

2006-05-01

## Diálogo con Claude Frochoux sobre L'homme seul

Freddy Téllez

*Universidad Popular de Lausana, ftellez@freesurf.ch*

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

---

### Citación recomendada

Téllez, Freddy (2006) "Diálogo con Claude Frochoux sobre L'homme seul," *Logos*: No. 10 , Article 10.

Disponibile en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

## Diálogo con Claude Frochoux sobre *L'homme seul*

Freddy Téllez

### Resumen

El artículo se centra en el panorama y diagnóstico que Frochoux hace en su texto *L'Homme Seul*, sobre la civilización y cultura como distanciamiento del hombre respecto a la naturaleza, resumido en su tesis "la historia es biología injerta en lo geográfico"; una de las varias consecuencias de ello está en que desde que dicho distanciamiento se consolidó, el arte se estancó, en la medida en que el progreso desacralizó la realidad, el misterio y lo sagrado desaparecieron. Desapareció el cánón. La realidad estaba dividida entre lo sagrado y lo profano, siendo éste lo conquistado por el hombre, y lo sagrado lo no conquistado por el hombre. Así, la historia puede verse como la lucha permanente entre lo sagrado y lo profano. El distanciamiento movido por el afán de desarrollo material de la sociedad, pero, ligado a ello, el progreso nos ha generado una cierta culpabilidad. Lo uno implica lo otro, cual fatalidad. El distanciarse del mundo animal, en el cual fue creado, es el precio que el hombre debió pagar para llegar a ser el hombre de hoy, erigido como centro de la creación; pero, ¿lo que ganó con ello es más valioso que lo perdió? Viendo el mundo actual, ¿valió la pena la ruptura y el distanciamiento con el mundo natural y animal en aras de la sociedad que tenemos hoy? Esta traición del hombre hacia la naturaleza y la animalidad le genera una culpa permanente, la cual no desaparece pese al progreso alcanzado; es la culpa original. Pretendiendo colocarse por encima del mundo natural y animal, el hombre se cree superior, pero, lo único que ha hecho es refinar la destreza animal y usarla para la destrucción misma de la naturaleza y del mundo animal. Todo lo animal se centuplica cuando se transforma en humano. El hombre es un poco todos los animales sintetizados en él. Ninguna especie animal hace la guerra al interior de ella misma como sí lo hace el hombre. Con estas tesis aborda la historia, la economía, el arte y nos deja una fuerte sensación de escepticismo.

### Palabras clave:

Naturaleza, distanciamiento, desarrollo, culpabilidad, fatalidad, arte, progreso.

### Abstract

This paper focuses in the panorama and diagnosis that Frochoux outlines in his text *L'homme Seul* about culture and civilization as distancing of man with respect to nature. Such idea is resumed in his theses "The history is biology engrafted on the geographical." For the author one of the several consequences of this situation is that such distancing was consolidated and arts were stagnated, just as the progress made profane all the reality and all mystery and holiness vanished from it. The canon disappeared. Reality was divided between the sacred and the profane; profane was all that was conquered by man, sacred all unconquered by man. So history could be perceived as the permanent struggle between sacred and profane. The distancing is promoted by society's eagerness for material development. Linked with it, progress has generated in us some guilt. Progress implies guilt, as a fatality. For man, distancing from the animal world where was created, is the price that should be paid for becoming the man of today, erected as the centre of all creation. But one could ask watching the ways of the current world: ¿Was not such that was lost more valuable that such that was won? ¿Was that rupture and distancing from the natural and animal world worthy of the society we now have? This betrayal of man to both nature and animals creates him a permanent guilt, guilt that do not disappears despite the progress achieved by him. This guilt is the original guilt. Seeking putting himself above the natural and animal world man believes he is superior. But man has only refined the animal skills and has used them for the destruction of nature and the animal world. All that is animal is extremely multiplied when transformed into human. Man is a synthesis of a little bit of all animals. But no animal species makes war among its own members as man do. Frochoux faces history, economics and arts with all these theses, leaving on us a strong feeling of scepticism.

### Key words:

Nature, distancing, development, guiltiness, fatality, art, progress.

Fecha de recepción: 17 de marzo de 2006 // Fecha de aprobación: 18 de abril de 2006

## Diálogo con Claude Frochaux sobre *L'homme seul*<sup>1</sup>

### Presentación

La entrevista que aquí encabezo se llevó a cabo en Lausana el 22 de febrero de 2001, en el tranquilo y lujoso "Cafe de la Paix": lugar de paso de tantos escritores: desde James Joyce y Samuel Beckett hasta Marguerite Yourcenar.

