. De manera que nada le sienta mejor que la oración dirigida al Señor con ocasión de las Jornadas Mundiales de la Juventud: «Lánzanos a la aventura de construir puentes y derribar muros».

Tú lo sabes mejor que nadie, Elisabeth, y tengo copiado con devoción en mi carné de citas este trozo de tu libro *Actes de naissance*: «Me parece que es un error político neutralizar uno de los elementos más persistentes de la experiencia humana, el sentimiento de pertenencia —por muy de *aguas mezcladas*, por muy atormentado que sea—, porque eso lleva a los hombres a precipitarse en la abstracción mercantil que los hace equivalentes sin hacerlos iguales». Así es que, en la misma medida que tú, no guardo silencio sobre la mundialización técnico-capitalista. Me subleva, al contrario, la colaboración inesperada que le presta el *kitsch* pontifical. No se resiste a nada este papa, acompaña con sus insulseces la liquidación del viejo mundo.

En cuanto a *Valeurs actuelles*, que se sitúa, tienes razón al subrayarlo, a la derecha de la derecha, algunas de sus portadas llegan a chocarme y no me corté al escribirlo en *Lo único exacto*. Nuestra situación exige tanta determinación como tacto, y lo menos que cabe decir de ese periódico es que el tacto no es su fuerte. Aunque tiene razón al defender el patrimonio cristiano, y cuando me dices que ha sido condenado varias veces por la Sala

17.^a por racismo, no me impresiona. Porque lo políticamente correcto reina en las salas de audiencia como en la mayoría de las salas de redacción. Y ¿qué es lo políticamente correcto? Un antirracismo que ha perdido la cabeza y que, recogiendo tu propia expresión, le atiza a todo lo que se mueve.

En nuestra época de grandes mezclas, el mal supremo ya no es la explotación, es la exclusión, y para combatir ese mal ya no se ataca solo la discriminación racial, se denuncia el carácter racista de toda discriminación. La pertenencia a la nación no conferiría ningún privilegio, todos los modos de vida son equivalentes y tienen derecho de ciudadanía en todas partes: con eso es con lo que nos machaca sin parar el antirracismo intelectual, mediático, judicial. A quienes, como el filósofo *de izquierdas* Michael Walzer, siguen entendiendo que el mundo necesita fronteras y que, en ausencia de una política soberana de admisión de extranjeros, «no podrían existir *comunidades de carácter* históricamente estables, asociaciones continuas de hombres y mujeres especialmente comprometidos los unos con los otros y con un sentido específico de su vida en común», ese antirracismo les da la respuesta tajante que leí en una reseña sobre mi libro *La identidad desdichada*: «Después de Hitler, ya no podemos pensar en una pertenencia que no sea mohosa, un *nosotros* sin exclusión de un *ellos*, una patria carnal sin osario universal». Y toma todas las precauciones necesarias para evitar el enmohecimiento: cuando los chinos y los vietnamitas de París se manifiestan para protestar contra la violencia que los golpea, la buena prensa elige silenciar el origen étnico de los autores de esa violencia. El racismo solo tiene un rostro, y ese rostro es blanco. Estamos de lleno en el cuento de Andersen: se es racista hoy en día cuando se cree lo que se ve y se dice que el rey está desnudo. No hay nada más angustioso que esa deriva ideológica de la defensa e ilustración de la igual dignidad de las personas. ¿Quién habría podido pensar, al día siguiente de la caída del Reich hitleriano, que el empeño por la verdad, el sentimiento nacional y la defensa de la civilización europea se toparán un día en su camino frente a frente con un antirracismo con testuz de toro? ¿Quién habría sospechado que el tribunal correccional de París, ante la demanda presentada contra una canción titulada «Fóllate a Francia», liberaría a los acusados argumentando que la noción de francés de pura cepa «no cubre ninguna realidad legal, histórica o sociológica» y que los «franceses blancos

llamados de pura cepa» no constituyen «un grupo de personas» en el sentido previsto por la ley de 1881 sobre la libertad de prensa?

Y vuelvo ahora a la frase recurrente de nuestro diálogo: «Prefiero equivocarme con Sartre que tener razón con Aron». Releyendo *La crisis de la cultura* de Hannah Arendt he descubierto que precisamente esa frase tenía un antecedente lejano. Contra el viejo adagio «Soy amigo de Sócrates, soy amigo de Platón, pero soy más amigo de la verdad», Cicerón escribió en las *Tusculanas*: «Prefiero, por Hércules, errar con Platón [...] que estar en lo cierto con estos [sus adversarios]». Son las mismas palabras, pero es un mundo muy diferente. Cicerón defendía con brío su inclinación por un pensador grandioso, incluso en lo que decía de erróneo o de cuestionable. Para él, como escribe Hannah Arendt, una persona culta debía ser «alguien que sabe elegir su compañía entre los hombres, las cosas, los pensamientos tanto en el presente como en el pasado». Y para esa elección, la verdad no era el único criterio. Determinada idea de la política y de la historia separó la humanidad moderna de Cicerón, precisamente cuando esta reinventaba su fórmula. La cultura ya no tiene voz ni voto. La preferencia ya no es cuestión de *gusto*, sino un asunto de *corazón*. Como Sartre había tomado partido por los oprimidos, como se había unido a la causa de la humanidad esclavizada, como su corazón latía por los proletarios que claman justicia, una parte de la izquierda prefirió equivocarse con él en lugar de asociarse con la burguesía triunfante en la denuncia del horror totalitario. Bajo la égida del monstruo misericordioso en que se ha convertido el antirracismo, ese extravío sigue causando estragos. Y lo que nos oculta no es la siniestra realidad de un régimen lejano, es el trance mismo por el que estamos pasando.

No titubeo, Élisabeth, estoy perplejo. Porque sigo sin poder creerme que vivo en el país de la mentira desconcertante. Por eso intento permanentemente, por mucho que me cueste, mantenerme lúcido. Pero lo que tengo de arendtiano y quizá de ciceroniano es que prefiero pelearme contigo antes que tener razón con *Valeurs actuelles*.

Alain

Querido Alain:

Un buen número de mis compañeros enseñantes y yo misma hemos alimentado a los alumnos y a los estudiantes con ese pensamiento marxiano según el cual, habiendo interpretado el mundo los filósofos tan diversamente, lo que importaba ya era transformarlo. Pero, desde 1968, unos cuantos de nosotros han empezado a percibir las señales emanadas de los filósofos que veían en la realidad de esa transformación prometeica y social un proceso desconectado de nuestras iniciativas o la manifestación de una subjetividad soberana que ponía todas las cosas *en situación de disponibilidad*. Algunos pedían que dejáramos de *acompañar* el cambio, de hacer creer que el desarrollo es el progreso y el progreso el camino de la liberación; otros, que nos ejercitáramos en el desasimiento. Creo que puedo decir que entendiste demasiado bien la lección: detestación del movimiento perpetuo, obsesión por los mundos que mueren, tormento identitario, vigilancia frente a lo que te parece que son límites infranqueables. A menudo hemos hablado sin ningún tipo de trabas de la desmesura, de la finitud, y tu preocupación me parece admirablemente asistida por la lección que encontramos en una página del *Filebo* de Platón, cuando Sócrates salva a su manera el espíritu de la tragedia. «[...] la propia diosa, al ver la desmesura y la total perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno ni de los placeres ni del hartazgo, impuso la ley y el orden que tienen límite. Tú los juzgas aniquiladores; yo, en cambio, afirmo que son salvadores».

Por muy impresionante que sea la sabiduría de esa alarma, el concepto de finitud me inspira desconfianza y no la aborda sino con extrema prudencia, porque el *pathos* que la mayoría de las veces la acompaña oscurece las metafísicas existencialistas que, so pretexto de recurrir a la experiencia de lo vivido, me parecen mucho menos sobrias que las filosofías esencialistas, como las de Platón, de Descartes, de Husserl, que pretendes desechar.

Cuando se habla de la finitud y cuando de esa toma de conciencia se hace una norma que prohíbe el derecho a la esperanza prometeica, las más de las veces no se recurre solo a la responsabilidad, se alardea de humildad, se goza de limitación, se recusa sin reservas el dominio, la posesión y la explotación, se les da crédito a las religiones contra los saberes, se somete uno a una modestia impuesta por la trascendencia o a un naturalismo dictado por la Revelación, se pone la ley por encima de los derechos, se cuestiona *a priori* la idea de progreso y a menudo se resigna uno con mediocridad cuando lo que se pretende es acceder a la nobleza del consentimiento.

No olvido, sin embargo, que la toma de conciencia de la contingencia y de la brevedad de nuestras vidas sigue siendo una prueba necesaria para la tentativa de minar la ilusión de la subjetividad soberana: una lección que Heidegger, Adorno, Horkheimer, Levinas y Lyotard comprendieron y transmitieron inolvidablemente. La finitud está en connivencia con lo que los filósofos del siglo xx han denominado la facticidad, a saber, que todo viene dado sin razón, que nuestra existencia humana es injustificable, y con este escándalo mayor: que subjetividades conscientes de sí están condenadas a desaparecer. La contingencia del nacimiento y la ineluctabilidad de la muerte, ¡perdón por el truismo!, provocan el desasosiego de descubrir que están limitadas por dos nada. Lo más difícil de admitir, no obstante, para esos amantes del sentido y del destino que espontáneamente somos todos, lo más indignante no tiene que ver quizá tanto con la ontología como con la epigénesis, ese devenir de las especies y de los individuos que, lejos de desarrollar lo preexistente, produce lo nuevo. Esa epigénesis, redescubierta por Darwin y que constituye desde entonces la teoría sintética de la evolución, es lo que ha infligido a la melancólica metafísica humanista de la finitud su herida más humillante. La evolución demuestra, en efecto, que no hay ninguna excepción humana, que todo lo que ha sucedido y sucederá en el devenir del universo y de la tierra, de lo que llamamos naturaleza, es un desarrollo contingente, aleatorio, una secuencia de emergencias desprovista de dirección, una historia a lo Shakespeare, «contada por un idiota y que no tiene ningún sentido».

Sin embargo, por debajo de esa constatación de un proceso del que nosotros formamos parte, pero en el que no contribuimos más que

ilusoriamente, cuando pretendemos precisamente construir nuevos mundos y otra humanidad, persiste una experiencia, la de *lo dado*; y, sobre esa resistencia, hemos estado a menudo de acuerdo. Evidentemente, hay que purgar la palabra *lo dado* de su sentido teológico, evacuar, por lo tanto, el tema de la creación, y evitar asimismo caer en un naturalismo o un «fatalismo de los hechos» obtuso que impediría que cambiáramos nada de lo que algunos tienen interés en presentar como un estado de cosas ineludible. Así es que sí, para todos nosotros, sin duda alguna, hay *ser*, para todos nosotros el mundo nos es dado. Sigue siendo cierto que ese don del ser, del mundo y de la vida adviene diferentemente y, sobre todo, desigualmente a los hombres y a las mujeres, a los ricos y a los pobres, a los poderosos y a los dominados. Esa disparidad también es algo *dado*. ¿Habría que, con el pretexto de finitud, dejarlo inalterado?

Cuando, en textos admirables sobre la gratitud, Arendt pide que no olvidemos *dar las gracias*, me digo que, por muy trágica que haya podido ser su vida de rescatada del exterminio y de exiliada, sigue siendo una judía alemana de cuna burguesa, una heredera, una universitaria. Respetando todas las distancias, siendo yo también una heredera, esos textos sobre la gratitud me llegan a lo más hondo y por eso insisto en volver a recordar esa resistencia —cada vez más débil— de lo dado a nuestras construcciones e incluso en estar atenta a ese reconocimiento frente a lo que sigue rechazándose aún, y no sabemos por cuánto tiempo, a la transformación, a la manipulación, incluso a la sustitución. Pero, frente a un proceso tecnocientífico y societario que su desarrollo sin medida hace irreversible, implacable, casi totalitario, ¿qué instancia podría encontrar, te pregunto, autoridad suficiente para prohibir que se franquearan ciertos límites? No me reproches que vuelva a Rousseau y a la esperanza que la sociedad de los amantes del siglo XVIII no puede sacrificar del todo: «¿Quién se atrevería a asignar límites exactos a la naturaleza —escribe— y a decir: “Hasta aquí es hasta donde el hombre puede llegar, no más allá”?». Cabe, sin embargo, preguntarse sobre la extensión que puede concedérsele a lo dado, a lo *recibido*. Designa indudablemente, en primera instancia, la diferencia de sexos, sobre la que podremos pelearnos a gusto en un segundo momento de nuestro intercambio de pareceres sobre la finitud. Pero, vuelvo a preguntarte:

¿qué infranqueable frontera tendría imperiosamente que suspender nuestro poder de cambiar las reglas de la vida en sociedad, incluso —¿por qué no?— las estructuras elementales del parentesco, y quién tendría autoridad para trazar esa línea? De modo que sobre lo que nos peleamos cuando abordamos las mutaciones y los avances de la tecnociencia es efectivamente sobre la desmesura. Y te sugeriría, si es que estás de acuerdo, que entráramos en nuestras variaciones sobre la finitud hablando de la relación entre la historia y las leyes.

Chocamos tú y yo cuando abordamos la declaración de Rabaut Saint-Étienne en sus *Consideraciones sobre los intereses del tercer estado*: «La antigüedad de una ley no prueba nada, salvo que es antigua. Nos apoyamos en la historia, pero la historia no es nuestro código. Debemos recelar de la manía de demostrar lo que debe hacerse por lo que se ha hecho, porque es precisamente de lo que se ha hecho de lo que nos quejamos». Tú piensas, con Burke y contra la Convención, que es la historia y, ya que estamos, el derecho consuetudinario lo que constituye nuestro código. Y yo pienso, sin embargo, que la proclamación solemne de los derechos y lo que de ellos se ha desprendido confirieron poder de ruptura y de vuelta a empezar a la Revolución francesa, poniendo el acento sobre la injusticia insoportablemente legal y legítima del mundo según iba antes del 4 de agosto de 1789, y sobre la obligación de inventar nuevas reglas, de instituir nuevas leyes. Ahora, si esa declaración de Rabaut Saint-Étienne me obsesiona tan profundamente que me lleva a acercarme, aunque con cierta desconfianza, a tu manera de evaluar esa secuencia de acontecimientos que hicieron época, la Revolución francesa, es que no puedo renunciar a apropiarme de los dos miembros de la alternativa y pensar que la historia contribuye *también* a establecer nuestro código, en la medida en que lienzos persistentes del pasado nos atan y, al mismo tiempo, nos comprometen, nos endeudan, nos colman con sus riquezas, nos acusan, dicho de otro modo, que no podríamos empezar desde cero.

No puedo creer, Alain, que manejes a Edmund Burke contra los decretos de la Convención nacional, algunos de los cuales fueron criminales —estoy pensando en la represión de los vandeanos—, pero la mayoría dieron forma a la nación y moldearon la civilización francesa, a la vez que inspiraban tantos otros intentos de emancipación. Su libro *Reflexiones sobre la Revolución en*

Francia es, debo reconocerlo, de una rara seducción, y comprendo que llamara la atención de Hannah Arendt. Al ser la promoción revolucionaria de los derechos del hombre una abstracción, más vale —decía el autor— atenerse a la herencia inalienable de los derechos que cada uno transmite a sus hijos a igual título que la propia vida. Se expone así de un modo formidable cierto apego a la finitud, al peso del pasado y, claro está, al patrimonio.

Así es que voy a hacerte una pregunta sobre la Revolución francesa, que te parecerá seguramente antañona porque carece de objeto con respecto al «fin de los grandes relatos», cuya amarga y salutífera lección recibí de Jean-François Lyotard. Me arriesgo pasándome o no llegando a las disputas de los historiadores en cuanto a la datación de su comienzo y de su final, en cuanto a la eventual traición de 1789 por 1793, en cuanto a una posible analogía con 1917. ¿Cuál es el papel de esa narración que el relato nacional ha dado por refundadora en tu relación sombría con la nación, la República, la escuela? ¿No te desviaría tu apego a la finitud hasta el punto de preferir a Burke antes que a Michelet?

Élisabeth

Querida Élisabeth:

Según pone de relieve Éric Weil, «desde que los filósofos griegos y los profetas judíos preguntaron qué es la justicia y no lo que se desprendía de los usos de su tiempo, nuestra tradición ya no ha sido capaz y nunca volverá a serlo, si debe mantenerse en su verdadero valor y no en su fuerza material, de decir con tranquilidad de conciencia: “Esto es bueno porque así es como lo hacemos nosotros”; siempre ha dicho y no dejará de decirlo: “¿Dónde está el Bien, que podamos servirlo?”».

Al proclamar, con Rabaut Saint-Étienne: «Nuestra historia no es nuestro código», los actores de la Revolución francesa se inscribieron, en el preciso instante en que decidían romper con un orden secular, en la tradición de la antitradición. Distinguieron el Bien de lo Ancestral, llevaron la costumbre ante el tribunal de la Razón y de esa audacia nació la Declaración de los Derechos del Hombre. Pero de la audacia a la presunción hay un paso que Rabaut Saint-Étienne se apresura a dar cuando afirma: «Todos los establecimientos en Francia coronan la desgracia del pueblo. Para hacerlo feliz, hay que renovarlo, cambiar sus ideas, cambiar sus leyes, cambiar sus costumbres, cambiar a los hombres, cambiar las cosas, cambiar las palabras. Destruirlo todo; sí, destruirlo todo puesto que hay que recrearlo todo».

Con esas palabras y los actos a que dan lugar, Rabaut Saint-Étienne va más allá de lo que implica la fórmula: «La historia no es nuestro código». Dice a partir de ahí: la historia es nuestra enemiga, y saca todas las consecuencias. La Revolución vira hacia la liquidación del mundo antiguo. Ya no se trata solo de recusar la autoridad del pasado, sino de perseguirla, de borrar sus huellas, de hacerla desaparecer. «¡Muerte a los muertos y a todos sus representantes!», tal es el grito de corazón y de guerra de los revolucionarios cuando no se contentan con promulgar los Derechos del Hombre, sino que trabajan en su engendramiento. Es la estrepitosa irrupción

del *aún no* en la historia: el hombre aún no es, llegará a su destino, *será* cuando, erradicando toda supervivencia, barriendo todo prejuicio, superando toda contradicción, finiquitando toda alteridad, abraza la visión divina de una razón sin límite.

Lo que me parece filosófica y políticamente indispensable, frente a esa presunción devastadora aunque no sea sangrante, es la reconciliación de la razón y de la finitud. La inconclusión es nuestro lote, la imperfección forma parte de nuestra condición. Nunca habremos terminado de explorar el sentido del ser y los muertos pueden ayudarnos. No estamos hechos para vivir bajo su yugo, pero deben tener voz y voto. Porque, así nos lo recuerda Hans Jonas, «el hombre auténtico está ahí desde siempre, con sus altibajos, su grandeza y su miseria, su felicidad y sus angustias, su justificación y su culpabilidad; en resumen, con toda su ambivalencia, que es inseparable de él». Y Jonas añade, para uso de quienes persisten en querer culminar en el futuro una humanidad verdadera: «Tendremos que resignarnos ante el hecho de que habremos de aprender del pasado lo que es el hombre». Ese aprendizaje lo efectuamos a través de la cultura, es decir, más exactamente, yendo a ver entre los muertos qué es de nosotros y del mundo. Y ¿qué es una nación sino, como dice Burke en respuesta al sueño de un pueblo nuevo, «una asociación no solo entre los vivos y los muertos, sino entre los vivos y los muertos y todos cuantos van a nacer»? Burke en esto se aproxima a Michelet y al rechazo del *pathos* de la ruptura del que da testimonio su concepto de la historia de Francia como una ciudad común entre los vivos y los muertos.

Te tranquilizo: por mucho que me admire (como a ti, por otra parte) ante *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, por muy extraordinariamente pertinentes y premonitorias que me parezcan esas cartas escritas en 1790, las objeciones de la sabiduría práctica a la implacable confianza en sí de la crítica radical, opto por Michelet frente a Burke, porque nunca leo sin emoción su relato de la fiesta de la Federación y ese acontecimiento cuenta mucho en mi apego a la nación, a la República y a la escuela que en otros tiempos transmitía el conocimiento. Pero me quedo con que, más allá de su oposición, Burke y Michelet eran ambos bastante conscientes de la finitud como para no reducir el pasado a un repelente o a una prefiguración y para ponerse, sin arrogancia, a la escucha de quienes ya no están.

Alain

Querido Alain:

Gracias, en primer lugar, por darme algo de crédito asociándome a tu apego a los profetas judíos y a los filósofos griegos, a su voluntad de justicia y de verdad, a ese universalismo que nunca pongo en tela de juicio sin temor. Es que, leyendo la continuación de tu carta, me pregunto una vez más a quién te estás dirigiendo. Te sublevas, haces contra las pretensiones de volver a empezar una declaración solemne de conservadurismo, olvidando que antes de ti y sin ti, aunque de ahora en adelante contigo, pero de otra manera, les guardo respeto a ciertas tradiciones, y que, dejando a un lado a Descartes, profeso una profunda detestación de la idea de tabla rasa o hacia la de cera virgen.