De Claude Frochaux, tiempo antes había devorado, con la calma que exige un grueso volumen de 500 páginas, su ensayo *L'homme seul*; su lectura me había dejado la curiosidad de conocer a un autor que muestra en ese libro tanta erudición de fácil lectura, impregnada al mismo tiempo de una originalidad desconcertante.

Por fortuna, su autor es alguien que se deja abordar sin diplomacias ni complicaciones, a pesar no sólo de su peso específico como intelectual, sino de su función en el mundo cultural francófono, al menos hasta ese entonces: director de la editorial L'Age d'Homme.

Fijada la entrevista con la antelación necesaria, no me quedaba otra cosa que ordenar el flujo caótico de mis impresiones de lectura, agregando al conocimiento del ensayista algunos de los volúmenes de su producción literaria. Pues Claude Frochaux es igualmente novelista y dramaturgo; sus publicaciones en ese sentido son: *Le Lustre du Grand Théâtre* (1967), *Lausanne ou les sepas paliers de la folie* (1970), *Djakarta* (1972), *Les amis de Pamela Gibson* (1976) y *Aujourd'hui je ne vais pas à l'École* (1982).

El lector podrá seguir a continuación la evolución de esa "charla", conservada con cuidado en un pequeño grabador, y que pareciera burlarse del tiempo gracias a la universalidad de los propósitos sostenidos por su autor.

Del mismo, agrego aquí, para ampliar la perspectiva de lectura, sus referencias biográficas más importantes.

Claude Frochaux nació en 1935 en Berna, de parientes de origen francófono (Neuchâtel); su padre es viñador. A los 17 años interrumpe sus estudios para aventurarse un tiempo en Inglaterra. En 1954 aprende la profesión de librero y llegará a trabajar así en Lausanne, Zurich, París, Ginebra, Londres. En 1960 realiza un largo viaje (Venecia, Salónica, Estambul, Ancara, Siria, Líbano), tras las huellas de Lawrence de Arabia, con Jean-Jacques Langendorf, hijo adoptivo del director de orquesta y compositor suizo Ernst Ansermet. En 1961, con el mismo Langendorf, hoy profesor de estrategia en la Escuela Militar de París y en Potsdam, tomará en asalto el consulado español en Ginebra para protestar contra la dictadura de Franco; por ello purgará prisión durante 6 meses y será condenado a un año de cárcel con moratoria. En 1968 comienza a trabajar en la editorial lausanesa L'Age d'Homme, que lo llevará a abandonar su actividad de librero en 1973. En 1997 *L'homme seul* recibe el premio Lipp en Ginebra. Claude Frochaux se retirará de su trabajo editorial en 2001. El mismo año publica *La mémoire de mes souvenirs*, una larga entrevista con el escritor Jean-Michel Olivier.

\* \* \*

*L'homme seul* es el largo trabajo (14 años) de un autodidacta alimentado con lecturas diversas: historia, geografía, religión, filosofía, teatro, literatura: para mencionar los 6 capítulos que lo componen y en los cuales establece un panorama y un diagnóstico. Panorama, porque en ellos abarca la historia cultural hasta nuestros días. Y diagnóstico, en cuanto esa historia lo conduce a considerar que si el hombre se encuentra hoy solo (título del libro) es porque él mismo se ha distanciado irremediabilmente de la naturaleza.

Civilización, cultura, quieren decir eso: alejamiento de la naturaleza. La menor o mayor distancia ante ésta determina pues el mayor o menor grado de civilización. Y esa distancia depende, según Claude Frochaux,

<sup>1</sup> La entrevista ha sido traducida del francés por Carlos Alberto Ospina Herrera, profesor del departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas, y revisada por Freddy Téllez. La introducción y las notas son de este último.

esencialmente de la geografía. El motor de la historia no es pues la economía; ésta es ya un derivado. Decir que hay sociedades ricas porque son desarrolladas económicamente es una tautología. Queda aún por explicar por qué han podido llegar a ser económicamente poderosas. La historia de la humanidad, con sus imperios, Metrópolis y periferias está dada en factores incluso más materialistas de lo que Marx pensaba. *L'homme seul* puede ser leído, en ese sentido, como una puesta al día de las inconsecuencias idealistas de ciertos pretendidos materialismos, el marxismo, sin duda, pero hay otros.

La formulación en la que Claude Frochoux resume esa dialéctica es tan concisa como certera: la historia es lo biológico mezclado con la geografía. O si se prefiere: la historia es biología injerta en lo geográfico, para ser más literales. Ese enunciado nuclea los análisis de todos los capítulos del libro. El autor muestra sus variantes, sus imperativos, sus declinaciones propias en los terrenos más inesperados; el teatro, la religión, la literatura, la filosofía. Y si es probable que su discurso no convenza siempre, él nos sorprende en todo caso. En ningún momento el libro nos deja indiferentes. La originalidad del punto de vista, y la visión enciclopédica en la que se mueve, sacude acuerdos tácitos, ideas preconcebidas, tradiciones fácilmente aceptadas.

No es extraño así que desde su aparición no haya dejado de polemizarse acerca de una de sus ideas claves, a saber, que a partir de 1960, año en que su autor considera acabado en sus lineamientos esenciales el proceso de desacralización que implica el alejamiento civilizatorio ante la naturaleza, el arte en general se encuentra irremediabilmente en un *impasse*.

Esa tesis, hegeliana en su fundamento, con todo lo provocadora que pueda parecernos, tiene la ventaja de llevarnos a reflexionar acerca del estado actual del arte (respecto de la novelística, Georg Steiner ha sostenido tesis similares, y en pintura la polémica al respecto no ha dejado de crecer desde hace unas décadas), así como de la relación problemática entre *poiesis*, esfera de lo sagrado y sociedad. Sólo sea por eso, *L'homme seul* merece toda nuestra atención.

Por ahora, deseando algún día la traducción castellana del libro, espero que la entrevista deje percibir al lector hispanoparlante, que no tiene acceso al original francés, su riqueza o sus eventuales fallas. Y si ella motiva —¿cómo saberlo?—, a un editor intrépido: tanto mejor, y ojalá.

Freddy Téllez.— *Lo primero que deseo decir sobre L'homme seul se refiere a la frescura del punto de vista. Se diría que la complejidad del mundo y de las cosas se diluye en una perspectiva desenvuelta y también plena de humor, más allá de la pesantez a la que nos han acostumbrado los universitarios. Su libro es obra de un autodidacta en el mejor sentido del término.*

Claude Frochoux.— Me gusta lo que acaba de decir. Claro que es exactamente eso, y quisiera señalar, además, que me he empeñado en no poner ninguna nota de pie de página, lo cual es casi una provocación. Las referencias las he puesto en el interior del texto, lo cual no quiere decir que no me haya inspirado en muchos libros y en muchas cosas, pero no quería hacer un texto universitario, quería escribir un libro para el gran público.

F.T.— *Gilles Deleuze dijo en alguna parte que la filosofía es la novela de las ideas, definición que parece corresponder con la esencia misma de L'homme seul, pues se lee como una novela. Uno retiene la respiración, devora la página siguiente en espera del próximo "desenlace". Su pensamiento filosófico está encadenado como una intriga, lo cual es una manera de hacer ver la riqueza constante de saber y de información que se recibe con su lectura. Yo me pregunto si en ello el peso evidente, en el libro, de la visión histórica sobre la teórica no juega un papel determinante.*

C.F.— Ah, sí, absolutamente. Diría incluso que se trata de un libro un poco historicista, pues la visión sobre la historia es fundamental. Y sería la ocasión de insistir que para mí la historia se incorpora en la geografía y la biología.

F.T.— *Sí, ya hablaremos de eso.*

C.F.— En fin, la historia es fundamental. No considero en absoluto, por ejemplo, que los hombres sean semejantes; las mentalidades cambian. No creo que sea posible decir algo pertinente que no esté datado de algu-

na manera.

F.T.— *Las novelas que usted escribió antes de L'homme seul no permiten suponer el esfuerzo considerable representado por este libro. ¿Cómo ubica usted L'homme seul en su evolución como escritor?*

C.F.— Sí, no se podía suponer a partir de mis novelas que iría yo a escribir ese ensayo. Suspendí toda forma de creación literaria a partir del momento en que me di cuenta de que verdaderamente tenía cosas por decir sobre el plan, digamos, de las ideas. Y desde ese momento me tomé todo el tiempo; pasé prácticamente 14 años en escribirlo. Ve usted, me he tornado casi tanto tiempo para mí como para mis libros. Deseaba aclarar mis propias ideas, ratificarme en ciertas posiciones adoptadas, pero sobre las cuales no tenía certeza. Entonces era un trabajo en principio muy personal que se convirtió poco a poco en algo coherente como para ser un libro. Pero es como si en el fondo me hubiese detenido para reflexionar sobre mí mismo, pues quería hacer un balance y reflexionar a plenitud sobre las cosas. Entonces, a causa de ello es verdad que hay una ruptura muy clara entre mi producción precedente y *L'homme seul*.