Pero, antes de meternos en un debate sobre el fondo, debo decirte que noto, en la insistencia con que asimilas nuestra herencia a un don de los muertos, algo un poco mórbido. Podemos emocionarnos con la insistencia de Michelet sobre la piedad hacia quienes nos han precedido, pero sabes perfectamente que es en el inmenso pueblo anónimo de los olvidados y no en los grandes hombres en quienes, como historiador, piensa cuando camina por el cementerio del Père-Lachaise. Mi experiencia de la literatura, de la música y de la pintura no se vive en ese modo de duelo, sino en el de una deuda hacia el momento presente y la trascendencia de las obras. Tiendo incluso a olvidar que sus autores ya no están y de ahí, a veces, a no tener suficientemente en cuenta el contexto histórico de los surgimientos.

Por otra parte, me parece poco hábil presentar de ese modo fúnebre a nuestros adversarios —los partidarios del movimiento a cualquier precio— las obras sobre las que pensamos que nadie puede dispensarse de haber conocido. El propio Marx, es cierto, reconocía, para burlarse de ello, el poder de los muertos cuando escribía en *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre albedrío,

bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje [...]. Ese texto sorprendente no invita solamente a burlarse de la anticuomanía que enarbolan los revolucionarios, permite analizar en toda su ambigüedad la relación del pasado histórico con el presente político y merece la pena confrontarlo a lo que dice Rabaut Saint-Étienne, porque da que pensar sobre esa reverencia, incluso esa imitación de los predecesores que impide meditar sobre la manera como el pasado, a través de los acontecimientos y las obras, estructura y vivifica el presente. Acaso la facilidad que nos permitimos, que consiste en hablar de los «grandes libros» y de los «grandes hombres», permita al menos evitar esa piedad que pone indelicadamente los puntos sobre las íes tratando de *muertos* a los muertos que han producido obras, en lugar de hacer que sus fuerzas vivas interactúen con nuestros cuestionamientos y nuestras expectativas actuales.

Rabaut Saint-Étienne había sido pastor, ¡y Dios sabe que un protestante entiende de rupturas y continuidades! Pero su declaración en la Asamblea Constituyente, tan impactante, sobre la que barruntaba yo, al asumirla y recusarla a un tiempo, que nos permitiría enfrentarnos mejor, pierde todo poder de dar lugar a un comienzo de diálogo a partir del momento en que te pones a citar extensamente los argumentos excesivos, inaceptables que la enmarcan: lo que haces es dar un golpe bajo a nuestra voluntad de debate. Sin embargo, voy a tomarte la palabra y a recordarte que no fue sin violencia verbal como, en 1794, los miembros de la Convención decretaron que el francés sería la lengua obligatoria en todos los documentos públicos y estableció instructores de lengua francesa. Barère, orador elocuente de la Convención y miembro del Comité de Salud Pública, pronunciando palabras llenas de desprecio y de arrogancia contra las poblaciones bajobretanas, alsacianas y vascas, exigía que se erradicaran esos idiomas a los que

calificaba de *patois*, de dialectos rurales y de jergas. Sé que toco un punto sensible al evocar el gesto brutal que sacrificaba los dulces hábitos natales a la fundación de la escuela. Pero me concederás que los convencionales necesitaban por encima de todo acompañar con decretos que no eran simples reformas, sino iniciativas propiamente revolucionarias, con un énfasis de ruptura susceptible de obtener el voto de los diputados a favor de transformaciones radicales y duraderas que a nadie se le habían ocurrido con anterioridad y que constituían el suelo de una democracia republicana.

Reclamas la reconciliación de la razón y de la finitud. Pero, aunque nos refiramos a la ontología de Heidegger, como haces tú, o al análisis retrospectivo, materialista, pesimista de Adorno y de Horkheimer, como es mi caso, sabemos que es ya demasiado tarde para evocar un ideal de sabiduría y de prudencia. La razón tiene «siempre movimiento para llegar más lejos», decía orgullosamente un filósofo del siglo xvii: para llegar demasiado lejos, rectificamos nosotros con grandes temores. En el fondo, lo que tú recusas es el ser abstracto y lleno de promesas que Feuerbach y el joven Marx, diferenciándolo del hombre individual, limitado por todas partes, llamaron el *hombre genérico*, el «aún no», como dices tú con desconfianza, el que, transformando el mundo y a sí mismo por medio del trabajo, mantiene una relación con su propio *género*, la humanidad. ¿No conduce tu rechazo a negar con demasiada ligereza el carácter civilizador, emancipador, antropogénico del trabajo? Y, con tu rechazo radical del enfoque constructivista según el que nada escapa a lo político, ¿no arriesgas reconducir, bajo la apariencia de finitud y de aceptación de lo dado, algo como una creencia en la existencia de una naturaleza inmutable?

Acepto que esos conceptos hegelianos y marxistas son ya menos operantes —y he contribuido a deconstruirlos recusando la oposición «humanista» del hombre y del animal—, sé asimismo que los avances de la tecnociencia y los crímenes del siglo xx nos obligan a considerar la gravedad de un mal devenir de las Luces, exigiendo que meditemos en reciprocidad y que pensemos a veces a contracorriente. Pero lamento que parezcas dar solo por desastroso ese momento que ha podido bautizarse como «drama del humanismo ateo» y que constituyó un acontecimiento en el devenir de la «conciencia europea». La detestación del movimiento, unida a la prisa por concluir, te impide

reconocer la complejidad y la ambivalencia de la historia múltiple que está escribiéndose.

Élisabeth

Querida Élisabeth:

Has querido inscribirme, de eso hace dos cartas, en la estirpe a un tiempo gloriosa y comprometedora de quienes piensan, con Edmund Burke y los contrarrevolucionarios, que nuestra historia es nuestro código. Te respondí que te equivocabas y que estaba de acuerdo contigo en decir que la proclamación de los derechos le había conferido a la Revolución un poder de ruptura y de reconocimiento al poner el acento en la injusticia del mundo como iba antes de aquella extraordinaria Noche del 4 de Agosto cuando, por iniciativa de diputados de la nobleza, la Asamblea Constituyente tomó la decisión de abolir el régimen feudal. Pero como cito los argumentos totalitarios de Rabaut Saint-Étienne —«destruirlo todo para recrearlo todo»— que le dan marco a su conocida fórmula, me acusas de propinarle un golpe bajo a nuestro diálogo. Ahí ya, Élisabeth, me dejas de un aire. Como lectora de Michelet y de Victor Hugo que eres, sabes mejor que nadie que somos herederos de 1789 y de 1793, de la revolución de los Derechos del Hombre y del Terror, y podemos abstenernos menos aún de meditar en ese momento en que la voluntad de autonomía basculó hacia el fanatismo de la tabla rasa, a partir del momento en que eso mismo se ha repetido en época reciente y a escala infinitamente más mortífera. Lo que caracteriza al bolchevismo, escribió Vasili Grossman, es la fe fanática en la fuerza del bisturí: «El bisturí es el gran teórico, el líder filosófico del siglo xx». Y ¿qué era China para el presidente Mao sino, como escribió Simon Leys, una «página en blanco» que se abrió a su inspiración para que caligrafiera el «poema inaudito de su revolución»?

Me detengo a cavilar sobre todo eso, intento alimentar nuestro diálogo con esa reflexión y me planteo contigo la cuestión de saber si eso me convierte en un conservador. La postura es, a mi entender, absolutamente respetable. Aunque, pensándolo mejor, no la creo adaptada a la urgencia de nuestra

situación.

La palabra que me parece más exacta para designar lo que ocurre es, cuando precisamente ya nadie sueña con la Gran Noche, *erradicación*. La nación se cae a pedazos, el territorio está desfigurado por la industrialización acelerada del campo, la explosión de zonas de urbanizaciones, el surgimiento de hipermercados y centros comerciales en las entradas a las poblaciones (imagina el espanto y la pena de Bonnard, de René Char o de Nicolas de Staël si levantaran la cabeza y recorrieran hoy los caminos de la Provenza, los Alpes Marítimos y la Costa Azul); la fealdad no perdona nada, ni siquiera la lengua, la sintaxis se desmorona, el vocabulario se encanija, las reglas gramaticales más elementales no tienen quien las herede, y no hablo solo de los llamados «barrios sensibles»: los actores, salvo honrosas excepciones, una vez que bajan del escenario, dejan de hablar la lengua en la que interpretan sus papeles, hasta tal punto que cabe razonablemente preguntarse si esa lengua aún la comprenden; una ministra de Educación Nacional declara, sin que nadie se conmueva con la muy incorrecta formulación: «*Les parents ne comprennent juste rien à comment travailler à la maison*»¹; la escuela, al haber sacrificado la exigencia y la excelencia por luchar contra la desigualdad, no es ya más que un campo de ruinas; las obras de la cultura ceden el sitio a las producciones de la industria cultural; al silencio lo han expulsado de todas partes y Cioran tiene razón cuando dice que esa desaparición hay que contarla entre los indicios anunciadores del final...

De modo que ha pasado ya el tiempo en que las tradiciones de las generaciones muertas tenían la carga de una pesadilla en el cerebro de los vivos. Los vivos, deslastrados, ya no tienen que rendirle cuentas a nadie. Nosotros, termidorianos, hemos acabado con el Terror pero no con el bisturí. Por expresarlo con otra metáfora, el viejo mundo no se ha lanzado a perseguirnos como creíamos en 1968, nos abandona, se va, se aleja, y nosotros, en nuestra cinta de correr, no sabemos qué podemos hacer para dejar de dar zancadas.

Es inútil apelar al pensamiento contestatario. No nos resulta de ninguna ayuda. Nosotros hemos descubierto después de Foucault «la inmensa y proliferante criticabilidad de las cosas, de las instituciones, de las prácticas, de los discursos, esa especie de facilidad general de los suelos para

resquebrajarse, incluso y sobre todo los más familiares, los más sólidos y los más cercanos a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestros gestos diarios»: ese pensamiento no se opone a la desestabilización general, sino a todo cuanto lo entorpece. Acosa las permanencias, altera las genealogías, inquieta las identidades, toma sistemáticamente partido por la discontinuidad, en resumen, nos invita a deshacernos de lo que se deshace y solo estudia nuestra herencia para liberarnos de ella. La alternativa no está ya entre la crítica y la conservación, sino, por una parte, entre el proceso en curso y su sobrevaloración crítica y, por otra, entre la exigencia de *salvar* la lengua, la cultura, la escuela, los paisajes y lo que queda de la belleza del mundo. A esta exigencia le cuadra la palabra *ruptura*, en el sentido de interrupción y quizá incluso de *revolución* si admitimos, con Walter Benjamin, que esta no es ya la locomotora del progreso, sino la mano de la especie humana tirando de la alarma del tren de la historia lanzado por error en mala dirección.

Ese deseo, Élisabeth, es también el tuyo. No ves que se cumpla porque unas cuantas voces protestando no constituyen una mano ejecutora. Pero no te resignas, no más que yo, desde luego, al *statu quo*, es decir, en este caso, al movimiento que nos arrastra. Compartimos el mismo dolor y la misma inverosímil esperanza. Conque ¿por qué te empeñas en buscarme las pulgas?

Alain

¹. Aunque la incorrección no es directamente traducible, puede chocar como si a un ministro de Cultura de lengua española se le oyera decir que los padres no entienden *lo que viene siendo nada* sobre cómo trabajar en casa [*N. de los T.*].

Querido Alain:

Me preguntas por qué te busco las pulgas. Te recuerdo que nunca es por maldad por lo que se buscan pulgas en el cuerpo de alguien. Pero creo que nuestros desacuerdos son más graves de lo que tú percibes y constato al mismo tiempo que el hecho de acosarte me obliga a volver sobre cosas que he podido vivir, enseñar, escribir, y a preguntarme sobre la identidad que he construido. Y resulta que no es que vacile porque esté en contacto contigo, es que yo también ando buscándome las pulgas. Me pregunto sobre el hiato que se ha abierto entre el placer que me causa hablar contigo transgrediendo algunas evidencias políticamente correctas y mis reservas socialdemócratas sobre las que lo menos que puede decirse es que no encierran casi nada de sentido del humor y que les falta espíritu crítico por cuanto se trata de los Derechos del Hombre, de la igualdad efectiva y del racismo.

La admiración y la amistad que profesé a los autores mayores que yo, pero de quienes fui contemporánea —Foucault, Derrida, Lyotard, Levinas—, esos filósofos que practicaban una deconstrucción de la tradición propia del antropocentrismo de la doxa filosófica, me han llevado probablemente más lejos de donde yo quería llegar. Su magnífica retórica de escritor no podía dejar de traducirse, efectuarse, transmitirse a una inexorable sobrevaloración, y así fue como me vi transportada, y todavía lo estoy, hacia posiciones radicales que están más relacionadas con la seducción de sus escritos, que me tomé terriblemente en serio, que con decisiones políticas y sociales plenamente asumidas. Al leer el fragmento de Foucault que citas, me doy cuenta de que una increíble emoción aún se apodera de mí, como ocurrió cuando lo leí por primera vez. «La inmensa y proliferante criticabilidad de las cosas, de las instituciones, de las prácticas, de los discursos, esa especie de facilidad general de los suelos para resquebrajarse, incluso y sobre todo los más familiares, los más sólidos y los más cercanos a nosotros, a nuestro

cuerpo, a nuestros gestos diarios [...]», escribe. Y comentas tú: «Ese pensamiento no se opone a la desestabilización general, sino a todo cuanto lo entorpece. Acosa las permanencias, altera las genealogías, inquieta las identidades, toma sistemáticamente partido por la discontinuidad, en resumen, nos invita a deshacernos de lo que se deshace y solo estudia nuestra herencia para liberarnos de ella». La lectura que haces de esas líneas me lleva a darme cuenta de mi fragilidad: aunque a mí también me alarma la destrucción de la lengua y de la Tierra y no quiero desprenderme por entero ni de la herencia ni de las genealogías, he tomado partido por la discontinuidad y la dispersión. Con esa zona de sombra de mis contradicciones más iluminada, me siento más fuerte para abordar la cuestión del *género*, que es el punto sin duda alguna más destacado y más actual de esa «facilidad para resquebrajarse».

Un intercambio previo debería centrarse en la palabra poco habitual en francés con el sentido en que el angloamericano la emplea: género como traducción de *gender*. Quienes son hostiles a la idea del «género» hablan de la «teoría del género», quienes son favorables, de «estudios de género». Me uno a la segunda de las denominaciones. *Teoría*, en el ánimo de quienes se oponen, tiene algo de pseudocientífico, de casi lyssenkyano y de perfectamente ideológico. *Estudios de género*, en cambio, con su plural diseminador, me parece una manera a la vez firme y moderada de hacer que opere el concepto de género. Lo que suscita la controversia es la referencia al género en instituciones como el registro civil y la enseñanza, porque entonces es el Estado quien utiliza el concepto y lo institucionaliza con vistas a cambiar las relaciones sociales.

La tesis del género consiste en afirmar que la sexualización macho-hembra en el momento del nacimiento no basta para definir la identidad de un individuo, menos aún su destino social e histórico. Los casos de hermafroditismo han llevado a preguntarse sobre la ausencia de estatus para esas *personas*, sobre su derecho a reivindicar una neutralidad sexual y sobre la elaboración de un tercer género. El transexualismo —ahora ya, el transgenerismo— es, por lo tanto, para una persona, el hecho de identificarse, al menos en parte, con otro género que aquel que se le constató o se le atribuyó al nacer, y de adoptar a ese otro género su modo de vida. Esos

individuos, en lugar de ser considerados casos de excepción que no darían lugar alguno a la reflexión y a la decisión democrática, sino únicamente a la deploración y a la exclusión, invitan a conferirles un estatus a nuevas orientaciones sexuales, es decir, existenciales, y a sustituir un abanico de identificaciones posibles de partición binaria entre el masculino y el femenino.

De modo que reconozco y apruebo la influencia del género en los Abecedarios de la igualdad: en contra de los rumores oscurantistas que defienden los estereotipos sexuales y a pesar de algunos fracasados pedagógicos que comprometieron que se introdujera en las clases de primaria. Me parece legítimo, en efecto, reconocer que cada individuo tiene derecho a forjarse una existencia plena desde el punto de vista sexual y social. Como quiera que soy diderotiana, sé que la fuerza de la epigénesis, en lo que tiene de que inventa formas inéditas y que hoy permite criticar la fatalidad del *todo genético*, autoriza a afirmar que las instituciones y la educación llaman a que evolucionen las costumbres. Pero, al mismo tiempo, en esa redistribución según el género, y más, en esa multiplicación de posibilidades fundamentales de existencia, temo tener que reconocer el triunfo de una subjetividad que no deja que subsista nada de lo que nos ha precedido a cada uno de nosotros, la afirmación de una omnipotencia que no quiere acordarse de que yo no elegí nacer, que no soy la autora de mi principio. La cuestión de la finitud domina tu pensamiento, atormenta el mío.

Desgraciadamente, no puedo detenerme en esa inquietud que es común a ambos, porque se encuentra inmediatamente con la barrera de quienes se han lanzado a la guerra contra el matrimonio para todos con la tranquilidad, la alarmante certeza de que el reino de la *familia* les pertenece en propiedad y que, a contracorriente de lo que nos muestra la tradición literaria y pictórica, el deseo sexual no puede ser polimorfo, ni el deseo de hijo, universal. Esa hostilidad prueba, de hecho, un inmenso pánico ante la homosexualidad y un rechazo a que unas mujeres o unos hombres que vivan en pareja obtengan el derecho a engendrar o a adoptar hijos. La única limitación que yo, por mi parte, reivindico es el recurso a la gestación para otro, que me parece inaceptable por lo que implica de comercialización del cuerpo de las mujeres.

Que el feminismo, por otra parte, tenga interés en animar la reflexión

sobre el género y en tomar partido por el matrimonio homosexual, en tener en cuenta esas nuevas *condiciones* que ponen en cuestión lo supuestamente *dado* e intentan eliminar la jerarquización de los sexos, me parece que se basa en una evidencia. Yo también detesto las manifestaciones de estetismo que acompañan a la excitación sobre el *queer* y las provocaciones que se expresan en la fealdad frecuentemente obscena de los desfiles LGTB. Y es precisamente porque comprendo y defiendo la voluntad de orgullo de esas mujeres y de esos hombres por lo que sufro al verla promovida de un modo repulsivo. Ya ves que me dejo llevar cuando hablo como todo el mundo de *los hombres* y de *las mujeres*... Es que está claro que me dan horror los comportamientos liberticidas de los campus americanos y esa inflación de investigaciones y de enseñanzas sobre el *género* que, al amparo de la deconstrucción, destruyen a la vez las lenguas y las disciplinas tradicionales que estructuran nuestro saber. Que metieran en el índice obras del pasado me subleva tanto como a ti. En tu libro *Y si el amor durara* recoges esas palabras que Stendhal le atribuye al conde Mosca, en *La Cartuja de Parma*. Este murmura, delante del coche que se lleva a Fabrice y a la Sanseverina: «Si la palabra amor llega a pronunciarse entre ellos, estoy perdido». Una frase que siempre he tenido presente, porque es como la promesa de una elaboración de la verdadera vida por el lenguaje. Creo, como tú, en el poder de las palabras que nos transmiten los escritores y no puedo admitir que la educación por medio de la literatura, la construcción afectiva y política por medio de la lectura se vean sacrificadas a manos del avance del género y de la promoción de la homosexualidad. La única cuestión que me atormenta: ¿cómo romper desde la infancia las normas desigualitarias estructurantes y mantener al mismo tiempo la posibilidad de que les advenga a esos mismos niños una enseñanza de la tradición literaria que, no obstante, cuenta historias y elabora retratos de quienes se han dejado designar hasta hoy como hombres y como mujeres?

Me siento humillada por la sospecha contra la gramática que manifiesta la feminización ortográfica de las funciones cuando estas las ejercen mujeres, igual que lo estoy por determinadas exhibiciones relacionadas con la liberación de las costumbres. Pero intento reprimirme en mi obsesión por el buen gusto y, si la conquista de su orgullo por aquellos de nuestros

semejantes que se vieron ofendidos, dominados, perseguidos hace que sean inevitables algunos atentados contra la lengua o algunos retos contra las buenas maneras, lo acepto de buen grado. Porque no sabría unirle a tu defensa de una herencia específicamente francesa, definida por la galantería, es decir, por los modos de comportarse en público que tenían hombres eminentes de los siglos XVII y XVIII. Las conductas de cortesía, educación y civismo, aunque las hubieran sugerido mujeres, no tienen mucho que ver con el respeto debido a la igualdad, porque se refieren a costumbres de corte, a culturas de un pasado lejano que no ha lugar que prevalezca ni en la igualdad de la república ni en la igualdad de una democracia.

Ninguno de nuestros refinamientos de conducta conviene, por consiguiente, al estado actual de nuestra sociedad, en la medida en que hay que saber que hoy, en París, una mujer muere cada tres días a manos de su compañero. Por otra parte, si bien no soy insensible a los miramientos de los hombres, como todas las mujeres de mi generación y porque la edad que tengo me disuade de ver en ello ningún sexismo, no reconozco en modo alguno en esos miramientos la excelencia de un código de conducta. Tú recusas el feminismo debido a la mejora de la condición femenina occidental y tomando como pretexto el hecho de que siempre te has alineado impecablemente del lado de las mujeres que trabajan, que piensan, que escriben. Y vas a decirme: ¿qué más quieres? Pues bien, me gustaría que en lugar de retirarte al Aventino de la tradición galante intentaras reconocer la legitimidad que sigue siendo actual de determinado número de luchas feministas. En el fondo, sabes perfectamente —y sufres tanto como yo— que estamos inmersos en una espantosa mezcla de puritanismo americano y de pornografía publicitaria, que hace las veces de liberación.