F.T.— *Usted afirma en su libro que "no puede haber progreso sin culpabilidad. La culpabilidad es una fatalidad". Entonces, ¿nos sentimos culpables de nuestra propia naturaleza? Eso lo afirma usted pese a tomar distancia de Freud. Nuestra culpabilidad sería más bien del orden de la especie. Es porque somos hombres que somos culpables. Su concepción es una mezcla de Rousseau y del judeo-cristianismo, pues un poco más adelante dice: "Es preciso curarse del pecado original. Pero el pecado original lo cometemos día tras día. Nuestro mal es incurable porque es inherente a nuestra condición humana. Si fuésemos sanos, no seríamos hombres". Entonces, ¿piensa usted que la cultura es nuestro mal?*

C.F.— Es muy difícil responder en esos términos. Es necesario comenzar diciendo que no tengo una visión trascendental de las cosas. Cuando usted cita a Deleuze me gusta mucho, pues me siento muy próximo a su trabajo sobre Spinoza. En el fondo mi visión también es espinocista o espinociana en algún sentido. Es decir, veo una especie de creación orgánica general, pero con eso no digo que haya algo exterior a nosotros. Si Dios existe, está en todo. Es verdad que también es muy rouseauiana, pues Rousseau tiene algo de Spinoza en eso, una cierta visión monista. De ninguna manera soy dualista, y no creo en absoluto en una trascendencia, incluso así no asuma posición para saber si hay creación divina o no. Pero si hay creación, nos abarca. Ella toma todo al mismo tiempo. Visión en algo muy próxima a la de los románticos, ¿no le parece?; entonces, cuando uno ve las cosas de esa manera, no se hace distinción metafísica entre los animales y nosotros. Nosotros simplemente somos animales superiores y, en el fondo, lo que se llama trascendencia está contenido en nuestros genes. En el fondo, la biología contiene la trascendencia tal como se la considera corrientemente. La espiritualidad está en nuestros genes, como cualquier otra cosa. Cuando se ven así las cosas uno se separa fundamentalmente de quienes creen que se ha recibido la espiritualidad como caída del cielo, que llegó en cierto momento de la evolución cambiándonos y transformándonos en relación con los animales. No, no hemos tenido tal accidente o circunstancia -es muy difícil definir eso- que nos haya alejado por completo del mundo animal. Y muy seguramente nuestra cultura es el resultado de todo ello, como también todo lo demás. Si tuviese que dar ejemplos diría que el alimento es igual para el hombre y el animal, pero que la gastronomía sólo es del hombre. Pues, en el fondo, el hombre ha elevado por todas partes el nivel del debate. Existe la sexualidad común a los dos, pero el erotismo es humano. Y así por el estilo en todo, incluida la libertad o la espiritualidad. Es una manera de ser humano, que está más allá del mundo animal, aunque no está separado de éste. Pero ya olvidé su pregunta. Usted había dicho...

F.T.— *Culpabilidad. Pregunté si la cultura...*

C.F.— Ahí tomo muchos riesgos, pues digo algo audaz. Pienso que en efecto hubo una gran época en la cual el hombre sabía muy bien que formaba parte del mundo animal y que él era un traidor en relación con éste, por cuanto había tenido precisamente la oportunidad, la cual se puede calificar de histórica o de genética, que le había permitido situarse por encima del mundo animal. La creación estaba en él, como afirma el Génesis; el hombre estaba en medio de la creación. Probablemente Adán no sea el primer hombre, pero es el primer agricultor, y, para mí, la agricultura es lo que diferencia al hombre del animal. Tengo la impresión de que el hombre se convirtió en hombre cuando se sintió separado del mundo animal. Y cuando se sintió separado del mundo animal, con las posibilidades que tenía, especialmente con sus herramientas y armas, se dio cuenta de que había traicionado a los animales, mucho más cuando los domesticaba. Por ello los hombres

se ocultaban para hacer sus pinturas rupestres durante aquella época. Pues me parece interesante que el hombre buscara ocultarse dos kilómetros adentro de ciertas fallas rocosas para ir a hacer dibujos.

El hecho es que el hombre se sentía culpable de no ser más un animal entre los otros y de ser quien habría de domesticar toda animalidad y de tomar en sí y para sí la creación. Entonces la culpabilidad es fundamental; ella es original, es de especie y constituye el pecado original. No es en absoluto un asunto de sexualidad, como se dice a menudo, o de desobediencia de no sé qué decreto divino. Es simplemente el momento, que situó en el neolítico, cuando el hombre, por el cereal principalmente, llega a separarse completamente del mundo animal.

F.T.— *Esta insistencia en el problema del pecado original me hace pensar en Cioran, quien consideraba que no se podía comprender nada de la historia, es decir, sus horrores, si no se acepta el pecado original. El pecado original consagraría la corrupción ontológica del ser humano. Pero Cioran no tenía nada de rousseauiano y estaba decididamente contra los pelagianos.*

C.F.— ¿Por los pelagianos?

F.T.— *Contra los pelagianos.*

C.F.— Ah, él estaba contra los pelagianos.

F.T.— *Es un problema muy complejo que también tiene que ver con el eterno debate entre el determinismo y la libertad.*

C.F.— Bueno, sí, por supuesto. Me siento muy próximo a Cioran pero no veo las cosas así, en cuanto el pecado original es evidentemente una ruptura. Pero el problema del mal, por ejemplo, el problema de la guerra, de la violencia, etc., para mí es de nuevo algo que surge del mundo animal, sencillamente. Sólo que cuando el hombre lo hace, lo hace con un refinamiento increíble. Es otra vez la relación que existe entre la gastronomía y la comida, o entre el erotismo y la sexualidad. Las armas, en la guerra, son cosas muy sofisticadas, pero es una manera animal para el hombre de hacer la guerra. En el fondo, para mí, el mal no existe en absoluto. El animal no comete el mal, pues no hace más que comer las presas que le son accesibles. Pero cuando deviene humano, aunque partiendo de esta raíz animal, deviene algo monstruoso. Los hombres finalmente se enfrentan entre sí, echando mano de medios de tortura y de violencia absolutamente increíbles. Todo lo animal se centuplica cuando se transforma en humano. No diría, entonces, como Cioran, que todo debe remontarse al pecado original. Para mí el pecado original es simplemente el momento de la ruptura. Eso es muy importante. Y en efecto, todo lo que surge de allí es lo que hace que el hombre se apropie poco a poco de las virtudes y los defectos animales, pero en una dimensión humana. Eso no es del todo la misma cosa.

F.T.— *Una de las fórmulas impactantes de su libro dice: "La historia es de la biología en lo geográfico" Pero en esta definición es más fácil comprender la relación entre historia y geografía. Mientras que, al contrario, el papel de la biología queda un poco a la sombra. En ese contexto, ¿qué es para usted la biología: la psicología, la sexualidad, la herencia genética?*

C.F.— Sí, ese es un punto débil del libro, porque me sentía absolutamente incapaz de hablar en serio de biología. Creo que voy a trabajar en un futuro sobre ese aspecto. Sólo quiero decir que teniendo en cuenta el conjunto de lo que representa la biología en general, humana en este caso, y si usted sitúa este conjunto de cosas mal definidas -el cuerpo humano, supongamos-, con todas sus virtualidades, el genoma que ahora han conseguido identificar, si usted lo sitúa en contextos geográficos diferentes, en Colombia, Sahara, Turkmenistán o Suiza, pues eso da resultados totalmente diferentes. Por tanto, también historias muy diferentes. En eso consiste la biología medida en lo geográfico.

F.T.— *La importancia que le otorga a la naturaleza se nota en sus análisis sobre la religión, pues ésta sería, según usted, el dominio donde frente a la extensión de la especie humana, debido al obrar incesante de los laicos, los hombres regularían su relación con la naturaleza, y particularmente a través de la gestión de la sexualidad y de la muerte. ¿Estaría usted de acuerdo, entonces, en decir que la libre manifestación de la sexualidad entre los seres humanos, más allá de toda religión, conduciría al caos?, o dicho de otra manera,*

*¿a un espacio demasiado cultural donde la relación con la naturaleza se perdería? De esta manera, ¿no comparte usted con las religiones en general una concepción muy conservadora de la sexualidad?*

C.F.—No, no me reconozco muy bien en su caracterización. Comencemos por las religiones. Diría que para mí las religiones corresponden al grado de desarrollo que se tiene. Se dice que el Islam es la religión del desierto o que en los bosques se es más politeísta que monoteísta. Hay una relación directa entre la religión y el terreno donde nace. Su relación con la sexualidad no es muy clara en mi libro. Solamente intente lanzar algunas pistas. Por ejemplo, mostrar la diferencia que existe entre los hombres de derecha y los de izquierda, y cómo cada uno se define ante la sexualidad y la muerte. Estaba muy influenciado por George Bataille, quien fue mi dios por mucho tiempo. Había intentado seguir sus huellas. Pero pienso que efectivamente hay dos respuestas generales ante la muerte y la sexualidad, que contienen muchas cosas. Yo sólo he dado pistas cuando digo que el hombre es un poco todos los animales en él; sólo es una idea, nada verificado. Ni siquiera es una idea que desarrolle, es precisamente una pista para saber por qué ninguna especie animal hace la guerra en el interior de sí misma, como sí lo hacen los hombres. Es una cosa que me interesa mucho y pienso que el hombre condensa todos los animales en él, por una especie de síntesis que viene del desarrollo superior que ha tenido. De ahí provienen, por ejemplo, los términos indios de designación de algunos hombres con ciertos tipos de animales. Pero allí sólo lanzo una idea entre paréntesis y eso es todo. Así como he hablado del psicoanálisis muy vagamente. Y creo que se puede decir que el hombre de izquierda es alguien que intenta alejarse de la naturaleza lo más posible. Hablo en el libro de esa balsa que se dirige hacia el precipicio; entonces hay dos posibilidades: o bien intentar detenerla o bien agruparse en el centro de tal manera que se olvide el precipicio, negarse a mirar.