Élisabeth

Querida Élisabeth:

Todo está construido, nada es natural, ninguna realidad humana escapa a la historia, ni siquiera la oposición del masculino y del femenino: tal es, en efecto, la tesis que subtiende los recientes y ya innumerables estudios de género. Esta tesis no pretende ser solo descriptiva. Traza un programa. Se trata de liberar de una vez por todas a los hombres y las mujeres de una oposición aparentemente clara, poniendo de manifiesto la diversidad de formas que esa oposición ha tomado. Ya los románticos habían reintroducido en la multiplicidad del devenir las maneras de ser y de hacer que se creían universales e intemporales. Pero, para ellos, histórico quería decir *respectable*. Para los adeptos del género, por el contrario, histórico significa arbitrario y, por lo tanto, *revocable*. Para estos últimos, el rechazo del determinismo biológico que implican los términos de sexo y de diferencia sexual termina con el gran combate por la libertad.

Los hombres nacen libres e iguales, dicen las declaraciones de los derechos. Salvo que *su libertad está hipotecada por su nacimiento*. Nacen hombre o mujer, y esa identidad les asigna un destino. Para que eso se detenga, se decide emborronar los códigos: a las niñas se las invita a descubrir las alegrías del rugby; a los niños, a no preferir sistemáticamente los balones en vez de las muñecas, y los transgéneros acceden al estatus de héroes de nuestro tiempo: cambiando de sexo para afirmar su género, ellos o ellas levantan definitivamente la hipoteca y reducen a nada la parte no elegida de la existencia. Ya no son excepciones, son ejemplos, pioneros, puros sujetos, la vanguardia de una humanidad en condiciones de anular lo dado por la experiencia de la voluntad.

Ese gran proyecto liberador me parece a la vez pavoroso y mentiroso. Poner a los alumnos, desde su más tierna edad, en guardia contra los «discursos normalizados» no es emanciparlos, es adoctrinarlos. La

espontaneidad se percibe como un condicionamiento y el ministerio de Reeducación Nacional opta por eliminarla mediante una inagotable propaganda. La historización de los gustos y de los instintos abre a la manipulación un campo de actuación ilimitado. ¡Y qué lamentable espectáculo, en la era de la mofa generalizada, el de niños y adolescentes, entre socarrones y burlones, a los que se invita a destapar los «estereotipos» en las obras culturales destinadas antaño a modelarles el alma! Trocando la admiración por la desmistificación no se desarrolla, como dicen por todas partes, su espíritu crítico, se los encierra, so pretexto de iluminarlos, en el círculo estrecho de un presente dogmático y apasionadamente prendado de sí mismo.

Durante un programa de televisión en el que participaba, el presentador nos preguntó a todos los invitados si teníamos en nosotros una parte femenina y cómo la describíamos. Me negué vehementemente a responder a la pregunta porque, para mí, la diferencia de sexos es el hecho mismo de la alteridad. Nadie puede pretender, mezclando las diferencias como si fueran ingredientes, representar a la humanidad él solo. «Dios los creó hombre y mujer». Ese «y» no se declina del mismo modo en todas las épocas y en todas las culturas, pero es irreducible. La diferencia, cierto es, sirvió durante mucho tiempo de pretexto para jerarquizar las relaciones entre los hombres y las mujeres y distribuir autoritariamente los papeles: ellas eran el motor de la casa, mientras que ellos recorrían y modelaban el mundo. Por muy nostálgico que yo pueda ser, por otra parte, doy gracias al cielo por vivir en la hora de la universalización democrática de la idea del semejante, porque le ha puesto fin a esa división y ha dado por caducada sin apelación posible la visión de la felicidad doméstica que aún proponía Kierkegaard: «Llamo a la puerta [...]. Ella conoce mi manera de llamar; entonces, ya en el vestíbulo, cuando oigo el bullicio de los niños al que ella mezcla su voz, cuando la veo venir al frente de la pequeña tropa, tan niña también ella que parece rivalizar en alegría con los pequeños, entonces siento que tengo un hogar». La primera persona del verbo no es el autor. Este, rompiendo los esponsales con Regina, había huido de la perspectiva de aquel agobiante idilio. Lo entiendo y de mi experiencia saco la conclusión de que la entrada de las mujeres en el mundo y su acceso a todas las profesiones son asimismo una suerte para el amor.

Pero ¿por qué hay que limpiar las democracias de todos los rituales anteriores a su advenimiento y tirar al cubo de la basura lo que queda en Francia de tradición galante? La galantería de los hombres y la elegancia de las mujeres es *el rechazo a sacrificar la feminidad en el altar de la igualdad*. El novelista americano Thornton Wilder escribía en 1972: «Uno de los aspectos más seductores de Francia es el respeto universal hacia las mujeres en todos los niveles de la sociedad. En su casa y en el restaurante, el francés sonríe a quien le sirve, la mira a los ojos cuando le da las gracias». Y cito en versión original la frase más hermosa: «There is an undertone of respectful flirtation between every man and woman in France – even when she’s ninety, even when she’s a prostitute». Para las neofeministas, la expresión *respectful flirtation* es un insulto, una afrenta, un escandaloso oxímoron. Empujan la dominación hasta los cumplidos y convierten la galantería en una subcategoría del sexismo. Llegan así a confundir violencia y civilización, y a militar con ardor por un mundo sin equívoco y sin gracia. De donde deduzco, ampliando a Chesterton, que después de las virtudes cristianas son los derechos del hombre los que están volviéndose locos. La libertad, concebida como un autoservicio, se vuelve contra la finitud, y la igualdad desenfrenada se lanza al asalto de todas las diferencias. Que somos libres, pero no soberanos, semejantes pero diferentes —eso es lo que la tesis sobre el género se empeña en desenseñarnos—.

Observas entre algunos críticos del género pánico ante la homosexualidad. Y les opones precisamente todo lo que nos muestra la tradición literaria y pictórica. Pero esa tradición no les interesa a los nuevos apóstoles de la emancipación. Tienen la vista puesta en el porvenir radiante donde, gracias a los progresos conjuntos de la técnica y de la democracia, los empleos del hombre y de la mujer, así como los del padre y de la madre, se habrán convertido en intercambiables, como si no hubiera nada más apremiante para la humanidad que entrar en la era de la reemplazabilidad general, y la reivindicación que quieren ver satisfecha sin dilación es la filiación para todos. Milan Kundera, entre otros, se sorprende: «¿Y los homosexuales? Tengo grandes amigos entre ellos. Su vida sexual nunca me interesó. Lo que admiraba en ellos era el modo como llevaban su existencia; no solo su libertad escapaba a todo control administrativo, sino que, sobre todo, los

protegía frente al peso de la familia, frente al alboroto de la progenitura. Pienso en André Gide, en sus palabras: “Familias, os odio”. En nuestros días, los homosexuales se manifiestan en las calles de París por su derecho a casarse: “¡Matrimonio para todos! ¡Matrimonio para todos!”. Pienso en Gide».

No comparto en modo alguno la aversión casi fóbica de Kundera contra la familia y no resumiré, desde luego, mis relaciones con mi hijo con las palabras «alboroto de la progenitura». Nunca diré, no obstante, que fuera de este nido no hay salvación. Hay otras formas de vida igual de gratificantes, igual de deseables. Me has ayudado a ser consciente de ello: se es a veces más abierto al mundo, a la cultura, a la amistad cuando no se tienen hijos. También me sorprende la ausencia de temor y de estremecimiento en la anunciada ruptura con lo que todas las humanidades anteriores consideraban como una invariante antropológica: el tríptico del padre, la madre y el hijo. Me choca el desprecio que abrumba a todos cuantos apelan a la prudencia. Y medito una y otra vez la misma paradoja: cuanto más se amplía el campo de los posibles, más vamos hacia la uniformización de los comportamientos.

Alain

Querido Alain:

Una observación, antes de contestarte, sobre la cita que haces de un autor inglés a propósito de la galantería francesa: incluso una mujer de noventa años, incluso una prostituta... Vanagloriarse de respetar de igual modo a la mujer con la que uno se acuesta venalmente y a la mujer de la que ya no tiene nada que esperar, este hecho de destacar dos categorías de parias pone de manifiesto una muy poco respetuosa reducción de las mujeres a su sexo. Entre tú y yo, Alain, es una barbaridad que des la impresión de hacer tuya esa perfecta zafiedad.

Te jactas de haberte negado a contestar a una pregunta sobre «tu parte femenina»... Para confundir tu rechazo antediluviano a preguntarte por la coexistencia de uno y otro sexo en el interior de cada uno de nosotros, te recordaré en primer lugar unas palabras de Freud. La ciencia —decía— «llama la atención de todos sobre el hecho de que unas partes del aparato genital masculino se encuentran en el cuerpo de la mujer, aunque atrofiadas, y viceversa. Y ve en esa incidencia el indicio de una doble sexualidad, de una bisexualidad». Y añadía: «Están ustedes invitados finalmente a familiarizarse con la idea de que las proporciones en las que masculino y femenino se mezclan en un individuo están sometidas a variaciones considerables». Lo que no indica evidentemente que negara la realidad biológica de la diferencia de sexos. Así es que, cuando me escribes que «la diferencia de sexos es el hecho mismo de la alteridad», me entran ganas de contestarte: si bastara con que un hombre se acostara con una mujer, y una mujer con un hombre, para que tuviera lugar la ontológica *experiencia del otro*, se sabría...

Evocas el neofeminismo, pero no se trata de eso, según yo lo veo, sino de comprender lo que dijo Simone de Beauvoir: «Una no nace mujer, se hace mujer». Al puntualizar que el «sexo» es el cuerpo vivido por el sujeto, denunció las manipulaciones socio-históricas que dan lugar a la desigualdad

entre los hombres y las mujeres. Cada uno de nosotros, y no solamente los hombres, es una historia, un sujeto que se construye o fracasa en su construcción pasando por pruebas y heridas. Según lo escribió tan desgarradoramente Althusser, aunque no pensara especialmente en el destino de las mujeres, una guerra desprovista de memoria y de memoriales se libra cada instante en cada uno de los hijos de la humanidad, los cuales, «proyectados, desviados, rechazados, y sálvese quien pueda, en la soledad y contra la muerte, deben recorrer la larga marcha forzada que, de larvas mamíferas, convierte a los hijos humanos en sujetos». Reconocer que siempre, ya y por todas partes, la historicidad está laborando es simplemente velar por lo trágico de la *condición* humana. Les reprochas a los defensores del género su rechazo del determinismo biológico. Pero ¿no es en eso en lo que consiste la singularidad de lo que se deja designar como *humanidad*, en ese rechazo a limitarse a la fatalidad biológica y, hoy, a ese todo genético al que hay científicos que pretenden reducirnos?

Los partidarios del género no aceptan que su identidad de nacimiento les asigne un destino, dices. Te responderán —y yo con ellos— que ese destino biológico está determinado, para ir empezando, por normas sociales, por los papeles conferidos a uno y otro sexo, por la consiguiente devaluación del femenino. Mi defensa del género y de la homoparentalidad, a pesar de mi preocupación ante la inflación de los derechos subjetivos, viene de la exigencia de conferir un reconocimiento social a aquellos que son o se sienten diferentes, de no abandonarlos a la marginación. Se trata de la legítima reivindicación de cada uno a la felicidad, al invento de nuevas formas de vida, a la paternidad sin filiación biológica, a la adopción, al reconocimiento institucional; se trata del derecho a ser *considerado* igual que los demás. Por otra parte, esa «invariante antropológica», esa disyunción del masculino y del femenino de la que eres partidario argumentando en tu defensa su tranquilizadora complementariedad, aparece inmediatamente jerarquizada, al mismo nivel que la distinción arriba y abajo, frío y caliente, húmedo y seco. Mientras crees que estás fundamentando la experiencia ética de la alteridad, lo que haces es adoptar una manera estructuralista, conservadora y pesimista de negar la posibilidad de modificar las relaciones sociales.

«Nada es natural», dices, para resumir polémicamente la posición del género. Te contestaré: en efecto, nada es natural en el sentido en que tú lo esperas. La propia «naturaleza» tiene una historia. Que algo sea dado, lo *creo*, pero, vuelvo a preguntártelo, ¿cómo denominar lo dado y quién va a trazar sus límites? ¿Nos contentaremos, en ese arrebatado tecnicista que me preocupa tanto como a ti, con remitirnos a la decisión democrática? Me parece, una vez más, que vas manifestando en cada carta un miedo mayor a contribuir en hacer la historia y también a tener que aprehenderte a ti mismo como una historia. Para los adeptos del género, dices, *histórico* quiere decir *arbitrario*. Pero *arbitrario* significa: producido por la sola voluntad del hombre, sin regla ni fundamento, mientras que *histórico* significa algo completamente diferente: *relativo*, es decir, lo contrario exacto de ese absoluto que tú evocas solemne o metafóricamente cuando citas: «Dios los creó hombre y mujer»...

¿Tu noción de naturaleza, primera, inviolable, trascendente tendría que ver, en última instancia, con una aquiescencia de la revelación judeocristiana? No sé si sabes que los rabinos Yeshaya Dalsace y Rivon Krieger se han desmarcado de la declaración del gran rabino Bernheim contra el matrimonio homosexual. Lo que viene a decir que el versículo «Dios los creó hombre y mujer», para esos rabinos *conservative*, que se sitúan entre el judaísmo ortodoxo y el judaísmo reformado, puede no tomarse al pie de la letra.

Me escribes que la tesis del género no es solo descriptiva, que traza un programa. Te lo concedí con prudencia en mi carta, diciéndote que era a ese nivel de su puesta en práctica donde se planteaban los problemas y que convenía debatirlos sin caricatura y sin arrebatos. La espontaneidad de chicas y chicos se percibe como un condicionamiento, dices. Pero lo más frecuente es que solo sea eso, ¡un condicionamiento! Y únicamente la escuela primaria, el colegio y el liceo pueden hacer que los alumnos se liberen de la reproducción de modelos impuestos a los niños por sus familias. De ahí la obligación de mantener la enseñanza laica francesa, sin el más mínimo «ajuste razonable». De modo que, insisto una vez más, no debemos reducir una discusión sobre el género a las decisiones pedagógicas de ministros a los que, con sus iniciativas impuestas en algunas clases de primaria, les ha faltado sutileza y precaución, cuando estaban entendiendo que cumplían con

la promesa republicana de hacer que la escuela favorezca una igualdad efectiva entre niños y niñas.

Los partidarios del género deciden emborronar los códigos, dices también. Pero yo reacciono como diderotiana cuando te oigo decir sobre los transgéneros que ya no son excepciones, sino ejemplos. No llegaré a convertirlos en unos héroes de nuestro tiempo, pero admiro la perspicaz generosidad de Diderot para quien ciegos, sordos y mudos, hijos naturales, madres solteras, hotentotes y otros sobrinos de Rameau eran fermentos de la sociedad. Y, siguiendo esa estela, ensancho el círculo de la consideración.

Al revés que Kundera cuando cita a Gide para ridiculizar mejor el «matrimonio para todos», presiento mucha «moral que se burla de la moral» en el feminismo y en determinados trabajos sobre el género. Padre y madre intercambiables, dices con repulsión. Pero ¡esa metáfora de las costumbres, esa ternura física de los hombres, esa autoridad de las mujeres es algo magnífico! ¿Por qué y hacia dónde quieres tú obstinadamente volver hacia atrás?

Élisabeth

Querida Élisabeth:

La galantería procede de una connivencia con el hecho de que las mujeres gustan y que es lícito e incluso recomendable rendirles homenaje. El novelista *americano* Thornton Wilder se maravilla al ver que en Francia ese protocolo no tiene ninguna excepción: se aplica a todas las mujeres, sea cual sea su rango, su edad o su estatus. Es verdad que, con noventa años, el sexo bello ha dejado de merecer ese nombre y las prostitutas nos excusan de cortejarlas. Pero la galantería no es literal. Es representación, es mímica, es *como si*. Recusa con suavidad el veredicto de lo verdadero. Atenúa con sus atenciones y sus artificios la dureza del ser. ¿Dónde está el mal? ¿Dónde está la indelicadeza? ¿Dónde, la zafiedad?

¿Hay que reservarles el *respectful flirtation* a las que «valen la pena» o suprimirlo sin más ni más en aras de un trato igual para todos los seres humanos? No me resuelvo ni a esa exclusión brutal ni a esa sosa indiscriminación. La galantería es ese *como si*, esa leve mentira, ese casi nada que le echa sal a la existencia y la civiliza. Por eso les tengo apego a sus últimos vestigios.

Y vuelvo ahora a la cuestión que nos ocupa: el género. Primera constatación: las mujeres no han necesitado esa tesis para conquistar una «habitación propia», para entrar en el mundo del trabajo, para participar en la vida política o para desprenderse de las vicisitudes de la fecundación. El género llegó *después de la batalla* y con otra agenda: no ya liberar a las mujeres de su sometimiento ancestral, sino terminar para cada una y para cada uno con el *aquí y ahora*. Cuando toda cultura reposaba hasta ahora en una interpretación de la naturaleza, la tesis del género pretende repudiar una y otra, tanto la cultura como la naturaleza, con el fin de que ninguna asignación de identidad, ninguna prescripción normativa impida a los individuos ser quienes quieran ser. En algunas universidades americanas, los estudiantes

tienen derecho a elegir «la marca de género» que quieren que se utilice cuando se dirige uno a ellos. ¿Caricatura? No, puesto que el fantasma del *autoengendramiento* está en la base de la tesis del género.

Soy muy sensible, Élisabeth, a eso que dices del derecho de cada uno a la felicidad, a la dignidad, a inventar nuevas formas de vida, al reconocimiento institucional, y permíteme que comparta contigo tu hermosa preocupación por ensanchar, siguiendo a Diderot, el «círculo de la consideración». Pero ¿hace falta para eso *desconsiderar* el viejo mundo, lanzar sobre nuestra herencia una mirada de a mí no me la pegas, arrojar todo el pasado de los hombres a las tinieblas de la tontería y al infierno de la dominación? No hace mucho aún leíamos a los clásicos porque teníamos la impresión de que nos leían. Esa confianza ya no tiene curso: los estudios de género nos incitan hoy a mirar despectivamente *Romeo y Julieta* o *Lucien Leuwen*, con una mezcla de condescendencia y de suspicacia. Y ¿qué queda de la institución, qué queda incluso del orden simbólico cuando las subjetividades no tienen delante ni uso social ni regla ni función, ningún conjunto de actos o ideas totalmente instituido, y cuando la idea es que existan solo por sí mismas y eclosionen sin trabas?

Contribuiría seguramente con más empuje a hacer historia, Élisabeth, si el resentimiento contra lo dado natural y cultural no tendiera a convertirse en el único motor de quienes la hacen. Y lo que me preocupa, pensándolo bien, no es que los padres y las madres sean a partir de ahora intercambiables, es que, en la sociedad postinstitucional que se pergeña, ya no haya ni padre ni madre, sino únicamente mamás y papás, las mamás bis.

Alain

Querido Alain:

Te agradezco que hayas entendido que, intentando conservar una herencia sin ahogar los murmullos a veces perturbadores de lo por venir, no pretendía desconsiderar el viejo mundo. Por otra parte, cuando escribí que quienes se lanzaron a una guerra contra el género cultivan la tranquila certeza de que el deseo de hijo no podía ser homosexual, lo que tenía en la cabeza era la furiosa deambulación familiarista de «la manifestación para todos», era a los implacables confiscadores de la pareja y de la paternidad, y no a quienes, como tú, intentan filosófica aunque, a mi entender, problemáticamente controlar la deriva hacia lo ilimitado.

Queda, no obstante, que si he insistido tanto en todo lo que se juega entre lo *dado* natural y lo *dado* cultural, la galantería y el feminismo, la dicotomía sexual y el género, es porque las decisiones fundamentales a este respecto enconan una cuestión que nos atormenta de diferente modo a ti y a mí: esa identidad que se expresa hoy de multitud de maneras y hoy en día por medio, sobre todo, de las reivindicaciones de las minorías. ¿Hay que decir por ello que la discriminación en lo que a las minorías sexuales se refiere conecta con la misma problemática que la que se ejerce con respecto a las minorías étnicas? Proust escribió páginas inolvidables y transgresoras en las que sugiere la proximidad de situación entre los homosexuales y los judíos. Pero eran otros tiempos, otras costumbres y otras culturas... ¿Quién tendría el tupé, en efecto, de negar hoy el hecho de que la mayoría de musulmanes de Francia, minoría religiosa, se han adherido a la condena del Matrimonio para todos y de los Abecedarios de la igualdad, y que muchos países musulmanes hostigan actualmente a los gais al mismo tiempo que relegan a las mujeres? En la izquierda de la izquierda, un militantismo llegado de Estados Unidos, que reduce todas las causas llamadas identitarias —empezando por la de las mujeres— a un único y mismo combate contra la dominación, desarrolla el

curso inexorable de sus proclamas y de sus acciones. Dejo aquí en suspenso la cuestión de saber si operar una identificación entre el sexismo y el racismo, por una parte, y la identidad sexual y la identidad religiosa, por otra, no está vinculado a un grave fallo político, y me atenderé en esta carta a comparar nuestras relaciones respectivas con la identidad nacional.