Yo diría que el hombre de derecha intenta detener el tiempo, si así se puede decir, y que el hombre de izquierda intenta crear una sociedad solidaria, no ve nada más que su solidaridad. Este hombre está metido en la ciudad mientras que el de derecha está en lucha contra el mundo natural. De ahí ese aspecto de selva del capitalismo, típicamente de derecha. Finalmente no se abandona el mundo animal. Yo diría que hombres como Konrad Lorenz son típicamente de derecha, personas que intentan mostrar que existe una relación muy directa entre el mundo animal y el humano. Lo que en absoluto pretende hacer el hombre de izquierda, quien intenta crear una sociedad aparte con nociones como la solidaridad y la fraternidad, completamente extrañas al mundo animal, creadas por el hombre, para el hombre. Así, él se refugia en el interior de esta burbuja de fraternidad humana, la cual le permite olvidar que es como los animales: mortal. No se ve que la balsa se dirige al precipicio pues sólo se mira al interior de la embarcación. Son dos definiciones que he intentado dar, pero no puedo ir más lejos porque eso habría implicado escribir todo un libro sobre esas dos nociones. Ramuz,<sup>2</sup> nuestro escritor nacional, decía: la naturaleza esta a la derecha y el hombre a la izquierda. Es exactamente la misma idea. Pienso que el hombre está mucho más próximo a la derecha cuando está cerca de la naturaleza y mucho más a la izquierda cuando está cerca de la sociedad. Es una definición que escinde un poco el mundo en dos, porque aunque las nociones "izquierda" y "derecha" hayan aparecido tardíamente siempre han existido hombres de derecha e izquierda, y uno ve muy bien porque: es una respuesta a la muerte. Uno le teme a la muerte y hay que resistir. Entonces, ¿cómo se resiste mentalmente? Pues bien, creo que hay dos posibilidades. Pero, ¿y la sexualidad qué papel juega en todo eso? Bueno, ella es lo que nos une al mundo animal. Entonces es preciso una respuesta de la parte del hombre: el matrimonio, etc, para que no haya un caos total. El hombre tiene dos temores: la sexualidad y la muerte. Es lo que siempre se ha dicho. Pero me interesa ver que el hombre responde a la sexualidad de acuerdo con su grado de desarrollo. Por ejemplo, las sociedades primitivas son muy laxas, pero a partir del momento en que la sociedad se desarrolla se vuelven más puritanas. No es por casualidad que Europa se haya vuelto más puritana en el siglo XVI, en el momento de la Reforma, cuando inaugura el capitalismo. A partir de ese momento se produce la escisión entre Europa del norte y Europa del sur. O en nuestra Época, a partir de 1960, para mí una fecha fatídica, nos volvimos demasiado tolerantes porque hemos excedido la producción suficiente. Somos consumidores, más que productores; en ese momento se nos permite tener una sexualidad libre. Es por ello que no es preciso confundir la primera sexualidad libre, la de los primitivos, con la nuestra, que es la permisividad después del puritanismo; no es, por tanto, la relación judeo cristiana con la sexualidad lo que

<sup>2</sup> Charles Ferdinand Ramuz nació en Lausana en 1878 y murió en la misma ciudad en 1947, aunque vivió once años en París, de 1902 a 1913, período sobre el cual escribió el libro *Paris, notes d'un Vaudois* (1938). Las novelas de Ramuz expresan una sabiduría terrenal, en imágenes realistas provenientes de su entorno suizo románico, y reposan en el contraste entre un contexto tranquilizante y acontecimientos dramáticos o sobrenaturales. Su *Histoire du soldat* (1918) fue transcrita musicalmente por Igor Stravinski.

me interesa. A mí me interesa el hombre occidental viviendo en condiciones ideales, en la cuenca del mediterráneo, al comienzo cuando estaba hecho para un desarrollo económico considerablemente acentuado. Entonces él inventa una religión que corresponde a todo eso; eso es todo. El hombre ha producido el judeo-cristianismo y no éste a él; es necesario invertir por complete el problema.

*F.T.—Interrogantes similares se pueden plantear en relación con sus análisis sobre la literatura. Pues si existe una cierta "imposibilidad de ser para la novela y la literatura en general", para usar su formulación, es porque, según usted, ella ha perdido su relación con la naturaleza y lo sagrado.*

C.F.—Ah, sí, hoy, desde 1960.

*F.T.—Ese punto de vista ¿no implica también una concepción conservadora del arte y la cultura en general? Se diría que en usted hay una cierta nostalgia del pasado, pese a que usted considera progresiva la evolución, cada vez más interiorizada e individualista, de la novela y la literatura en general.*

C.F.—Bien, es el asunto central y es necesario ser muy claros. Primero, de ninguna manera creo que nuestra sociedad sea decadente o menos buena que las otras. Por el contrario, creo que vivimos una época absolutamente fabulosa, y no siento nostalgia. Pero sí la siento en cierto terreno, porque yo mismo soy escritor y editor y estoy muy cercano de los medios artísticos, etc. En ese plano, y estrictamente en él, estamos en plena decadencia. Yo diría incluso que estamos en el fin o casi. Pero no siento lo mismo, de ninguna manera, en otros aspectos. Cuando voy al CERN (*Centre Européen pour la Recherche Nucléaire*) en Ginebra y hablo con microfísicos, por ejemplo, jamás se han sentido tan felices como ahora; lo mismo ocurre, por supuesto, con la informática. ¡Viven la edad de oro! Pero no es lo mismo cuando usted habla con un pintor. Entonces yo diría que lo que determina lo sagrado, y el arte forma parte de eso, ha llegado a su fin. Efectivamente la ruptura con la naturaleza ha sido fatal. Aunque de ninguna manera para lo demás: el urbanismo, la propia arquitectura, el mundo de la ingeniería, de la industria, todo eso está en extraordinaria expansión. Entonces en verdad siento nostalgia por cierta época, una época en la cual viví todo eso. Soy librero desde 1954 y viví en París entre 1962 y 1964 cuando encontré los grandes personajes, los Breton, los Prevert... Y no sólo los conocí, los vi actuando. La muerte de Camus fue para mí un drama, que viví en lo más profundo; entonces, esas cosas las lamento. Hoy en día no se encuentra un mundo así. No deseo ir a París como otras veces, antes era una ciudad que me fascinaba mucho. La reciente muerte de Trenes<sup>3</sup> me afectó terriblemente, pues él me recordaba esa época. La canción francesa entre 1945 y 1975 era fantástica. Eso es una cosa. Siento nostalgia, es verdad, pero en cierto terreno muy preciso y nunca como una visión decadente.

*F.T.—Usted establece siete leyes que regularían el curso de la historia: la complejidad, la racionalización, la laicización, la materialización, la democratización, la individualización y la interiorización crecientes. Todo el libro es un intento muy acertado de verificación de esas leyes sobre el conjunto de la cultura humana. Sin embargo, usted parece rehusarse a una verificación detallada sobre la marcha de la filosofía, por falta de tiempo, como lo da a entender. ¿No se trata, más bien, de otro tipo de dificultad? Me pregunto si se puede en verdad verificar en la filosofía el progreso que, según usted, se inscribe en la biología humana.*

C.F.—Vea usted, el libro tenía primero 1000 páginas y lo reduje a 500. No podía continuar. Quería hacer una historia de la pintura y debí suspenderla; había hecho también una historia del cine y debí suprimirla. La filosofía la hice, pero, bueno, he borrado mucho. En últimas, es la historia de la filosofía la que me interesa más que la filosofía. Es ahí donde se ve mejor la manera como el hombre se manifiesta en relación con sus proyectos económicos. Es muy marxista esa manera de ver siempre el universo mental, que se podría llamar la superestructura, en relación con la estructura económica entonces veo una especie de progreso que he intentado mostrar. Pero es muy difícil, porque sería preciso ver cada articulación. Resulta fascinante ver, por ejemplo, que pasa entre Descartes y Kant, por que Hegel reaccionó como lo hizo contra Kant. Y por qué personajes como Kierkegaard o Schopenhauer, en el siglo XIX, no podían ir más lejos e intentaban salvar algo de todo eso, con la intimidad en Kierkegaard o el mundo oriental en Schopenhauer.