Tú te reafirmas con el mismo fervor judío y francés, y quienes te difaman lo hacen por la vehemencia con la que reivindicas una y otra filiación. Estamos muy lejos del debate del año 1970, cuando Romain Gary, compañero de la Liberación y judío orgulloso, reivindicaba su doble condición de francés y de judío y «metía en cintura» con firmeza a Alfred Fabre-Luce, antiguo petainista, que había imputado el antisemitismo renaciente en ese posicionamiento que él calificaba de duplicidad, mientras que su amigo Raymond Aron veía en ello una «doble fidelidad». Tú y yo diferenciamos claramente la doble pertenencia de la doble lealtad, consecuencia inevitable de la doble nacionalidad. Como no puedo renunciar a acordarme de que, a comienzos de la Segunda Guerra Mundial, se recluyó sistemáticamente a los provenientes de países enemigos, incluidos los antinazis y los judíos alemanes, me digo: ¡hará falta que el curso de la historia se haya tranquilizado para que la ley no exija que un extranjero nacionalizado francés renuncie a su nacionalidad de origen o que un francés que haya adquirido otra nacionalidad renuncie a la nacionalidad francesa!

Porque esa doble nacionalidad que parece natural en tiempos de paz se convierte en problemática cuando el país está en guerra o cuando su Gobierno decide que podría entrar en conflicto con tal o cual nación: y hablo lo mismo de Israel que de los países árabes.

Más allá del debate sobre la pérdida de la nacionalidad, y porque considero la concesión o la adquisición de la nacionalidad francesa una suerte para Francia y para los extranjeros nacionalizados, nunca podré expresar suficientemente el dolor que me causa descubrir que franco-tunecinos, franco-marroquíes —evoco países que he aprendido a amar— han sido los autores de atentados terroristas en el territorio nacional o existe el riesgo de que regresen de Siria como portadores de proyectos de asesinatos.

Tú no has adquirido la nacionalidad israelí, eso te diferencia de cierto número de judíos franceses que han renunciado a ser franceses judíos, y sin

embargo nunca has dejado de defender el derecho de Israel a existir dentro de fronteras seguras y reconocidas. Más aún, por muy crítico que hayas podido ser en lo que se refiere al expansionismo de los Gobiernos israelíes, nunca has renegado del sionismo, a saber, el derecho de los judíos, reconocido por las naciones en 1948, a crear un Estado nacional en territorio de Palestina. Acaso esa solidaridad te venga de algo que imagino como una ternura secreta hacia esos cuatro abuelos a los que nunca conociste porque fueron deportados y asesinados. Por otra parte, hay que recordar que has marcado claramente tus distancias con los deberes de memoria o de arrepentimiento, hasta el punto de cuestionar el papel que los supervivientes y sus descendientes han podido tener en el desamor de Francia para consigo misma.

Lo que acabo de formular sobre ti y que me aplico en cierto modo a mi persona lo has dicho tú mismo en múltiples ocasiones y lo has escrito en más de un libro. Pero entonces ¿qué es lo que ocurre?, ¿por qué ese odio antijudío referido a ti, cuando precisamente eres partidario de Paz Ahora y de J. Call, dos movimientos que luchan en Israel y en el mundo por el reconocimiento de un Estado palestino, contra la colonización, contra el deterioro de la entidad judía y sionista que esa colonización acarrea? Sobre ti, que en *El judío imaginario* confesabas que nunca habías padecido el antisemitismo, recae bruscamente el rechazo de un Estado judío en Palestina. En realidad, te obstinas en basarte en un análisis político cuando ya no existe, en opinión de la extrema izquierda, el más mínimo enfoque realista con respecto a esa nación, sino únicamente un rechazo radical.

Éric Conan, en una encuesta de una lucidez increíble publicada en *L'Express* en 2002, evocaba a Levinas al contar lo que le decía su padre cuando estaban en Transilvania: «Hijo mío, un país que no duda en dividirse en dos, en desaprobar a su ejército para lavar el honor herido de un oficialito judío, es un país al que tenemos que ir rápidamente». Ese recuerdo no puede dejar de emocionarnos profundamente, pero no es, creo yo, de algún recuerdo ancestral de haber tenido la esperanza de «vivir como Dios en Francia» de donde proviene tu apego original a nuestro país. Un apego de mismo rango que tu fidelidad a Israel y que pone de manifiesto sin ambigüedad una preocupación por velar sobre una identidad amenazada ora por una voluntad obstinada de no reconocimiento, ora por golpes que atentan contra nuestros

modos de vida y nuestras instituciones democráticas. Entiendes que es una exigencia no negociable seguir reconociéndote en estas dos pequeñas naciones que la casualidad de nuestros nacimientos ha confiado a nuestra vigilancia, no reducir las a sus impotencias actuales o a la injusticia de sus excesos de poder, sino abrazar calurosamente a ambas en la cronología de sus historias respectivas. No hay en eso nada de barresiano, puesto que, aunque sea tan poco errante como tú, un judío que ha recibido en herencia cuanto sabemos no puede, salvo cayendo en el ridículo, invocar la tierra y los muertos o el Gran Israel.

Vuelvo con nostalgia a ese «vivir como Dios en Francia». Desde una perspectiva que no me apresuraré en llamar *realidad* o verdad, sino, modesta y enérgicamente, *punto de vista modelado por la historia a la que me ha tocado pertenecer*, creo, como tú, que un cataclismo político está aproximándose, particularmente ruinoso para un Estado republicano que emancipó a los judíos y que estos contribuyeron a construir. Al fin y al cabo, Francia no está menos en deuda con los judíos, teniendo en cuenta el abominable pasado que vivieron bajo el régimen de Vichy, que con las poblaciones de las antiguas colonias. El hecho de que numerosos judíos tuvieran que abandonar su lugar de residencia para huir del antisemitismo que perdura en demasiadas familias de origen árabe musulmán y que recupera, al servicio de Palestina, los viejos clichés antijudíos de extrema derecha se me antoja un auténtico escándalo republicano. Y es otro escándalo que esos inmundos anacronismos no sean públicamente desautorizados por una parte de la izquierda y por toda la extrema izquierda, porque tal dimisión ha hecho sospechoso el combate por la laicidad que es nuestro único bastión contra las confrontaciones de razas, los conflictos de religión y la guerra de sexos.

Después de este doloroso paréntesis, vuelvo a mi preocupación pedagógica. Así como la historia judía en Palestina no podría silenciar determinadas masacres de civiles palestinos —Deir Yassin, por ejemplo—, el relato nacional francés que transmiten profesores de colegios y liceos no podría tener tan solo trazas de epopeya, como si hubiera en el devenir de Francia un progreso continuo de la civilización. Debe contar de igual modo la matanza de la San Bartolomé, las dragonadas, la esclavitud, las exacciones-expropiaciones-explotaciones que acompañaron a la colonización, el caso

Dreyfus, la colaboración de Vichy con los nazis, la guerra de Argelia, debe transmitir al mismo tiempo la admiración y la vergüenza, con el fin de llevar a todos los alumnos, con independencia de donde provengan, a una actitud de proximidad y de distancia. Tal podría ser hoy ese «relato formativo», ese aprendizaje de un pasado conflictivo y común sin el cual los franceses no podrían seguir existiendo juntos.

Desafortunadamente, la educación no se atreve ya a ser nacional, porque la República francesa de hoy siente vergüenza de esa idea de nación que estuvo en su origen. Nunca podrás conseguir que se comparta el amor misterioso, inquieto, orgulloso que experimentas por este país, ese apego del que la mayoría de los franceses que tienen menos de cuarenta años así como muchos de los descendientes de los inmigrados de países antiguamente colonizados no entienden nada. Pero lo que sí podríamos transmitir construyendo una enseñanza que no fuera ni apologética ni penitencial es la consideración de todos los alumnos para con la continuidad y las rupturas de nuestra historia. Eso permitiría, gracias al saber, una reconquista pacífica de esos adolescentes que no se consideran franceses, que no quieren oír hablar de la historia de este país en el que viven y del que son o llegarán a ser ciudadanos.

Frente a la «diversidad» que nos llega más visiblemente que antes, a menudo he esperado que diferenciaras con más claridad el mestizaje cultural del mestizaje étnico. Porque finalmente, Alain, esta con la que hablas a través de estos intercambios tiene la sangre mezclada y sabe bastante de las dificultades que encuentran los hijos de matrimonios mixtos, pero no podría, sin negarse a sí misma, aceptar la más mínima reticencia en lo que a las uniones entre seres de diferentes orígenes étnicos y religiosos se refiere. No se puede al mismo tiempo luchar contra la endogamia propia de los comunitarismos y rechazar los sincretismos culturales provenientes de los compañerismos exogámicos que se dan comúnmente ya en la Europa democrática. La palabra «mestizaje», insoportable si se emplea de un modo peyorativo, risible si se le da una connotación laudatoria y prescriptiva, me parece que la utilizas con frecuencia de una manera vaga e imprudente.

¿Qué es lo que entiendes, por cierto, por mestizaje cultural o por multiculturalismo? Hay momentos en que termino por preguntarme si un

auténtico cruce de culturas no se mantiene como privativo de los estamentos cultos y no es una quimera para el conjunto de la población que, a uno y otro lado, siente más bien la situación como un choque de culturas. Por lo que yo percibo de la realidad actual, ningún sincretismo tiene curso, sino tan solo la yuxtaposición de comunidades que viven replegadas sobre sí mismas a la vez que navegan mundialmente por internet. Por muy provincianos que nos imaginemos que somos, por muy apegados a la singularidad de nuestras «regiones» o de nuestros países de origen que nos afirmemos, pocos de nosotros escapan a la cultura deslocalizada, a la americanización, a la desafiliación y al exilio de la mundialización. Nos invitan a retozar en la diversidad, mientras el proceso de abstracción y de generalización sigue su curso.

Élisabeth

Querida Élisabeth:

Como tan exacta y amistosamente dices, me considero con el mismo fervor francés y judío. Pero tengo que puntualizar inmediatamente que esa dualidad es reciente en mí. Me he sentido judío antes de reconocirme a mí mismo como francés. Como hijo de supervivientes, para mí no era cuestión de desafiliarme silenciando mi judeidad. Teniendo en cuenta que tantos de los míos murieron *por el hecho de ser* judíos, no tenía yo derecho a desaparecer *como* judío para fundirme mejor en la masa o para disfrutar sin trabas de mi libertad de individuo. «La voz prescriptiva de Auschwitz» me ordenaba fidelidad a mis orígenes. Tenía un cuidado escrupuloso en que mi yo no quedara reducido a yo. Era judío, se lo decía a quien quisiera oírlo y, al mismo tiempo, no me quedaba más remedio que constatar que no lo era: porque no había sido educado en el estudio y la observancia y porque no quedaba en mí ninguna huella del mundo de la *Yiddishkeit* de donde provenía mi padre, mi afirmación no se basaba en nada sólido. Hablaba por hablar, no había ser en mi «soy». De modo que aguardaba con inconfesable impaciencia sufrir el antisemitismo para darle cuerpo a esa identidad fantasmal.

Después de haberse hecho esperar durante mucho tiempo, el mal me cayó finalmente encima. Pero no puedo decir que mi anhelo quedara satisfecho, porque nada sucede según lo previsto. El guion de la ofensa frustra los pronósticos. De lo que debo responder no es del hecho de ser judío, es del hecho de ya no serlo y de ubicarme, conservando un vínculo con Israel, en el lado de los verdugos. Preparaba una respuesta fulgurante al fascista que no dejaría algún día de llamarme «sucio judío», y con lo que me encuentro confrontado incansablemente es al «sucio no judío» del progresista envuelto en buena conciencia. Ejemplar es, a este respecto, el artículo de Edgard Morin, Danièle Sallenave y Sami Naïr publicado en *Le Monde* cuando la segunda intifada: «Los judíos de Israel, descendientes de las víctimas de un

apartheid llamado gueto, guetoizan a los palestinos. Los judíos que fueron humillados, despreciados, perseguidos, humillan, desprecian, persiguen a los palestinos. Los judíos que fueron víctimas de un orden despiadado imponen su orden despiadado a los palestinos. Los judíos que fueron víctimas de la inhumanidad muestran una terrible inhumanidad».

¿Cómo reaccionar ante ese odio tanto más horrible cuanto que no está deshonrado sino legitimado e incluso galvanizado por la memoria reinante del hitlerismo? Como hacemos tú y yo incansablemente, con nuestros pobres medios. Batiéndonos en dos frentes. Defendiendo el proyecto sionista contra las implantaciones judías en Cisjordania, que lo desnaturalizan, y contra la asimilación del sionismo a una forma de racismo, asimilación que Foucault estimaba ya «ignominiosa». Recordando con Ari Shavit, autor de *Mi tierra prometida*, que Israel es la única nación occidental que ocupa el territorio de otro pueblo y la única también que está amenazada en su propia existencia. Abriendo los ojos lo bastante como para ver «el perímetro interior del conflicto en el que un Goliat israelí se levanta por encima de un David palestino» y «el perímetro exterior en el que un Goliat árabe-islámico se levanta por encima de un David israelí».

Leyendo a Shavit me he enterado de que Golda Meir, cuando era primera ministra de Israel, le dio al complejo atómico de Dimona el nombre yidis de *Varenye*. Los *varenye* eran «esos tarros de fruta en conserva que los judíos de la Europa del Este guardaban en un armario para los períodos de turbulencia: si estallaba un pogromo, tenían de qué alimentar a su familia hasta que la cólera pasara. Cuando el ingeniero entraba en su despacho para tenerla oportunamente informada sobre el estado de la cuestión en Dimona, la primera ministra le preguntaba: “¿Nu? ¿Qué hay de nuevo en nuestros *varenye*?”». ¿En qué soy yo judío, a pesar de mi ignorancia sobre la tradición y mi modo de vida *goy*? Acaso en esto, en que esa historia me conmueve y se me saltan las lágrimas.

Durante mucho tiempo, en cualquier caso, la palabra de identidad quedó reservada por mi parte a la cuestión judía. Por lo demás, y en particular por el país donde nací, no razoné en primer lugar en los términos de la nación, sino en los de la guerra civil de los ricos contra los pobres, de los propietarios contra quienes no poseen nada, de los burgueses contra los proletarios. No

recuerdo haber oído declarar, en Mayo del 68, a Cohn-Bendit: «La bandera tricolor está hecha para rasgarla y hacer una bandera roja». Pero sé que, por aquel entonces, eso no me habría chocado, que habría hecho mías con gusto esas palabras, por lo mucho que estaba convencido de que la nación (exceptuando Israel) era una ficción y que su engañosa unidad solo servía para retrasar la lucha final.

A finales de los años 70, la disidencia antitotalitaria me reconcilió con la democracia. Pero seguía siendo francés sin prestarle ninguna atención y sin pensar nunca en dar las gracias. La idea de patria me dejaba frío. Francia solo era para mí un documento de identidad. A la luz del peligro fue finalmente como se me apareció según lo que era, a saber, una identidad más sustancial, a la postre, que mi obsesiva e inaprensible judeidad. Hizo falta que la nación empezara a descomponerse para que calibrara la deuda que yo tenía con su lengua, su literatura, su historia y la escuela que me otorgó todo ello como un don.

El predicado judío me persigue, el predicado francés me constituye: esa es la realidad de la que tardé en ser consciente. Y lo que despertó mi patriotismo no son solamente «los golpes que atentan contra nuestros modos de vida y nuestras instituciones», es el rechazo cada vez más extendido a asumirlos y a defenderlos. Los apóstoles omnipresentes de la diversidad y de la apertura al Otro no eligen enseñar el relato nacional transmitiendo, como tú pides, «al mismo tiempo la admiración y la vergüenza». Lo que quieren es pulverizar ese relato con el fin de ahorrarles a los franceses de fecha reciente la prueba humillante de la asimilación. La hospitalidad bien entendida implica, según ellos, que Francia no sea ya una nación sino una especie de posada en la que solo se encuentra lo que uno mismo aporta; dicho de otro modo, una sociedad definida exclusivamente por la multiplicidad actual de sus componentes. «Mohammed es un nombre francés», «el velo islámico es un atuendo francés», proclama Marwan Muhammad, el muy activo director del Colectivo contra la Islamofobia en Francia. Y el consejero de Estado Thierry Tuot, que dirigió al primer ministro el informe *La Gran Nación: por una sociedad inclusiva*, se hace eco proponiendo que se pase la página de la integración, que «lleva a poblaciones mal definidas por un recorrido incierto para unirse a no se sabe qué», y fustigando «la celebración angustiada del pasado ya

pasado de una Francia temblorosa y encurtida en tradiciones imaginarias». Ese desprecio no me resulta más revulsivo que la detestación de Israel, puesto que, según tú misma lo escribes mejor de como yo sería capaz de hacerlo, considero que es «una exigencia no negociable seguir reconociéndome en estas dos pequeñas naciones que la casualidad de nuestros nacimientos ha confiado a nuestra vigilancia». Resultado: para quienes hacen hoy profesión de antirracismo, soy *dos veces* culpable, *dos veces* criminal. Y no se cortan en decírmelo.

Cuando supe, a finales de 2015, que Alain Badiou iba a publicar un manifiesto destinado a los jóvenes con el título *La verdadera vida*, lo invité a mi programa *Répliques*. Me parecía evidente que aceptaría: ya había estado, teníamos en nuestro activo un libro de entrevistas: *L'Explication*, me gratificaba en sus dedicatorias con el glorioso título de «adversario número 1». De ahí el estupor que me causó la carta abierta con la que argumentaba su rechazo: «Con ocasión de las conversaciones, públicas y publicadas, que tuvimos no hace mucho, ya lo había puesto en guardia contra el progresivo deslizamiento de su posición y en particular de su crispación identitaria [...] hacia un discurso que se haría indiferenciable del discurso de la extrema derecha de siempre. Tal es evidentemente el paso que, a pesar de mis consejos razonados, ha dado usted con su libro *La identidad desdichada*, y el devenir central, en su pensamiento, del concepto propiamente neonazi de Estado étnico». Poco importa el número tatuado en el antebrazo de mi padre. Y me veo que me endilgan la cruz gamada porque no le doy a «francés» un significado exclusivamente administrativo. Y peor aún: Israel. Lo que me convierte definitivamente en una amistad nada recomendable, lo que me sitúa, sin esperanza alguna de vuelta atrás, fuera de la humanidad es mi apoyo a ese «Estado colonial», dado que, con esa elección funesta —dice Badiou— tomo «el vergonzoso relevo del antisemitismo racialista». Has leído bien: el sionismo no solo es una forma de racismo; para un filósofo como él, que se enorgullece de haber meditado sobre el siglo xx, es el avatar contemporáneo del mismísimo monstruo antisemita. Y Badiou no es el único. Unos meses después de su abominable diatriba, los manifestantes de «Nuit debout» me echaron como a unapestado de la plaza de la República, y Frédéric Lordon, uno de los principales inspiradores de aquella ágora nocturna, justificó mi

expulsión diciendo que yo era «uno de los portavoces más notorios de la violencia racista identitaria».

No te cuento estas pequeñas desventuras para suscitar tu compasión, sino porque, a través de mi persona, ponen de manifiesto la existencia de una nueva relación entre los judíos y Francia. El franco-judaísmo original convertía 1789 en una nueva huida de Egipto y celebraba la convergencia del ideal republicano con el mensaje bíblico. «La revolución —decía James Darmesteter— pone fin a la historia material del pueblo judío, abre una era nueva y extraña en la historia del pensamiento. Por primera vez, ese pensamiento está de acuerdo y no ya en lucha con la conciencia de la humanidad». En Francia —puntualiza— se construye una sociedad que el judaísmo siempre ha anhelado: «El lenguaje de Jerusalén es el lenguaje del mundo moderno». Un optimismo histórico que no sobrevivió a Auschwitz. Nada hay definitivo. Ya no podemos decir que vivimos en la era de los cumplimientos mesiánicos ni que Francia es la tierra elegida. Está formándose, por el contrario, otra intriga: en los barrios llamados «sensibles», a los judíos y a los «galos» es a quienes señalan como culpables de todos los males y, lejos de encontrar algo que objetar a esa doble vindicta, la izquierda batalladora le otorga un certificado de progresismo y de antirracismo. La identidad judía y la identidad francesa se encuentran así reunidas en el mismo barco. Ese barco, esa galera, es *nuestro* franco-judaísmo: no ya promesa exaltante sino desazón compartida, no ya comunidad de valores sino comunidad de destino. Y, con el corazón encogido, pienso en el héroe de *Sumisión*, la última novela de Michel Houellebecq. Su novia, Myriam, no pudiendo ya aguantar más, decide hacer su propia *aliyah*. Él la deja que se marche, suspirando: «Yo no tengo Israel».

Alain

Querido Alain:

Tu última carta me ha llegado al corazón, porque nos recuerda a ambos lo que fundamenta nuestra amistad. Entonces, ¿por qué discutimos sin parar? Creo que muchos de nuestros desacuerdos se encadenan a partir de la pregunta: ¿cómo conciliar el arrojo y la prudencia? Tú eres valiente, no cabe duda, pero deploro a menudo lo que llamaré provisionalmente tu *imprudencia*. Acaso piensas que me falta coherencia en los juicios que hago sobre tus escritos y tus intervenciones, puesto que, en algunos casos, te echo en cara que sostengas argumentos de ruptura mientras que, en otros, eso mismo es lo que admiro en ti. Pienso, por ejemplo, en el entusiasmo que manifesté después de uno de tus programas, en el que habías optado por hablar negativamente de la reacción del Gobierno israelí y, por lo tanto, del Consejo Representativo de las Instituciones Judías de Francia ante la abstención americana con ocasión de la resolución 2334, por la que se condenaba la colonización, resolución que se tomó en diciembre pasado en el Consejo de Seguridad de la ONU. Elogiaste el discurso de John Kerry, que describiste como profundamente preocupado por la actitud palestina y, al mismo tiempo, crítico por lo que tú mismo llamaste nihilismo de Netanyahu. Añadías que no hacía falta tomar ese veto como una prueba de hostilidad, sino como una ocasión que el Gobierno israelí debía aprovechar para cambiar de política.

No tuviste miedo al defender esa tesis en una radio judía y correr el riesgo de que te desaprobaran y dejaran de apreciarte muchos de los que te oían. Pero, fíjate, no creo que en esa ocasión fueras imprudente puesto que, aun poniendo en peligro tu imagen, defendías una posición dialécticamente construida, sin dejar de sentir tanto como antes, lo sé, ese amor por los suyos que Scholem le reprochaba a Hannah Arendt que desconociera totalmente.

Acaso no sea tanto la prudencia, virtud intelectual que permite plantarle

cara a la desmesura, lo que habría esperado de ti, porque esa prudencia ya demuestran las críticas que haces de la búsqueda contemporánea de lo ilimitado que no te falta en absoluto, incluso diré que se te sale por los poros. De modo que ¿cuál es la clase de prudencia de la que yo creo que careces? En el fondo, me doy cuenta de que no es la palabra adecuada. Aquí se trataría más bien de una falta de tacto. ¿Te has preguntado alguna vez cómo decir lo que para ti es una evidencia con el fin de que te entiendan mejor quienes no son incondicionales tuyos? Tú vas derecho al grano, hay en ti un rechazo implacable a sacrificar nada de nada de tu mensaje, sin que te importe herir susceptibilidades, de modo que o se tapa uno los oídos o, si no, se te insulta.

Hasta nueva orden, los riesgos que corres son los de un escritor o de un ensayista que publica en un Estado de derecho. Pero precisamente el contexto democrático en el que pones en marcha la experiencia de una guerra civil, el de la escritura y la palabra, debería llevarte a cuidar la oportunidad de tus escritos y de tus intervenciones, así como el modo de construir el discurso, incluso la puesta en escena, de tus tomas de postura. No es que te pida que ocultes tu rostro a la manera de los filósofos del siglo XVII, que podían, con toda razón, temer sufrir la suerte de Galileo, como Descartes y su *larvatus prodeo*, enmascarado avanza, o Spinoza y su *Caute*, ten cuidado. Y los sutiles análisis de Leo Strauss en *La persecución y el arte de escribir* tampoco son ya de temporada, por el momento al menos, aunque su conminación de «escribir entre líneas» me parece de una pertinencia válida en cualquier tiempo. Pero las amenazas que pesan contra quienes se alejan del biempensar de la izquierda y de sus sucursales en la prensa deberían ser, me parece a mí, denunciadas empezando desde cero.

Tu pasión por pensar lejos de la multitud y una confianza inquebrantable en tu propio juicio hacen que permitas que prosperen en tu esfera de influencia argumentos que parecen cercanos a los tuyos. Las divergencias fundamentales que constituyen la total diferencia entre tú y esos vecinos indeseables, tú no intentas ponerlas de relieve, parece como si, con una indiferencia llena de menosprecio, les dieras vía libre a esas alianzas que indefectiblemente te imputan a ti. Insisto una vez más: no intentas saber si lo que a ti te parece la verdad no se ve afectado por su coincidencia, en ocasiones, con discursos de extrema derecha, y nunca te detienes a

preguntarte: ¿con quién estoy diciendo lo que digo? Me parece que hay demasiado reto y cierta inconsciencia en tu manera de ir y venir a lo húsar por un espacio ideológico que se parece cada vez más a un campo de minas.

Me pregunto si no es imaginar al otro lo que te falta cuando, en tu felicidad, en tu orgullo de haberlo recibido casi todo de nuestros maestros y de nuestra historia, te niegas a heredar también los pecados mortales de la cristiandad, de Occidente, de Francia. Permíteme utilizar el sintagma *pecado mortal*, obsoleto ya incluso para los católicos. Si echo mano de él es que sigo marcada por las palabras del consiliario del liceo Janson de Sailly que, en 1954, nos citaba a Mauriac: «En Argelia, Francia está en estado de pecado mortal». No es que te reproche de verdad que estés eurocentrado, Alain, diría por el contrario que nunca lo estamos más caricaturescamente como cuando nos entregamos con complacencia a las fuerzas centrífugas para girarnos en todas direcciones a la vez, so pretexto de pluralismo y de multiculturalismo. Pero me cuesta comprender cómo no estás horrorizado ante la profunda ambigüedad de nuestro pasado nacional.

Creo, en efecto, que, velando por lo que hoy quieres llamar nuestra civilización antes que nuestra identidad, nos corresponde mantener una distancia democrática frente a determinadas provocaciones tanto de la extrema izquierda como de la extrema derecha. Ahora bien, el refinamiento de tu pluma y la fuerza percutora de tus figuras de estilo pueden chocar con enorme violencia a algunos lectores, empezando por mí misma. Quizá es, por lo demás, en ese total dominio de la forma donde se oculta tu mayúscula *imprudencia*.

Élisabeth

Querida Élisabeth:

Como Emmanuel Berl, «no escribo para decir lo que pienso, sino para saberlo». Una vez que, a fuerza de tanteos, de tachones y de insomnios, el objetivo me parece alcanzado, lo expongo y me expongo sin compromisos ni cálculo. Me ocurre entonces que me cuestionen y me declaren sospechoso de las peores relaciones. Aguanto, pero sería no hacer más que hablar si me vanagloriara y me felicitara por mi valor, porque en la guerra civil verbal que tiende a volver a ser el debate intelectual después de la breve calma del momento antitotalitario, no arriesgo el pellejo. «El secreto de una vida — escribió Sartre— no es su complejo de Edipo, es su poder de resistencia ante el suplicio y ante la muerte». Ese secreto, moriré seguramente ignorándolo. Las únicas batallas que he librado nunca son más que metafóricas. A lo único que me he resistido siempre es a plegarme a las tendencias de un momento. En ese sentido, y mejor para mí, sigo sin saber quién soy ni lo que valgo.

La palabra gratificante de valor no la acepto más que la —reprobadora— de imprudencia que tu tierna preocupación aplica a mis compromisos. Porque mi memoria, querida Élisabeth, no se limita a los acontecimientos que he vivido. Si paso olímpicamente de que la extrema derecha me utilice, de que me identifiquen con pensadores de mala reputación o de que me acusen de hacerle el juego al Frente Nacional cuando me esfuerzo por comprender el presente, no es por una indiferencia henchida de menosprecio ante el juicio de los demás, es porque, en los años 50 del siglo xx, todo el que se arriesgaba a desvelar la realidad concentracionaria del comunismo se convertía de inmediato, para la inteligencia progresista que estaba en lo más alto, en secuaz del imperialismo, incluso del fascismo renaciente. Porque la confianza inquebrantable en el movimiento de la historia y el feroz desdén por el Bien invalidaban todos los testimonios. Cuando Czesław Miłosz abandonó la Polonia estalinista en 1951 y se instaló en París, la prensa lo presentó como

un burgués ahíto que huía de su patria socialista. No lo invitaban a ninguna parte. Lo trataban como a unapestado. Cortaban todos los puentes con aquel «pecador contra el porvenir». Camus fue el único que le tendió una mano fraternal. El mismo Camus, un año más tarde, padecía una suerte análoga después de la publicación de *El hombre rebelde*. Entre los cargos que le imputaban estaba la buena acogida que había tenido su libro en los periódicos de derechas. Y, como ya te dije en mi primera carta, su respuesta se ha convertido en mi viático: «No se decide sobre la verdad de un pensamiento según ese pensamiento esté en la izquierda o en la derecha, y menos aún según lo que deciden hacer con él la derecha y la izquierda».

Lo que me vale convivir desde hace unos cuantos años en las listas negras del antifascismo y del antirracismo con acompañantes poco recomendables es no censurar la xenofobia francesa cada vez que arde una escuela o que agreden a un policía, sino haber puesto mi reloj a la hora y corroborar el diagnóstico de Élisabeth Badinter: «Una segunda sociedad se impone insidiosamente en el seno de nuestra República, volviéndole la espalda a esta última, aspirando explícitamente al separatismo, incluso a la secesión». Si me detuviera para preguntarme: «Pero ¿qué es lo que estoy diciendo?» y esa pregunta me condujera a censurar o a eufemizar mi propio discurso, sería pan bendito para aquellos cuya fuerza en aumento temes tú por encima de cualquier otra cosa: serían la única alternativa a la negación y, con el sentido común como herencia, nada, y menos aún los anatemas, frenaría su subida.

Mi imprudencia consiste también, según tú, en tomarme a título de inventario los «pecados mortales» de la civilización en la que me gusta alistarme. Tampoco creo que me merezca ese reproche. Lejos de mí la idea de responder al furor expiatorio de los nuevos historiadores con el panegírico embobado de la grandeza nacional o europea. Montaigne, Las Casas, Montesquieu, Lévi-Strauss me enseñaron las virtudes de la distancia crítica y, con Octavio Paz, pienso que, si esa tradición llegara a desaparecer, «nuestras sociedades dejarían de ser ese diálogo consigo mismas sin el cual no hay verdadera civilización y se transformarían en el monólogo, a un tiempo bárbaro y monótono, del poder».

Pero en su magnífico artículo sobre Jean-Paul Sartre, de donde están sacadas las líneas que cito, Paz nos pone en guardia contra la perversión de la

crítica como «masoquismo moralizador». Por desgracia, no le hicieron caso. Ese masoquismo del que Sartre dio ejemplo dándose golpes de pecho a tontas y a locas causa más estragos que nunca y le permite al resentimiento contra Francia de un número cada vez mayor de sus ciudadanos la coartada del anticolonialismo. Soy, como tú, sensible a la equivocidad de nuestro pasado y no cedo a ninguna simplificación histórica, pero lo que echa leña al fuego es la constitución por medio de la historia tal como ahora se enseña de *derechohabientes del odio*.

El marasmo actual de Argelia no es imputable al régimen colonial y Francia no es en absoluto culpable de la francofobia que aquel país alberga. Eso es lo que hay que tener la lucidez de reconocer y de decir. Tan solo ese ejercicio de verdad puede detener el proceso de desintegración que sacó a la luz Élisabeth Badinter. Y tú tienes totalmente razón: la ideología multiculturalista desfigura el europeísmo con el que ambos nos identificamos. Sus apóstoles se dedican primero a bajarle los humos a un Occidente que cree que puede confundirse con lo universal, recordándole la existencia y la dignidad de otros modos de ser, de otros modos de vida, de otras culturas. Y, en un segundo momento, llevan a la picota a quienes ponen de relieve los rasgos negativos de esas culturas, como, por ejemplo, la opresión de las mujeres. Decir, con el psicoanalista tunecino Fethi Benslama, que esa opresión «organiza en el conjunto de la sociedad la desigualdad, el odio a la alteridad, la violencia ordenada por el poder macho» es caer en el «esencialismo» y alimentar los prejuicios islamófobos. Las neofeministas, implacables con lo que subsiste de galantería en la conversación francesa, tienen tanto miedo a que las pillen en delito flagrante de arrogancia colonial que rechazan examinar las causas endógenas de la misoginia sin palabras que reina en los barrios «populares», cuando no prefieren simple y llanamente mirar para otro lado.

En resumen, las demás culturas, las culturas del Otro, nunca tienen que responder de nada. Su eventual violencia es una contraviolencia, una respuesta a la humillación cuya huella soportan y siguen padeciendo sus herederos, un producto derivado de los «pecados mortales de la cristiandad, de Occidente, de Francia». Y si los más miserables de esos dominados eligen la vía del terrorismo es porque, si damos crédito al islamólogo François

Burgat, al no ser considerados individuos que son absolutamente parte de la sociedad, no les queda más remedio que convertirse en individuos absolutamente aparte. Así, Occidente recupera su trono, dotado incluso del atributo divino de la omnipotencia por aquellos que se jactan de haberle infligido una herida narcisista saludable. Todo procede de él, dicen. Etnocentrismo de la mala conciencia, megalomanía del masoquismo moralizador.

Yo, por mi parte, me cuido mucho de caracterizar a Europa mediante superlativos. Europa no es ni la cultura más admirable ni la más criminal. Es, en expresión de Éric Weil, «la tradición que no se satisface con la tradición», y el principal reproche que le dirijo a la multiculturalidad es convertir esa aptitud para cuestionarse en una prerrogativa exclusivamente europea, encerrando a los musulmanes en la situación de víctimas.

Una buena noticia, para terminar: dije el otro día en la radio que Donald Trump, un monstruo de ignorancia, una negación en actos de la decencia común, un Rambo hinchado a base de testosterona y encantado de enseñarnos sus grifos de oro, no era el campeón de la civilización occidental, sino su caricatura, que no resistía a sus enemigos pero avergonzaba a sus defensores. ¿Qué relación existe entre la occidentalidad definida y enarbolada por Kundera en su artículo de 1984: «Un Occidente secuestrado: la tragedia de Europa central» y el nuevo presidente de los Estados Unidos de América? Trump es, a modo de civilización, la avidez sin límite, «la pasión fatal por las riquezas al instante», la destrucción de todos los valores que no sean el dinero. Consecuencia inmediata de esa repugnancia: las páginas de la «fachasfera» se desatan contra mí. Y yo, occidental al modo de Kundera y no al modo de Trump, ya no soy un aliado providencial, soy un «madero podrido». El recluta inesperado se convierte en el hombre al que hay que abatir. Me alegro de esa clarificación y, sobre todo, de haberla obtenido sin desviarme de la línea de conducta que ha sido la mía desde que me decidí por la dolorosa opción de escribir: ver lo que veo y dar con lo que pienso, sin sacrificar nunca la preocupación por la verdad a la salvaguarda de mi imagen.

Alain

Querido Alain:

La indiferencia que muestras en tu última carta, aun a riesgo de que la extrema derecha te utilice, me preocupa tanto que volveré a ello detenidamente más adelante. Por otra parte, lo que me has escrito me conmueve por su sinceridad y por su *parte de verdad*. En cuanto a la cita que haces de Éric Weil, «Europa es la tradición que no se satisface con la tradición», me consuela de una referencia que me chocó a Emmanuel Berl, muniqués y redactor de dos discursos de Pétain. De modo que estamos de acuerdo, si —tú con fervor, yo con preocupación— hablamos de identidad francesa y de historia nacional, no es por un afán metodológico —no somos historiadores—, es que nos preocupamos por la instrucción *pública*, la educación *nacional*, al no aceptar renunciar al adjetivo so pretexto de que a algunas de nuestras clases acuden masivamente niños, adolescentes, franceses o no, de origen árabe o subsahariano y de religión musulmana. Creo, tú ya lo sabes, que si esos alumnos —y sus padres— deben dar pasos hacia la aceptación de la perseveración francesa y republicana que sustenta nuestra historia, nosotros, que nos sentimos legatarios de un patrimonio, también debemos ir hacia ellos, hacia el abandono en que se encuentran, su apego desesperado a su diferencia, su resentimiento que se traduce en apoyo al islamismo y en derecho al odio al blanco, a Francia, a los cristianos y a los judíos.

La urgencia, para ponerle fin a esta discordia preñada de guerra civil, es prioritariamente, me parece a mí, decidir qué enseñanzas de la historia y de la literatura permitirían respetar a la vez a quienes heredan o quieren heredar y a quienes rechazan la integración de su historia familiar en un relato centrado en Francia. Algunos de nosotros, los que perdieron, con la complicidad del Gobierno de Vichy, una parte de su familia en los centros nazis de exterminio deberían poder comprender mejor de qué se trata, puesto que, al mismo

tiempo que saben que el *Estado francés* no forma parte de la historia de la República, no pueden impedirse imaginar que la colaboración pertenece no obstante a la historia de Francia. Te ruego que entiendas que no me atrevo con esto a la más mínima analogía, sino que medito sobre momentos de deshonor que no consigo entender como accidentes.

¿Cómo no recordar que, en 1931, Paul Valéry escribía estas líneas, tantas veces reproducidas y comentadas? «La Historia es el producto más peligroso que la química del intelecto haya podido elaborar. Sus propiedades son bien conocidas. Hace soñar, embriaga a los pueblos, les engendra falsos recuerdos, exagera sus reflejos, mantiene abiertas sus viejas heridas, los atormenta en su descanso, los conduce al delirio de las grandezas o al de la persecución, y hace a las naciones amargas, soberbias, insoportables y vanas». Son unas líneas que se dirigen al mismo tiempo a los adeptos a la novela nacional y a sus adversarios que, llevando sistemáticamente *nuestra* historia a referentes lejanos y desconocidos, quieren dismantelar definitivamente la creencia en la hermosa continuidad, a menudo quebrada y siempre renovada, del devenir de Francia, y se burlan de la supuesta subjetividad secularmente presente ante sí misma. El problema de la identidad nacional —decía Fernand Braudel— radica en el acuerdo o desacuerdo con realidades profundas, el hecho de estar atento o de no estarlo a esas realidades y de poseer o no poseer una política que tenga en cuenta todo ello, que intente modificar lo que es modificable, conservar lo que debe conservarse. La muerte de Braudel dejó inacabado su libro sobre la identidad de Francia, como queda inacabada y siempre por inventar la historia de algo así como la identidad francesa.

Hablemos entonces, si no te importa, de Patrick Boucheron y de la seducción que ejerce su reflexión en cuanto a «lo que puede la historia». Me encuentro muy dividida entre una adhesión teórica a su presentación de la discontinuidad histórica y un rechazo político de lo que entiende que hay que hacer con ella. Transcribo el final, que me gusta mucho, de su lección inaugural en el Colegio de Francia. «Necesitamos historia porque nos hace falta reposo. Un alto para reposar la conciencia, para que se mantenga la posibilidad de una conciencia, no solamente donde se asiente un pensamiento, sino una razón práctica que permita toda libertad de actuar. Salvar el pasado, salvar el tiempo del frenesí del presente [...]».

Paradójicamente, estas palabras podrían encontrar eco en ti por lo que parece de verdad que no anuncian ni su vibrante elogio de «Nuit debout» ni su *Historia mundial de Francia*.

Su proyecto, dirigido contra la ideología de la novela nacional, es de fractura, hacer discontinua la historia de Francia, presentar solo acontecimientos-fragmentos significativos de una apertura al resto del mundo o de la irrupción en ella de otras civilizaciones. También lo es conciliar el arte del relato y la exigencia crítica, construir una intriga a partir de 146 fechas familiares o desconocidas. Lo que me sorprende en su prólogo a *Histoire mondiale de la France* es que recurre a dos de sus grandes predecesores, Michelet y Lucien Febvre. Utiliza a Michelet en un papel atípico, puesto que pone su empresa de descentramiento al amparo de una frase extraída de la introducción de *Historia universal*: «No estaría de más la historia del mundo para explicar Francia». ¿Cómo es que no encuentra más bien en esa exclamación el patriotismo del que Michelet se convirtió en el espléndido mensajero? ¿Cómo puede retorcerse el sentido de semejante frase hasta convertirla en la divisa de una historia susceptible de quebrar la narración lineal y orientada que es el relato nacional? Pero la mira de ese recurso se revela más sutil, puesto que el elogio de Michelet lo refiere Boucheron a la lectura audaz que hacía de él Lucien Febvre, en marzo de 1944: «Ha alejado la raza de nuestra historia», y se encuentra, por otra parte, vinculado al título militante que le dio el editor a una obra póstuma de Febvre: *Nous sommes des sang-mêlés* (Somos gente de sangre mezclada).

Y vuelvo aquí a Marc Bloch, que me parece a la vez presente y ausente en esa genealogía historiadora. Es cierto que Boucheron no pasó sin hablar de él, como de sus demás predecesores, en su *Lección inaugural en el Colegio de Francia*, pero, por su voluntad de actuar en descrédito de los historiadores, no universitarios y mediatizados, que se creen narradores de la continuidad francesa, se monta sabiamente una estrategia con vistas a eludir, para así recusarla, una frase de Marc Bloch que fue profanada, hay que decirlo una vez más, por la instrumentalización que de ella hicieron los promotores oficiales de la identidad francesa. Boucheron, a quien no le pareció oportuno concederle un sitio al Llamamiento del 18*² de Junio en su *Histoire mondiale de la France*, no menciona aquel grito de «Hay dos categorías de

franceses que no entenderán nunca la historia de Francia, los que se niegan a vibrar con el recuerdo de la coronación de Reims; los que leen sin emocionarse el relato de la fiesta de la Federación». Y eso fue con la intención de poner mejor en su sitio, un sitio irrisorio, según él, en la historia mundial, la creencia en una continuidad nacional susceptible de resistir tanto a la ruptura del Antiguo Régimen y la Revolución como a la traición de Vichy. Para convertir criminalmente en identitaria esa profesión de fe, se nos invita a desconocer el contexto histórico de su enunciación, a saber, que Lucien Febvre siguió publicando *Les Annales* durante los años de Ocupación, forzando el consentimiento del otro fundador de la revista, Marc Bloch, francés judío desnaturalizado, que siguió, desde luego, firmando los artículos bajo seudónimo, pero que, antes de que lo fusilaran por hechos de resistencia, escribía *La extraña derrota*, de donde está sacada esa frase inolvidable.

La crítica que haré finalmente a la *Histoire mondiale de la France* es que, al consignar una sucesión de acontecimientos dispares, tiende a endosarle al devenir propiamente histórico una discontinuidad hecha de imprevisibles percances, de rupturas y de emergencias, cuyo modelo nos proporcionan la historia natural darwiniana y la teoría sintética de la evolución. Creo, por el contrario, que no debe disociarse la historia de los hombres de los lugares de memoria que garantizan un mínimo de continuidad política a su país y a su continente —y estoy pensando evidentemente en el admirable libro que coordinó Pierre Nora—, porque así es quizá como pueden suscitarse nuevos lugares de memoria que sean base de otras rememoraciones.

No es cuestión de sustraerse al reconocimiento de fuerzas extranjeras determinantes en la historia de Francia, de dejarse llevar por el etnocentrismo, de negar la responsabilidad a veces criminal del «hombre blanco». Cosa que no debe llevar a calificar la colonización de crimen contra la humanidad, a recuperar moralizadamente la oposición estúpida entre lo rancio y lo abierto, y a un multiculturalismo fabricado para seducir electoralmente a los representantes de la «diversidad». Y recuso la duda malintencionada en lo que se refiere a una perseveración de la existencia francesa en algo que llamaré su *ser*, sin miedo a exponerme al reproche de esencialización, que vale lo mismo para un fregado que para un barrido.

En un alarde de humor, añadiré que, cuando *Les Éditions sociales*

publicaban, en los años 70, una historia en diez volúmenes de la literatura francesa, que los autores tuvieran en cuenta la historia social y la historia — universal— de las técnicas y de los viajes mostraba trazados inesperados de acontecimientos, cruces sorprendentes de fechas, relaciones inéditas de diferentes culturas, redes que sustentaban territorios de pensamiento. Eso, a mi entender, le daba un giro más adecuado a la *discontinuidad* y a la descentración: no impedía, en cualquier caso, tomarse en serio lo que escribían los escritores. Diré finalmente que «el arte de la novela», en este caso la admirable *Brújula* de Mathias Énard, nos habrá permitido, mejor que esos trabajos teóricos con pretensiones ideológicas, colocar de nuevo Oriente Próximo en el corazón, cuando no en el centro de la cultura musical y literaria de Occidente.

Élisabeth

[2.](#) Discurso radiofónico del general De Gaulle, desde Londres, el 18 de junio de 1940, llamando a continuar la lucha contra el III Reich. [N. del E.]

Querida Élisabeth:

Nunca, desde que empezamos esta correspondencia, me he sentido más cerca de ti. Expresas con un tacto que te envidio nuestro rechazo común —el de nosotros, que «nos sentimos legatarios de un patrimonio»— a renunciar, so pretexto de que el público de las aulas ha cambiado, al objetivo «de instrucción pública, de educación, de educación nacional». Y, al mismo tiempo, consigues sacarme de mis casillas cuando dices que te ha «chocado» mi referencia a Emmanuel Berl, «muniqués y redactor de dos discursos de Pétain».

Por lo visto, no tenemos derecho a citar a ese autor. Porque de todas sus obras, de todas sus reflexiones, de todas sus frases emana, según parece, un obsesivo aroma a colaboración y yo podría haber bajado imprudentemente la guardia al recordar, sin más, la paradoja que con tanta elegancia formuló: «No escribo para decir lo que pienso, sino para saberlo». Qué más da la sutileza de lo que dice: la sentencia está manchada, según tú, por la firma que lleva. ¿Llegarías incluso a decir que los admiradores de *Sylvia*, de *Rachel et autres grâces* o de *Présence des morts* son culpables de complacencia? ¿Hay que avergonzar a quienes consideran que Berl es un gran escritor menor y se apasionan con su disputa homérica con Proust a propósito del amor? ¿Y Modiano, entonces? ¿Hay que meter en el índice al autor de *Dora Bruder* porque escribió con Berl, muy al final de su vida, un libro de conversaciones ferviente y minucioso? Si hubieras consentido en abrir su *Interrogatoire*, habrías comprendido que el pacifismo de Berl era la reacción visceral de un soldado de 1914 «para quien la guerra es una cosa repugnante que consiste en quedarte en las trincheras con ratas correteándote por encima». Si hubieras prolongado esa lectura con la de *La Fin de la III^e République*, sabrías también que su «crimen escritural» consiste en haber reescrito y corregido el segundo y el tercer discursos de Pétain en Burdeos, a petición de un miembro

del Gobierno que los socialistas aún no habían abandonado y con el que el propio Paul Reynaud aún no había roto. Sabrías que las relaciones «limitadas y cobardes» que mantenía con el nuevo poder llegaron a su fin nada más instalarse este último en Vichy. Sabrías que, aunque le hiciera decir al mariscal: «La tierra al menos no miente» y «esas mentiras que tanto mal nos han hecho», veía en la Revolución nacional «una preocupante y grotesca bufonada» y que se retiró a Cannes *en julio de 1940*. Los judíos, entre los que se contaba sin haber pensado nunca en renegar de su pertenencia, iban allí por entonces en gran número: «Era la época en que Tristan Bernard decía *Kahn, Alpes-Maritimes*». Después, en el verano de 1941, se fue a esconderse a Corrèze.

No me gustan los procesos retrospectivos porque los jueces que los entablan, valiéndose de lo que saben, olvidan la gran advertencia de Kundera: «Los hombres avanzan por la vida como entre la niebla». Pero tampoco quiero hacer de esa niebla una noche en la que todos los gatos son pardos. Hay culpas imperdonables. El desmoralizador y muy efímero compromiso de Emmanuel Berl no entra en esa categoría. Eres injusta con él y tu ofuscación me deja boquiabierto.

Nuestra amistad, desde luego, no está hecha para el idilio.

Vamos ahora a lo que nos reclama, la obra colectiva dirigida por Patrick Boucheron: *Histoire mondiale de la France*. Los autores pretenden liberarse de la actualidad político-mediática. Pero hacen lo contrario: le anexan la historia. No salvan al pasado del frenesí del presente. Remodelan el pasado en función del frenesí presente de todos ellos. Unos grandes oponentes a la dictadura del periodismo sobre la vida del entendimiento, que resultan ser unos obsesionados de lo inmediato. Ponen sus sabias investigaciones, con una determinación sin fallas, al servicio del espíritu del momento. Bajo la enseña del conocimiento, llevan una batalla ideológica de cabo a rabo contra lo que Patrick Boucheron llama en su lección inaugural en el Colegio de Francia «la deplorable regresión identitaria que empega nuestra contemporaneidad». Y no se andan con chiquitas. El trabajo que llevan adelante apunta a terminar con toda «emoción de pertenencia» y a demostrar que Francia no es un sujeto histórico. Solo vuelven a la cronología para esparcirla en el tiempo. Sus fechas no jalonan la historia, la reducen a

migajas. Lo que se nos ofrece a modo de nación ya no es, según la conocida definición de Ernest Renan, «una herencia de glorias y de lamentaciones para compartir», es, según observa con delectación el cronista del libro en *L'Obs*: «una sucesión de casualidades, un revoltijo tranquilo y violento, una vasta aventura colectiva sin significado particular». La literatura que tan fuertemente ha contribuido a forjar el alma francesa casi ni aparece en la obra. Borra las *Fábulas* de La Fontaine que han aprendido todas las generaciones, una tras otra, y si trata de Descartes es para arrancarlo del «genio nacional» y demostrar que fue, por encima de cualquier otra cosa, un filósofo itinerante.

Para explicar ese encarnizamiento contra lo que Ortega y Gasset llama «el derecho fundamental del hombre a la continuidad», para comprender las razones que conducen a historiadores *of all people* a olvidar que «El hombre nunca es un primer hombre: comienza desde luego a existir sobre cierta altitud de pretérito amontonado», hay que volver a la polémica que suscitó en 2008 el libro de Sylvain Gouguenheim *Aristóteles y el islam*. El autor, historiador reputado, profesor de la Escuela Normal Superior de Lyon, se propone demostrar que la tesis normalmente extendida sobre la transmisión del saber griego a la Europa medieval exageraba el papel del islam y subestimaba el de otras vías latinas y bizantinas. Gouguenheim fue inmediatamente acusado de perseguir oscuros intereses y de alimentar el discurso de la xenofobia. Cincuenta y seis especialistas de historia y de filosofía medievales —entre otros, Patrick Boucheron— publicaron en *Libération* una tribuna titulada: «Sí, el Occidente cristiano está en deuda con el mundo islámico». Y tres años después, la editorial Fayard publicaba en su colección «ouvertures», que dirigían por entonces Alain Badiou y Barbara Cassin, *Les Grecs, les Arabes et nous*, una encuesta sobre «la islamofobia sabia», cuyo prólogo, firmado por Philippe Bütgen, Alain de Libera, Marwan Rashed e Irène Rosier-Catach, terminaba con estas palabras: «¿Quién puede decir hoy “Nosotros los árabes” sin ganarse las peores sospechas? Razón de más para que hoy lo hagamos nosotros. Los griegos, los árabes. ¿Y nosotros? Nosotros los griegos, naturalmente. Y no en menor medida, nosotros los árabes. Y nosotros los latinos, e igualmente nosotros los judíos, nosotros todos los ausentes de la nueva Restauración, nosotros todos los demás,

nosotros que no entramos en las “síntesis” “helenocristianas” o las que se quieran, nosotros los variopintos».

A finales del siglo pasado, los franceses se sentían apretados en el concepto de patria. Móviles e hiperconectados, habían pasado a otra cosa. Fue el reto islamista y el rechazo que le opone a la integración una parte creciente de los «hijos de la inmigración postcolonial», como dicen los sociólogos, lo que hizo que renaciera en Francia el sentimiento olvidado de la identidad nacional. Los nuevos historiadores, confrontados a ese fenómeno inesperado, caen en el pecado de anacronismo. Solo piensan en hoy, pero se equivocan de hoy. Y, convencidos de que están viviendo un resurgimiento de los viejos demonios, se ponen a combatirlos mediante la afirmación reiterada de la deuda que Francia habría contraído con el islam. Jérôme David, autor del capítulo que *Histoire mondiale de la France* ha tenido a bien dedicarle a Balzac, critica la presencia de estereotipos nacionales en *La comedia humana* y le opone el «cosmopolitismo literario» que tomaba cuerpo aquellos mismos años entre los muros de la universidad. Claude Fauriel, por ejemplo, que ocupaba la primera cátedra de literatura extranjera en la Sorbona, había puesto de relieve en su historia de la poesía provenzal la influencia de los árabes en la literatura francesa. Y Jérôme David concluye: «Nadie ha formulado tal hipótesis después de él. Hoy, sin embargo, sería de desear que esos capítulos fueran simplemente pensables».

La antilepenización de las mentes irrumpe, pues, en este mensaje: «Vosotros que defendéis la identidad francesa, sabed que estáis en deuda con aquellos que tomáis por vuestros enemigos e incluso que solo hay préstamos, encuentros y mezclas en la civilización cuya herencia reivindicáis». Esos sorprendentes investigadores no están en busca de la nación francesa, se asignan la misión de hacerla desaparecer. Movilizan los archivos para echar abajo ese «nosotros» maléfico desposeyendo a Francia de sí misma. La historia que cuentan y que tienen la osadía de poner bajo la égida de Michelet está por entero habitada por *la voluntad de no haber existido nunca*. Los munitenses cedían ante la fuerza por cobardía. Ya no estamos en ese caso, sino en el —inédito— de la abdicación por abnegación. Los intelectuales oblativos que van aún más lejos que la francofobia reinante no tienen miedo; se congratulan, por el contrario, de responder al miedo descerrajando la

puerta de la casa, abriendo las ventanas y, para terminar, deconstruyendo los muros. Su Francia mundial no es una Francia que se proyecta más allá de sus fronteras, es una Francia diluida en el mundo. «Mi nombre es nadie», le hacen decir con orgullo.

Y tienen mucho apoyo. Un artículo del diario *Le Monde* resume la disputa en torno al libro de Boucheron como el enfrentamiento entre una visión abierta y una visión cerrada de la sociedad. Esa oposición no solo es «estúpida», como tan atinadamente dices. Es, en este caso, mentirosa y difamatoria. La Francia cerrada es Maurras cuando escribe en *L'Avenir de l'intelligence*: «Ni todos los grados del mundo harán que ese crítico judío, por demás, erudito, penetrante, crea que, en *Bérénice*, “lugares encantadores donde mi corazón os había adorado” es una manera de hablar que no es banal, sino simple, conmovedora y muy bella». La Francia abierta es, como escribía Levinas, «una nación por la que puede uno sentir apego con el corazón y con el alma con tanta fuerza como con las raíces». El autor de *Bérénice*, sin embargo, al igual que Rabelais, Ronsard, Molière, Marivaux, Baudelaire, Proust y también Claudel, ha quedado tachado de la *Histoire mondiale de la France*, así como, por otra parte, de Poussin a Poulenc, los pintores y los compositores de los que la patria se habría sentido tentada de enorgullecerse. El desdén del «nosotros» hace tabla rasa de la cultura. Únicamente se escapan de la nada las obras traducidas o que son testimonio de una influencia extranjera. De modo que en la Francia boucheroniana no queda prácticamente nada *ni para el corazón ni para el alma*. Como yo protesté contra esa gigantesca deforestación, me veo ahora aparcado en el campo de Acción Francesa. Los que piensan que querer encarnar Francia ya es haberse metido en el engranaje fatal de la exclusión han dejado de distinguir a Levinas de Maurras e incluso a De Gaulle de Pétain. Para los batidores obsesivos de la identidad, las primeras líneas de *Mémoires d'espoir* —«Francia viene desde el principio de los tiempos [...], reviste un carácter constante que hace que dependan de sus padres los franceses de cada época y los compromete con sus descendientes»— no huelen menos a podrido que las prédicas de la Revolución nacional. La confusión reina con el nombre de vigilancia y convierte la vida intelectual en nuestro país en literalmente irrespirable.

Alain

Querido Alain:

¿Te sentirías dolido si te dijera que, para mí, tu identidad francesa, la que te atribuyes como escritor militante, me parece demasiado elaborada? Ya me contestaste evocando, con Simone Weil, un patriotismo de compasión. El caso es, sin embargo, que el carácter singular de tu pertenencia francesa, a veces cercana de la derecha católica, merecería una investigación más a fondo, puesto que tu defensa de la laicidad y de la República atempera el culto que tienes por la nación y que esa civilización francesa por la que te entusiasmas no puede, en determinados aspectos que en estos momentos salen a la luz —xenofobia, populismo—, no inspirarte una desconfianza extrema.

Te indignas por mi reacción ante tu cita de Emmanuel Berl. Así es que, más allá de las críticas que acaso tienes razón en aportar a mi rechazo y a mi no lectura, voy a hacerte una confesión: me siento herida por tu relativo desafecto con respecto a la Resistencia y tu indulgencia para con algunos autores de la colaboración. Acaso se da en eso, entre nosotros, una diferencia de generación y también de historia personal. Eres —y ¿quién mejor que yo para comprenderlo?— más heredero de Auschwitz que del Llamamiento del 18 de Junio. Pero acepto mal que, siguiendo en eso determinada vulgata, excuses el petainismo pasajero de Berl utilizando su pacifismo de antiguo combatiente. Sabes perfectamente que el pacifismo de entreguerras, tanto de derechas como de izquierdas, estuvo en el origen de los acuerdos de Múnich que le dieron vía libre a Hitler. Y parece olvidar asimismo que en esa época los judíos que huían de Alemania fueron denunciados como instigadores de guerra. En cuanto a los «procesos retrospectivos», el concepto kunderiano de niebla que tú invocas para recusarlos me parece preocupante, porque he oído demasiado a los defensores de Vichy repitiendo que, en aquellos tiempos, las implicaciones eran indiscernibles. Sin embargo, precisamente porque surgió

esa clarividencia heroica de la Resistencia es por lo que podemos reclamar el derecho a enjuiciar acontecimientos o a actores de la historia pasada y de ese modo, por lo demás, es como se forjan la memoria de una nación y la de la humanidad.

Al mismo tiempo, lamentas, tú mismo lo has dicho, que haya pasado esa época, maldita en un sentido y bendita en otro, en que las cosas estaban claras, y que no seamos ya capaces de proyectarnos en algo así como el programa del Consejo Nacional de la Resistencia, cuando gaullistas y comunistas, de la mano, entendían que instauraban reformas democráticas de acción social y de iniciativas pedagógicas. La limpidez de las situaciones y de los combates autorizaba el «patriotismo de compasión» que expresan estos versos de Aragon: «Ô ma France ô ma délaissée / J'ai traversé les ponts de Cé...³».

Pero esa inocencia de volver a empezar no puede ya seguir teniendo curso y la cuestión para nosotros, hoy, parece que deba formularse así: ¿qué hacer para tomar nota con buena fe de lo que la situación demográfica ha cambiado y, al mismo tiempo, no fallarle ni a la exigencia democrática ni a la continuidad republicana? ¿Cómo decirles al mismo tiempo sí a la disponibilidad, a la inventiva, a la generosidad que requieren los peligros políticos y éticos de este campo de minas en el que actualmente nos movemos? ¿Cómo conciliar algunos de los modelos constitutivos de esa *decencia política* que ni tú mismo podrías repudiar y no hacer que parezcan salvación pública los intereses de la seguridad a cualquier precio y la defensa de una identidad francesa inmóvil, inmutable?

En el fondo, en lugar de preocuparme por tu imprudencia, haría mejor en alarmarme por ese desprecio de las consecuencias que alimenta la agresividad de algunos contra lo que dices. Porque sin recorrido visible es como asestas tu lamentación violenta y definitiva, ubicándote, lo quieras o no, en la gran tradición francesa antimoderna y polémica de Bernanos, de Bloy y de Barbey. La maestría que posees de tu desazón te lleva a escribir con demasiada perfección. Aunque sé que estás pasando por crisis terribles, da la impresión de que no te duele pensar lo que piensas, en un auténtico batiburrillo, sobre la cretinización de los tiempos modernos, los refugiados, los teléfonos móviles, el islam y los sin papeles. ¿Crees que puede calificarse

sin pestañear, Alain, como flujo migratorio a quienes, hombres, mujeres, niños, acaban, a veces muertos, a veces vivos, en nuestro espacio geográfico y político? ¿Qué es lo que hacemos *nosotros* con el «humanismo del otro hombre»? El papa Francisco no es más irresponsable que Levinas, salvo en que pasa, sin previo aviso, de la predicación a la pastoral *urbi et orbi*. La reflexión sobre el estado en que se encuentra el mundo engendra una perplejidad de la que algunos emergen con los huesos rotos y las manos desgarradas por las zarzas, mientras que tú das la impresión de salir intacto, como protegido por tu propia cólera.

Además, sea cual sea a menudo la exactitud de tus análisis, te haces inaudible para quienes deberían poder oírte. A fuerza de lanzar un diagnóstico abrumador sobre el presente y el futuro de las sociedades occidentales, terminas por negarte a la efracción que debería provocar en nuestras vidas y en nuestras representaciones la presencia, nueva en nuestro territorio, de quienes no tienen absolutamente nada, son pobres en mundo, pobres en recursos y pobres en porvenir; sin olvidar por ello a los desdichados franceses llamados de pura cepa que pueblan las zonas periurbanas y votan por el Frente Nacional. No me contestes que el monopolio del corazón no es mío. Yo también me planteo la pregunta: si se nacionalizara masivamente a los demás hombres llegados de civilizaciones tan poco familiares, ¿qué sería de *nosotros*? Como tú mismo escribes, con toda la razón, el reto islamista y el rechazo que opone a la integración una parte cada vez más grande de los hijos de la inmigración es lo que ha reavivado en Francia el olvidado sentimiento de identidad nacional. Y no me parece indigno preguntar durante cuánto tiempo podremos seguir perseverando en nuestro ser, sin dejar de ser ciudadanos de una república acogedora y de un Estado de derecho.

Acabará esta carta con dos observaciones. Sí, los amigos de Boucheron tienen razón en una cosa: Descartes era un itinerante, más aún, un errante porque temía las persecuciones. Francés, desde luego, por haber nacido en La Haye, en la Turena, y por su lengua materna, las raras veces al menos en que no utilizó el latín, lengua de los sabios europeos. Por lo que se refiere al alma francesa y al genio francés, yo nunca me reconoceré en ese sustancialismo, a veces imbécil, a veces criminal. Y sin embargo, Alain, como sabes, *estoy*

contigo, contra quienes confunden a Levinas y te confunden a ti mismo con Maurras. Por ninguna otra razón me he lanzado a participar en este libro con dos cabezas, en el que intervengo sin miedo a comprometerme.

Élisabeth

3. ¡Oh Francia, mi bien-amada! / ¡Oh mi dulce abandonada! / qué sola yo te dejé / cruzando el puente de Ce (Versión de Carlos López Narváez).

Querida Élisabeth:

En el prólogo de la novela de su gran amigo checo Josef Skvorecky, *Milagro en Bohemia*, Milan Kundera vuelve, para oponerlos, a dos acontecimientos que marcaron la segunda mitad del siglo xx, y que tendemos a confundir en la alabanza: Mayo de 1968 en París y la Primavera de Praga. «Mayo de 1968 era una revuelta de jóvenes. La iniciativa de la Primavera de Praga estaba en manos de adultos que basaban su acción en la experiencia y la decepción histórica [...] El Mayo parisino fue una explosión de lirismo revolucionario. La Primavera de Praga era la explosión de un escepticismo postrevolucionario [...] El Mayo parisino era radical. Lo que, durante muchos años, había ido preparando la explosión de la Primavera de Praga era una *revuelta popular de los moderados* [...] La palabra *deshielo* que se emplea a veces para designar aquel proceso es muy significativa: se trataba de fundir los hielos, de ablandar lo que está duro [...] El Mayo parisino ponía en cuestión lo que llamamos la cultura europea y sus valores tradicionales. La Primavera de Praga era una defensa apasionada de la tradición cultural europea en el sentido más amplio y más tolerante del término (defensa tanto del cristianismo como del arte moderno, ambos igualmente negados por el poder)».

Si tuviera que resumir con una fórmula mi recorrido intelectual, diría que he pasado de una Primavera a la otra: del lirismo al escepticismo, de la radicalidad a la prudencia, del *pathos* de la emancipación total a la defensa apasionada de la cultura que me trajo al mundo. Y tengo gloriosos predecesores. En *Mythologies*, su libro más célebre, Roland Barthes hacía sarcásticamente de la patata frita el «signo alimentario de la *francidad*». En *S/Z*, libro escrito en la plena efervescencia que siguió a Mayo del 68, separaba con el cuchillo del valor lo «escribible» como lo que se encuentra en la práctica del escritor de lo «leíble» como lo que luego surgió: «Llamamos

clásico a todo texto leíble». En su último seminario, *La Préparation du roman*, el mismo Barthes tomaba nota del «decaimiento irreversible de la lengua»: «Si Racine cae algún día en el olvido (cosa que ya más o menos ha sucedido), no es porque su descripción de la pasión esté o vaya a estar caducada, sino porque su lengua estará igual de muerta que el latín conciliar». Citaba la siguiente carta de Flaubert a George Sand: «Porque escribo no para el lector de hoy, sino para todos los lectores que podrán presentarse *mientras siga viva la lengua*», y expresaba su deseo de escribir una obra «filial». Barthes murió en el momento exacto en que estaba concibiendo el proyecto de esa *Vita nova* y, desde esa fecha, el desarrollo de la civilización del espectáculo, la aparición de las nuevas tecnologías de la comunicación y la decisión de la escuela de desheredar a todo el mundo para dejar de favorecer a los herederos han hecho casi que desaparezca la lengua francesa de nuestro paisaje auditivo, como escribe Robert Redeker: «Un sucedáneo ha venido a sustituir la ausencia. La lengua francesa ya no contesta cuando dicen su nombre. Ha habido usurpación de identidad —otra lengua se hace pasar por la francesa—. Y ese sucedáneo es omnipresente, esa otra lengua reina por todas partes. Ninguna categoría social se libra. Basta con abrir los oídos y oír la radio para pasar por la experiencia de lo que digo.

«¡Corre, camarada, el viejo mundo está pisándote los talones!», gritábamos al unísono en Mayo de 1968. Y yo corría desenfrenadamente para que no me pillara y me enjaulara, hasta el día en que, así lo escribí ya, me di cuenta de que ese viejo mundo no nos perseguía, no nos hostigaba, que estaba apagándose despacio, sin decir nada. Y me di cuenta de que, lejos de derrocar a un tirano, habíamos abandonado un tesoro. No nos hicimos más libres, desde luego, sino más tontos y más pobres. De esa constatación nació mi patriotismo. No es una construcción artificial, como tú deduces, es un amor desconsolado.

Tampoco permitiré que digan que la vejez me ha convertido en un conservador en el sentido que le da al término el filósofo inglés Michael Oakeshott. No formo parte de la gente, absolutamente respetable por lo demás, que cree que «no debe sacrificarse un bien conocido por un mejor desconocido, que no siente ninguna atracción por lo que es peligroso y difícil y que carece de espíritu aventurero». No le tengo miedo al porvenir, tengo

miedo por el pasado. No me inclino sistemáticamente por la estabilidad frente al cambio y a la inventiva. No prefiero lo tangible frente a lo posible. Me preocupa la fragilidad e incluso la mortalidad de lo tangible: mortalidad de la lengua, mortalidad de la cultura, mortalidad de la propia Francia. Y ¿por qué quieres a toda costa inscribirme a mí, que ya multiplico las citas, en una tradición a la que nunca me refiero? Soy alérgico a la escritura vociferante de Léon Bloy. Siento la misma pasión que tú por las novelas de Barbey d'Aurevilly, pero no soy un contrarrevolucionario. En cuanto a Bernanos, cuyo consternante panegírico sobre Édouard Drumont no olvido, me gusta el empleo que hace de *Notre jeunesse* en su denuncia del espíritu muniqués, pero mi hombre es Péguy, republicano, defensor de Dreyfus, patriota, chantre de tinta violeta y de húsares negros. A diferencia, no obstante, del primero de los «no contemporáneos», no me calificaría de antimoderno. Siento apego por el tiempo pasado de la cultura, es decir, por «el tiempo pasado de los Tiempos modernos» como, una vez más, escribe Kundera.

Un pasado, sin embargo, sobre el que no puedo resignarme a extender el acta de defunción. No me adapto al curso de las cosas. Me preguntas en una carta ya antigua por qué recuso el calificativo de declivista. Mi respuesta es sencilla: porque, a diferencia de los progresistas, no tomo partido por el declive. En lugar de ver en esa marcha hacia el abismo una marcha hacia adelante, me opongo. De modo que soy, en efecto, un escritor militante. Intervengo, batallo, tengo esperanza en un arranque cuyos primeros indicios veo entre esos profesores que, en la hora del triunfo del hip-hop y del cómic, asumen con valentía en sus clases la «representación de la cultura». De ahí a hablar de resistencia para calificar mis compromisos hay un paso, el que dan determinados lectores y comentaristas horrorizados ante lo que está sucediendo y que son benevolentes conmigo. Pero yo ese paso no lo daré nunca. Porque tu herida no tiene razón de ser: venero a los resistentes, estoy obsesionado desde que era adolescente con las figuras de Jean Cavallès, de Boris Vildé, de Pierre Brossolette o de Jean Moulin, y tendría la impresión de estar profanando la memoria de todos ellos y de entregarme a lo más fácil colmando verbalmente el foso que me separa de esos héroes. Y créeme, no siento ninguna indulgencia por los autores de la colaboración. Pero como no pasé por la prueba del fuego, tampoco quiero ser un resistente implacable por

poderes. Sobre todo, si el ejercicio del juicio me lleva a hacer de Berl el colaboracionista que no fue y a olvidar que la amistad de Camus, resistente de los primeros tiempos, fue «uno de los regalos que, desde la Liberación, [le] había hecho el Destino».

No me adorno con plumas de pavo real, me empeño en diferenciar las épocas, rechazo incansablemente todas las analogías con los años negros. Por eso, como ya te he dicho, me subleva Renaud Camus cuando establece una comparación entre «la ocupación nazi del territorio francés y la presencia, ciertamente ruidosa y preocupante, del islam político». Esa presencia, no obstante, merece que nos detengamos un momento. Resulta un tanto ligero mencionarla solo de pasada. Es demasiado fácil decir «ciertamente». El problema que evocas exige más que una concesión furtiva. ¿Qué es lo que está sucediendo? ¿Los salafistas que «reniegan» en todos sus hechos y gestos de la sociedad circundante están arrastrando poco a poco a sus correligionarios hacia la vía de la secesión? ¿O la amenaza lleva otro nombre y hay que tomarse en serio a Yusuf al-Qaradawi, el guía espiritual de los Hermanos Musulmanes, cuando afirma: «Con vuestras leyes democráticas, os colonizaremos; con nuestras leyes coránicas, os dominaremos», o cuando declara más hipócritamente: «El islam entró dos veces en Europa y dos veces se marchó. Quizá la próxima conquista, con la voluntad de Alá, tenga lugar a través de la predicación y la ideología».

Sea como sea, ya podemos ahora mismo constatar, con Georges Bensoussan, que «toda una parte de la juventud de nuestro país se reconoce cada vez menos en nuestra cultura». Y es imposible no poner en relación lo que el autor de *Territoires perdus de la République* llama «la emergencia de dos pueblos» con la sustitución, desde los años setenta del siglo xx, de una inmigración de trabajo por una inmigración de asentamiento. De modo que es imperativo cambiar de política migratoria, es decir, claro está, ralentizar cuando no incluso detener el flujo. Como digo esto sin pestañear, me acusan de insensibilidad y afirmas que mi desprecio por las consecuencias alimenta la agresividad contra lo que sostengo. Pero es que estoy viendo a diario las consecuencias: es el odio de los blancos lo que tiene en estos momentos mejor prensa, es la lucha contra la dominación lo que vira a separatismo racial, son los «puracepistas» quienes bajan la vista en determinados barrios,

son los bares sin mujeres, son los profesores que van a dar clase con el estómago encogido, son los liceos víctimas de vandalismo, es la marcha masiva de los judíos de la región de Isla de Francia: en el espacio de diez años, 60.000 de 350.000 han huido de los pueblos en los que vivían y han buscado refugio en Vincennes, en Saint-Mandé, en Boulogne o en Limoges. Aquellos para quienes soy inaudible se creen sinceramente más morales que yo, más afectados por la miseria y la indigencia de sus hermanos humanos. Pero ¿qué es una moral que solo aporta desgracia? ¿Qué es una moral a la que le importan una higa los efectos diferidos de sus acciones? ¿La parábola del buen samaritano es la respuesta que dicta la moral al aumento de todos los peligros? ¿Es de verdad moral, finalmente, preconizar una hospitalidad que se permite uno no ejercer y de la que se protege uno mediante la elección de su lugar de residencia y de la escuela a la que se lleva a sus hijos, fustigando al mismo tiempo con el nombre de populismo el desasosiego de la parte de pueblo que se encuentra en primera línea?

Me pones en situación incómoda con Levinas y «el humanismo del otro hombre». Pero ese humanismo no es el gobierno del corazón. La exigencia de justicia que implica no podría reducirse a la aplicación incondicional e irreflexiva del principio de caridad. Si es verdad que el rostro siempre es este rostro, este hombre, esta mujer, este niño y que cada rostro es un mandamiento, también es verdad que nunca somos dos. «De entrada, está el tercero», dice Levinas. Y la aparición del tercero desencadenó el alud de preguntas: «¿Qué son el otro y el tercero, el uno para el otro? ¿Qué se han hecho uno a otro? ¿Cuál de los dos está antes que el otro?». Hay que comparar, juzgar, sopesar, elegir. La ética llama a la política. «De la responsabilidad al problema: tal es la vía», resume Levinas. Lo que Victor Hugo expresaba ya maravillosamente: «Tenemos la obsesión, la ilusión quizá de varias rutas que se presentan al mismo tiempo y a la entrada de cada una de ellas creemos ver el dedo indicador de la conciencia, ¿Dónde ir? ¿Salir? ¿Quedarse? ¿Avanzar? ¿Retroceder? ¿Qué hacer? Que el deber tenga encrucijadas es extraño. La responsabilidad puede ser un laberinto».

El papa Francisco, por su parte, no entiende ni de problemas ni de dilemas. No se adentra por el laberinto de la responsabilidad, toma la autopista del amor. Sin la más mínima perplejidad, exhorta a los países

Europeos a recibir y a tener compasión, pregona «una generosa apertura, que en lugar de temer la destrucción de la identidad local sea capaz de crear nuevas síntesis culturales». Y nada lo desanima. Su buena palabra es inquebrantable. Cuando, en el vuelo que lo traía de las JMJ de Cracovia, le preguntaron sobre el degollamiento, en plena misa, del padre Jacques Hamel, dio la siguiente respuesta antológica: «No me gusta hablar de la violencia islámica porque cada día, cuando veo los periódicos, veo violencia aquí en Italia: alguien que mata a su novia, alguien que mata a su suegra. Estos son católicos bautizados. Son católicos violentos... Si hablara de la violencia islámica, debería hablar también de la violencia católica». El idiota que dice esas cosas no es el idiota de Dostoievski, es el idiota útil de Yusuf al-Qaradawi.

Además, al reconocer como tú haces la presencia ruidosa y preocupante del islam político o al hablar como Georges Bensoussan de la emergencia de dos pueblos, corremos el riesgo de no ver en los individuos musulmanes más que muestras o especímenes. Podemos caer en la tentación de deducir quiénes son de lo que son, sin entrar en detalles. Sin embargo, no tenemos derecho a cerrar los ojos a su mundo, su psicología colectiva, los códigos culturales que los han moldeado, ni a absorberlos en el anonimato de una esencia. Esa doble conminación no se impone menos al pensamiento que a la moral.

Y unas palabras sobre el alma francesa, para terminar. Aunque Michelet habla sin ningún reparo del «alma de Francia», no me identifico especialmente con esa expresión y menos aún con la desacreditada de «genio nacional». Pero ¿debe llegar el horror del sustancialismo hasta a rechazar toda especificidad y toda consistencia a las naciones? ¿Acaso es sospechoso o imbécil maravillarse, sin reducirlos solo a eso, naturalmente, de la italianidad de Fellini y del *englishness* de Jane Austen? Permíteme que yo también cite a Aragon, a pesar de mi repulsión por su largo «vértigo soviético». Me resulta imposible absolverlo, pero tampoco querría privarme, al excomulgarlo, de la fuerza de su inspiración. Conque esto es lo que escribía Aragon en 1941: «Y mientras algunos hallan un amargo y ruidoso alivio denunciando nuestras debilidades, otros, y yo me siento uno de ellos, desgranar a veces en silencio nuestras riquezas, nuestros inalterables bienes, nuestros incomparables

motivos de orgullo. El aire fresco que nos lava los pulmones. Lo que nos devuelve el sentimiento de nuestra grandeza. Aunque acumulen sobre nuestras espaldas los errores del pasado, las taras, las derrotas, nada ni nadie hará, sin embargo, que puedan arrancarnos ese sentimiento ante la pintura francesa. Y puede que nada en esa pintura lo suscite en nosotros, ese sentimiento, como la obra que es la realización y el culmen, me estoy refiriendo a la obra de Henri Matisse». Y unas páginas más adelante: «Matisse-en-France suena como [si fuera un topónimo de Francia]: Le Puy-en-Velay, Marc-en-Barœl, Crépy-en-Valois... Matisse-en-France».

De modo que la francidad no es solo las patatas fritas, es Matisse y también Vuillard, Bonnard, Marivaux, Madame de Sévigné, l'église de Saint-Amand-de-Coly, la montaña Sainte-Victoire, las vacas normandas, las trescientas cincuenta variedades de queso, etc. La lista no está cerrada y la historia puede prolongarse mientras no se decida, por abandono o por convicción, pasar a otra cosa.

Alain

Querido Alain:

Acabas de escribirme una carta de la que algunos fragmentos, casi autobiográficos, podrían tener el efecto de desmovilizarme. Pero precisamente porque persisto en resistir ante ti, voy a hacer por un tiempo como si consintiera tu manera desesperada de anudar el presente, el porvenir y el pasado, y lo hago con el fin de volver a algo que me parece, por tu parte, una elección estratégica determinante: a esa actitud que consiste precisamente en burlarse de toda estrategia, a ese rechazo obstinado a *enseñar la patita por debajo de la puerta*. Aunque nos encante esa vieja expresión francesa sacada de una fábula de La Fontaine, la postura presuntuosa que indica me parece que tiene en cuenta un punto neurálgico de desacuerdo entre nosotros y, al mismo tiempo, el rasgo más característico de tu personaje. En una de tus últimas cartas, y fue algo que me asustó, me escribes que pasas «olímpicamente de que la extrema derecha te utilice, de que te identifiquen con pensadores de mala reputación» y dices que eso no es por indiferencia ante el criterio del otro, sino porque «en los años 50 del siglo xx, todo el que se arriesgaba a desvelar la realidad concentracionaria del comunismo se convertía de inmediato [...] en secuaz del imperialismo, incluso del fascismo renaciente». En virtud de esa memoria, te niegas, por lo tanto, a cometer el mismo error privándote, con el pretexto de que le harías el juego a la extrema derecha, de decir lo que consideras que es la verdad sobre el tiempo presente.

Me pregunto, no obstante, si no estás dejándote desviar por lo que ha constituido para ti una «lección de historia». Te niegas a dejarte amordazar o culpabilizar por las viejas reglas impuestas por el comunismo y, que no te quepa la más mínima duda, no es en modo alguno por tu sordera ante esa lección por lo que te echo en cara que no denuncies alto y claro las alianzas calamitosas que te imputan. El paradigma de los dos campos, aunque la denuncia de la mentira comunista y de sus crímenes posee la fuerza de

haberte dado una base, pertenece a un tiempo ya superado, el de la guerra fría. Los esquemas de la lucha civil de los intelectuales no se repiten idénticamente y tú parece olvidar que el combate sobredeterminado llevado por el antirracismo, que ha arramblado ya con la apuesta y ha puesto patas arriba la situación sociopolítica, está lejos de ofrecer la simplicidad de la lucha de clases a la que ya ha sustituido.

Comprendo perfectamente que la verdad sobre los campos soviéticos no podía decirse desde la ortodoxia de la época, porque no había que hacerle el juego a aquellos para quienes el descubrimiento se presentaba como un golpe de suerte y justificaba el rechazo antisocial del comunismo. El proceso Krávchenko, en el que aparecieron algunos hombres fuera de toda sospecha aportando su aval a una mentira flagrante, con el pretexto de que la verdad sobre el universo concentracionario soviético se debía a un testigo al que había que descalificar costara lo que costara, sigue siendo una representación emblemática de aquel triste tiempo de la moralidad. Ya no estamos en absoluto en el mismo caso, y si insisto en repetirte que no tendrías que haber soportado sin la más mínima defensa que se te imputen alianzas gravemente comprometedoras, y que deberías haber tomado aparatosamente tus distancias frente a quienes dicen a veces lo mismo que tú, pero lo dicen desde otro punto de vista o con otra perspectiva, es porque estamos debatiéndonos en una confusión sin precedentes. Sí, *viendo lo que ves y diciendo lo que dices* en el lugar que ocupas, tendrías que desmarcarte sin descanso de la fascinante orquestación que te rodea. Por eso, a fin de cuentas y por la propia razón de mi proximidad, a veces, con algunas de tus constataciones, defiendo en determinadas circunstancias graves la obligación política de *enseñar la patita* para velar por la precariedad extrema de nuestras palabras que, menos que nunca, tienen el poder de acudir en socorro de ellas mismas. Porque la connivencia de cierta perversidad política, hecha de una mezcla de moralismo y de electoralismo, con la utilización intemperante de las redes sociales atenta contra la integridad de lo que se escribe y se dice públicamente. Tú, que estás acostumbrado a intervenir en la radio y en la televisión, deberías estar particularmente atento a las previsibles derivas y a las amenazas cada vez más insistentes que dirigen contra ti.

Por otra parte, que te exaspere la manera como la izquierda repite, incluso

mima, fuera del contexto de los años 30, la cantinela para ella fascinante del antifascismo, lo entiendo, pero lo que no acepto es que el modo obsesivo de denunciar el anacronismo de esa instrumentalización te haga renunciar a mantener la singularidad de tus ideas. Me gustaría que compartieras este pensamiento provocador de un filósofo inglés del siglo XVIII, Shaftesbury, al que tradujo Diderot: «Decir la verdad a quienes no están en estado de oírla es traicionarla. Decirla a quienes están dispuestos a perseguirla es profanarla». Los comunistas, es cierto, *ocultaban* la verdad, pero tú es que estás dispuesto a *estropearla*, y eso, en un momento de nuestra historia eminentemente crítico para la democracia, expresándote como si hablaras en una cámara acorazada o en el secreto de tu escritura.

Jankélévitch decía que el antisemitismo correspondía a un orden absolutamente diferente, a un desorden absolutamente diferente al racismo, que constituía, por lo tanto, una categoría aparte. Pero de pronto, en el contexto actual, esa distinción me paraliza porque podría permitirnos tolerar mejor el racismo. Dime que ese no es tu caso y que tu ausencia de inquietud visible en lo que se refiere a la amenaza permanentemente presente de la extrema derecha no viene de que temas menos el antisemitismo pasado de Le Pen que el antisemitismo presente del islam y que, de ahí, no dices nada de la xenofobia estridente que el Frente Nacional hace pasar por defensa de la República. ¿Dónde, cuándo, cómo decir las cosas, si se desea al menos unir a lo que se entiende como un combate necesario a la mayor cantidad posible de quienes no son enemigos? Y ¿no hace falta, en determinadas situaciones, aceptar sacrificar a la urgencia democrática los análisis que nos parecen justos?

Me siento profundamente unida a estos versos de Aragon: «Cuando el trigo está bajo el granizo, loco hacerse el delicado / loco quien sueña en sus disputas en el alma del común combate». Pues bien, tú eres ese loco que no consiente en sacrificar sus disputas frente a la obligación política acuciante por asociarse sin resistencia, en un frente republicano, con antiguos y futuros adversarios. Has decidido que el trigo no está en la actualidad bajo el granizo y que los demócratas meten la pata meteorológicamente, porque los tiempos cargados que se anuncian y que nos amenazan van a venir, permíteme que te lo diga, de otro cielo. Para tomar un ejemplo reciente, con ocasión de la

segunda vuelta de las elecciones presidenciales de 2017, solo aceptaste votar por el único candidato presentable debilitando tu elección con las consideraciones filosófico-políticas devastadoras que te conocemos y que deberían haber esperado para reformularse a que la partida estuviera terminada. Estoy pensando concretamente en tu crítica de la presunta instrumentalización que fue, en tu opinión, la visita que hizo Emmanuel Macron al Memorial de la Shoá. Por otra parte, tu crítica de la sustitución de la izquierda por el progresismo habría tenido mucha más eficacia si, con la fuerza de tu voto, hubieras sabido tener paciencia unos cuantos días antes de, una vez más, tirar de la alarma. Pero habrás dado de nuevo la impresión de no poder *diferir* tu reacción y de no querer esperar a que llegara el momento políticamente oportuno. A fuerza de «hacerte el delicado», te haces, en el mejor de los casos, ininteligible; en el peor, sospechoso.

Releyendo tus cartas con la intención de hacer una especie de balance, te descubro además, en una cuestión capital para mí, demasiado conquistado por cierto aspecto del pensamiento arendtiano y precisamente por el capítulo titulado «La cuestión social», de su libro *Sobre la revolución*. La autora presenta sin duda un brillante y exacto análisis filosófico-histórico, inspirado en Hegel y cuya tesis consiste en convertir el Terror en un efecto de la compasión rousseauiana. Pero me pregunto hasta qué punto esa visión atrevida, en tan escasa consonancia con el pensamiento francés como con la historia de Francia, no te ha confundido a ti, autor de *La humanidad perdida*, con la generosa equivocidad de la palabra *humanidad*. Sabes que el alemán distingue entre *Menschheit*, el género humano, y *Menschlichkeit*, la virtud de humanidad. El francés las confunde y esa confusión debería incitarnos a articularlas en nuestras prácticas. Hay en ti, sin embargo, lo repito, como una falta de puesta en práctica del tormento ético. Desde luego, sé distinguir la sensibilidad de la sentimentalidad y desconfío de la piedad invasora cuando impide la compasión responsable que sabe ponerse en el lugar de *cualquier otro* sin negar su trascendencia ni siquiera su agresividad. Si el sufrimiento de los migrantes y de los jóvenes de los barrios, por una parte, si, por otra, la indigencia material y la desolación cultural de algunos de nuestros compatriotas de las zonas periurbanas no encuentran, ninguna de las dos, un lugar constituyente y como *prerreflexivo* en la construcción del drama

democrático, llegaremos muy rápidamente a una oposición irreconciliable, a una guerra civil, y la construcción del universo concreto al que aspiramos habrá perdido su oportunidad. Yo hago de esos requisitos contradictorios una condición previa a toda política posible: hay en ello un trascendental trágico al que debemos someternos activamente para relanzar nuestra historia.

Yo, por mi parte, nunca he podido hallar más firme apoyo filosófico y político que en una frase atribuida a Hillel, un sabio judío contemporáneo de Jesús. Pronunció, al parecer, estas palabras que tú conoces perfectamente, pero cuyo imperioso *crescendo* no fustiga suficientemente tu conciencia política. «Si no soy para mí, ¿quién será para mí? Si no soy para los demás, ¿qué soy yo? Y si no es ahora, ¿cuándo, entonces?». En esas palabras reside la única respuesta a la cuestión de la identidad: ser para sí mismo y los suyos, antes que nada y sin reservas, y sabemos el sentido que eso ha tomado para los judíos. Pero no solo para sí y los suyos, porque si olvidamos la preocupación por los demás, ya fueran adversarios a los que se combate, es, a fin de cuentas, la identidad personal o la pertenencia lo que corre el riesgo de deshacerse. Una exigencia así nos expone y nos convoca con urgencia.

Da la impresión de que te estoy echando una bronca y me siento ridícula. Pero es que no puedo dejar de constatar el hecho de que no evocas la compasión salvo a propósito de la «patria amenazada». Esas palabras de Simone Weil sobre el patriotismo de compasión, al que te gusta referirte, Alain, y que me emociona a mí también, no olvides que las pronunció cuando la derrota de 1940 y, luego, la ocupación de Francia, y que las pronunció alguien que había dado ya con anterioridad increíbles muestras de justicia social y de internacionalismo.

Habremos sabido discutir sin complacencia pero con tacto, y nos los agradezco, porque temía que nuestros litigios, al profundizarse, terminaran por transformarse en discrepancias irreconciliables y culminaran en una ruptura. Pero no estoy segura de que, a pesar de la emoción insistente que sentimos pensando nuestro mundo común, hayamos evitado el desgarramiento. Yo esperaba que los aliados de la izquierda, de los que, a pesar de los pesares, vengo formando parte, comprenderían por tus respuestas a mis preguntas que no eres solamente ni nada en absoluto el declivista occidental-centrado, maníaco de la singularidad francesa, enemigo de la inmigración y del islam

que, cada vez con más claridad, les pareces. Sin embargo, no te has dejado conmover suficientemente por mis preguntas: has reaccionado como si no quisieras arriesgarte a someter tus principios al más mínimo *aggiornamento*, a actualizar o a modernizar —¡palabras odiosas para ti!— tu visión del mundo y de la sociedad. No has hecho el más mínimo esfuerzo de autocrítica, lo único ha sido encontrar otras maneras de repetir tu pesimismo radical. Conque creo que he fracasado al presentarte tal como te veo a veces, o tal como te habría deseado. Me habrás hecho comprender con toda claridad, al menos, la diferencia entre un reaccionario y un conservador y que el conservador no merece nunca, en régimen de alternancia democrática, que algunos progresistas la emprendan físicamente contra él. Ningún ciudadano protegido por un Estado de derecho debería arrebujarse en la violencia revolucionaria. Me refiero aquí a las frases injuriosas y difamatorias de las que eres constantemente el blanco, y más exactamente al hecho de que alguien cometió el acto ignominioso de escupirte a la cara cuando te echaron de la «Nuit debout».

En cualquier caso, nunca lamentaré haber hecho lo que algunos de mis más allegados consideraban un *salto mortale*, haber hablado contigo, aun a riesgo de alterar la imagen de un recorrido por la izquierda que yo había construido con mis compromisos y mis escritos. Y me siento feliz, a fin de cuentas, no siento ningún escrúpulo en confesarlo, de que gracias a este combate entre nuestras ideas, que no partía sin un fondo de entendimiento sobre el que estaba decidida a explicarme, tu hermoso apellido judío polaco de escritor francés pueda permanecer algún tiempo unido al mío.

Élisabeth

Querida Élisabeth:

Milan Kundera me definió amablemente un día como «el hombre que no sabe no reaccionar». Tú estás de acuerdo con él, te falta la sonrisa. Porque te preocupas por lo que a él le resultó divertido e intrigante. Te desesperas incluso por una incapacidad para diferir mi reacción y por un rechazo a esperar el momento oportuno, lo que me hace, «en el mejor de los casos, ininteligible; en el peor, sospechoso». Ejemplo, entre otros, de esa funesta impulsividad: entre la primera y la segunda vueltas de la elección presidencial de 2017, no he podido resistirme a criticar al «único candidato presentable». Es cierto que también dije que le daba mi voto. Pero ¿qué valía un apoyo aderezado con tantas reticencias? ¿No pedía la urgencia democrática —es decir, la movilización contra el Frente Nacional— que la suerte estuviera echada para cuestionar de nuevo la pertinencia, cuando nuestra civilización agoniza, de una visión puramente económica del mundo y de la oposición entre benevolentes progresistas y horribles conservadores?

Soy tanto más sensible a ese reproche, Élisabeth, cuanto que había decidido no decir nada durante esos quince días en que se corren todos los peligros y, si me preguntaban cuál era mi preferencia, apoyar sin más comentario al candidato que estaba en marcha. Kundera exagera: no soy un caballo loco, me ocurre a veces que me controlo y, a pesar de las incitaciones, dejo pasar el turno. Si violé, en ese caso, el juramento que me había hecho a mí mismo, fue porque a Emmanuel Macron le pareció útil dramatizar el momento político que estábamos viviendo yendo a Oradour-sur-Glane y luego al Memorial de la Shoá el Día Mundial de la Deportación. Olvidar la historia —dijo en esencia con ocasión de aquellas visitas— es correr el riesgo de repetirla. Y, sin necesidad alguna de poner los puntos sobre las íes, nos invitaba a mirar en la misma dirección que él. Dejando a un lado toda vergüenza, el que iba a convertirse en el octavo presidente de la V República

hacia de la ocupación alemana y la exterminación de los judíos un argumento de campaña. Yo, hijo y nieto de deportados, no podía pasarlo por alto. Los muertos —recordé— no están a nuestro servicio. Nuestro deber, el famoso deber de memoria, consiste, por el contrario, en velar por la indisponibilidad de los muertos. Emmanuel Macron no tuvo ese escrúpulo y su actitud me parecía tanto más indignante cuanto que, unos días antes de su visita solemne al Memorial de la calle Geoffroy-l'Asnier, exaltaba en Sarcelles, municipio traumatizado por una violencia antijudía que no le debía nada al Frente Nacional, la felicidad del hecho de vivir juntos en la diversidad. Ponerse a redoblar tambores contra una amenaza sepultada y «al mismo tiempo» esconder debajo de la alfombra el peligro inmediato: esa simultaneidad, lo confieso, se me quedó atragantada.

La indignación que sentí no se comprendió porque, antifascismo obliga, la vigilancia se consagra por entero a ahuyentar a los viejos demonios. El otro hombre nunca es sino el hombre: tal es, después de Auschwitz, el primer artículo de nuestra moral. Para todas las generaciones posthitlerianas, el mal absoluto tiene un nombre y solo uno: racismo. Y desde la instalación en nuestro paisaje político de un partido nacido bajo los auspicios de Pétain, ese mal tiene dirección. Pero ahora resulta que la historia se complica. Se sale de la foto. No sabe comportarse. No sigue su propio programa. El mal se convierte en legión. Surgen nuevas direcciones. ¿Habría que poner la lista de contactos al día? No. Como el Frente Nacional prospera por el miedo a la inmigración y al islam, se declara que ese temor es infundado, hasta los mismos periodistas se niegan a mirar de frente la realidad. Si, a pesar de todo, estamos informados sobre el mundo en el que nos metemos, no se lo debemos a los profesionales de la información, sino a los enseñantes y a los médicos, a las enfermeras, a los asistentes sociales, a los alcaldes, a los formadores, a los gendarmes y a los policías, quienes, bajo el cayado de Georges Bensoussan, redactaron *Les territoires perdus de la République* y *Une France soumise*. Sus revelaciones, sin embargo, no son bienvenidas. En lugar de contribuir a levantar una barrera frente al adversario, le hacen el juego, aclimatan sus tesis, llevan agua al molino de su intolerancia, y Georges Bensoussan, en cuyo favor testimoniamos tú y yo, termina en los tribunales por incitar al odio racial. Lo absolvieron, pero el ministerio fiscal recurrió y,

en esa ocasión, vimos cómo la vigilancia necesaria se mutó en imperativo de ceguera.

Del gran principio que era no hace mucho el antirracismo solo queda, en nuestros días, la práctica sistemática de la negación y la persecución de los indóciles. La moral se ha convertido en cachiporra. Esa decadencia es nuestra desgracia, y por mucho que me digas que me dejo desviar peligrosamente por la analogía con el comunismo, no puedo no pensar en nuestra situación cuando leo estas líneas de Martin Malia, autor de *La Tragédie soviétique*: «El socialismo integral no es un ataque contra los abusos específicos del capitalismo, sino contra la realidad. Es un intento de abrogar el mundo real». Por desgracia, esas mismas palabras valen para el antirracismo contemporáneo. Una exvirtud que no deja tranquilo ni siquiera el pasado. Es insaciable y le echa el ojo tanto a lo antiguo como a la nuevo. Abroga con el mismo candor, con la misma buena conciencia, lo que es y lo que fue.

Al constatar, como su ilustre colega Patrick Boucheron, que «los ciudadanos —se entiende que en los patios de recreo— no son todos *galos*», el historiador Dominique Borne, inspector general de Educación Nacional, propone un nuevo relato para «embarcar en historia a todos los que hasta ahora se sienten excluidos». Para que los hijos de inmigrados puedan reconocerse en una Francia mestiza desde sus orígenes, su relato comienza con la fundación de Massalia (Marsella) por los griegos, en el siglo V antes de nuestra era. Y el relato continúa, insistiendo en «la muy larga inserción de todas las inmigraciones en la historia de Francia. Limitándose a las de los dos últimos siglos, las de los albañiles de la Creuse, de los bretones que llegaron a los alrededores de la estación de Montparnasse, de los italianos a la Lorena, de los polacos al Paso de Calais y, en un mismo movimiento de aculturación, de las diferentes edades de las migraciones del Magreb hacia Francia».

La mentira vertiginosa de la equivalencia entre la Creuse y el Magreb (mismo desarraigo, mismo flujo, mismo movimiento de aculturación) rectifica un dato que se ha hecho incorrecto: la continuidad de Francia entre las grandes invasiones y el último tercio del siglo XIX. No existe ninguna raza francesa, claro está. Los franceses son un pueblo variopinto. Pero es falsificar la historia para edificar mejor a los nuevos ciudadanos eso de confundir los movimientos internos de población con la llegada de poblaciones extranjeras

(entre ellas, mis propios padres). Con el noble anhelo de «hacer Francia juntos», las más altas autoridades intelectuales de nuestro país trasladan a la escuela el mandato de transmitir, en lugar de lo que llaman desdeñosamente la novela nacional, la fábula de la perpetua mezcolanza.

Reconoces sin rodeos el cambio del que Francia es teatro y no te parece indigno preguntar cuánto tiempo más podremos seguir perseverando en nuestro ser. Pues bien, esa cuestión precisamente es la que la nueva historia recusa, la que se esfuerza incluso por quitarnos de la cabeza. Al borrar a conciencia la especificidad del viejo mundo, nos prohíbe no solo defenderlo, sino que llevemos luto por él.

«Aunque admitamos que cada generación tiene derecho a escribir su propia historia, nos negamos a admitir que tenga derecho a modificar los hechos para ponerlos en armonía con su propia perspectiva», decía Hannah Arendt. Ese «nosotros» ha vivido. Todo les está permitido ya a quienes quieren extirpar la xenofobia del corazón de los hombres. Cuanto más se invoca la memoria, menos seguros están los muertos. Las mejores intenciones devastan el universo. No existe ya ninguna realidad que no pueda cambiarse. Lo actual y lo acontecido son igual de maleables. Lo falso ejerce su imperio sobre la integralidad del tiempo. Una vez que la propaganda ha forzado la puerta de la erudición, hasta el pasado cae bajo su férula. Hasta nuestros más lejanos antepasados aparecen según los gustos del momento. Hasta Cromañón se convierte en tendencia. Hace treinta y seis mil años — leemos en la obra dirigida por Patrick Boucheron— vivía en nuestro territorio una «humanidad mestiza y migrante» (*sic*).

Denuncio con la energía de la desesperación ese imperialismo ideológico sin límites y sin precedente, me espanta que el partido del Bien meta en cintura al ser, ¡y tú me pones en guardia contra las alianzas calamitosas! ¿Qué alianzas, Élisabeth? Nunca me he codeado con la extrema derecha, y ahí me han puesto, etiquetado, catalogado y fichado en la F porque, a la hora del zafarrancho, he tenido la desfachatez de hablar de identidad francesa. La amalgama dice mucho, no sobre mí, sino sobre el maltrato de la vida intelectual. Es verdad que no me dejo enrolar en las campañas antifascistas que jalonan nuestra actualidad y que reconozco sin problema una evidencia: que el Frente Nacional ha pasado la página de Vichy. No por eso llego a la

conclusión de que es un partido recomendable. No se puede pactar con el trumpismo patente de hoy, como tampoco con el petainismo más o menos asumido de ayer. Pero no caeré nunca en censurar a Bensoussan por combatir mejor la demagogia de Marine Le Pen y su voluntad carroñera de «romper los códigos». Eso me sirve para que la izquierda que te atormenta me califique amablemente de «declivista occidental-centrado, maníaco de la singularidad francesa, enemigo de la inmigración y del islam». ¿Qué queda por decir, salvo que, tras la pancarta de «El fascismo no pasará», la abrogación del mundo real continúa su marcha triunfal? Y si no intento engatusar a quienes tienen de mí esa imagen negativa, si incluso los mando a hacer gárgaras, no es, como piensas, porque me importa un pito toda estrategia, sino porque, a falta de un mundo compartido, toda palabra es vana, ninguna idea puede emitirse, ninguna opinión puede intercambiarse, ninguna discusión puede tomar cuerpo. No luché *contra* una manera de pensar que merecería más miramientos, sino *para* evitar que el pensamiento quede definitivamente privado de materia.

En 2012, después del anuncio de la persecución del asesino de Montauban y de Toulouse, un periodista de *Nouvel Observateur*, al enterarse de que se llamaba Mohamed Merah, escribía en Twitter: «¡Joder! Qué rabia que no sea un nazi...». Yo soy la bestia negra de esa nostalgia. Porque si, como toda persona sensata y sensible, abomino el fascismo, no lo necesito, al contrario que sus detractores de plantilla, para pensar y actuar. No me es indispensable. Esa diferencia me parece capital y no la sacrificaré para estar mejor considerado.

Ya, Élisabeth. Lamentas no haber sabido conmoverme. Debes saber que otro tanto puedo yo decir de ti: alego, argumento, me explico, no hay nada que hacer. Me concedes *in extremis* que no soy un reaccionario, pero vuelves incansable a la carga. Y a pesar de lo que intento decirte sobre la necesaria lucidez de la ética, sigues echándome en cara mi falta de compasión. Y así, mantienes hasta el final la oposición del corazón y de la frialdad que ha fundamentado tus preferencias políticas. En eso radica indudablemente nuestra diferencia esencial: tú te mantienes, cueste lo que cueste, fiel a la izquierda, mientras que yo, que he optado por la no pertenencia, me niego con obstinación a rendirle cuentas. Te gustaría que actuara de tal modo que

no se me pudiera utilizar. Me gustaría que dejaras de concederte el mejor papel conjugando, sin zanjar nunca, preceptos contradictorios.

De manera que hemos chocado de verdad, pero se ha obrado un milagro: nuestra amistad ha superado sin mayores daños la tormenta. Mi amistad es incluso más admiradora que nunca. Por su exigencia, su intensidad, sus modales, su gran estilo, tus cartas me han sometido a dura prueba. He padecido horrores cada vez para contestarte. No me mantenía firme en mis certezas, no intentaba coronar un peón, quería, por encima de cualquier otra cosa, estar a tu altura. No sé si lo he conseguido. Pero te estoy infinitamente agradecido por la presión extenuante a que me has sometido.

Mi conclusión será, no obstante, melancólica: ha sido como una herida en el corazón saber, al final de tu última carta, que algunos de tus allegados consideraban nuestra empresa un *salto mortale* por tu parte. No creo conocer a esos allegados, pero te conozco a ti y no imagino que estés rodeada de ideólogos vindicativos y someros. Sabes elegir tu compañía. Que yo sea el antagonista para sus componentes, que piensen que corres un riesgo dialogando conmigo, es algo que me altera profundamente. No consigo creer que hayamos llegado a eso. La débil esperanza que tengo, en el caso de que tus inquietos amigos leyeran nuestra conversación epistolar, no es que me den la razón, tampoco es que piensen finalmente que soy presentable y me acaricien, reconciliados, la *patita*, es que la intranquilidad que me habita haya dejado de convertirme a sus ojos en un personaje comprometedor. Si no, solo me quedaría ya echar el cierre.

Alain

Título original: *En terrain miné*

Edición en formato digital: 2019

© Éditions Stock, 2017

© de la traducción: Elena M. Cano e Íñigo Sánchez-Paños, 2018

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2019

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid

alianzaeditorial@anaya.es

ISBN ebook: 978-84-9181-369-9

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.

Conversión a formato digital: REGA

www.alianzaeditorial.es