<sup>3</sup> Charles Trenet, cantante y compositor francés nacido en Narbonne en 1913 y muerto en París en febrero de 2001. Representante, con Maurice Chevalier, de un tipo de canción que exalta valores positivos de la vida cotidiana, como la alegría, la felicidad.



Se ve muy bien el camino, el progreso. Así, pues, lo he intentado hacer, pero carezco de las armas para llevarlo a término; conozco la filosofía muy bien, pero no lo suficiente como para mostrarla en detalle. Entonces me he limitado a ese aspecto de las cosas, tomar la historia de la filosofía como hilo conductor y mostrar, etapa por etapa, como la gente ha reaccionado en relación con sus predecesores. Como Kant ha debido volver a partir de Descartes y cómo ha debido hacerlo de otra manera después de Hume. Era imposible hablar como Descartes después de Hume, es decir, después del siglo XVIII. Es el siglo XVIII el que lo ha llevado a plantear los problemas de otra manera; entonces cada uno ha debido reaccionar en relación con quien lo precedía. Kant es un típico producto de la Ilustración y ello preparaba la ciencia por venir. Entonces Hegel ha debido partir de una visión casi teológica del mundo. Es esta avanzada de la filosofía lo que me apasiona y en ella se puede decir que nadie tiene razón. El problema no consiste en saber quién la tiene, sino en ver en que todos han dado una visión del mundo que correspondía exactamente con la que se podía tener en esa época. No bromeo cuando afirmo que Freud inventó el inconsciente, pues simplemente éste no existía. Freud no lo descubrió porque fuera un genio, sino porque antes de él no existía. Los hombres estaban orientados hacia el exterior; era como en la novela picaresca, donde todo ocurría en el exterior y después, hoy en día, en la época de Freud, todo se interioriza. Los hombres caminan por la calle y uno no ve nada, tienen máscaras impasibles como si no ocurriese nada en ellos. Es necesario ver en el interior para encontrar dramas espantosos. Todo entonces es histórico; ese es el hilo conductor que me interesa.

F.T.— *Hay un momento en su libro en el que no lo puedo seguir, cuando usted dice, al comparar a Corneille con la Princesa de Clèves que ella pone el deber antes que el amor y es porque se ha dado un paso adelante en relación con la Jimena de Corneille quien hacía lo contrario y, de ese modo, entonces usted verifica su ley del individualismo creciente. Pero poner el deber antes que el amor implica justamente lo contrario, pues el deber coincide con la primacía de lo social sobre el individuo.*

C.F.— Es un asunto muy preciso y bastante discutible. Por lo demás, son casi contemporáneos, entonces es muy difícil tener una mirada historicista sobre ello. Corneille y Madame de Lafayette son prácticamente contemporáneos, si no me equivoco.

F.T.— *Madame de Lafayette es unos veinte años mas joven que Corneille.*

C.F.— Corneille nació en 1606. Madame de Lafayette debió ser de 1620 o 1625, algo así.

F.T.— *Ella nació en 1634. Bueno, en fin, es muy cerca.*

C.F.— Bueno, lo que se puede decir es que Corneille pertenece a la época de Luis XIII, mientras que Madame de Lafayette es de la de Luis XIV. Es preciso situar eso bajo una perspectiva mucho más amplia que es el cuestionamiento del barroco, la razón de ser de la Contra-Reforma, y por qué Francia escapó de ése. No sé si usted ha leído el libro de Tapie, que muestra a Francia como el único país de Europa no tocado por el mundo barroco. Porque Corneille ha comenzado por ser barroco antes de ser clásico. Ese paso del barroco al clasicismo es extremadamente revelador. Inglaterra también escapó relativamente del barroco, paralizada en un estilo conocido como neo-clásico. Lo formidablemente interesante es el paso de Bernini por París y las discusiones entre él y Colbert. Es extraordinario porque Colbert no quería líneas curvas en las columnatas, y Bernini le explicaba por que el precisaba de líneas curvas. Pero bueno, finalmente se hace echar a la calle y se termina por construir columnatas como Colbert las quería. Esta querrela entre *La Princesa de Clèves* y el caso de Corneille se inscribe bajo esta perspectiva. El problema entre el deber y el amor es más complicado. He intentado explicar que cuando hay mucho progreso económico o cuando un Estado se vuelve muy poderoso, hay puritanismo y fortalecimiento de las leyes. Incluso creo que *La Princesa de Clèves* es más raciniana que corneliana, pues ella tiende hacia una liberación de lo que el mundo de Corneille ha puesto al día. No sé en absoluto si esto fue lo que dije en el libro, pero actualmente reaccionaría así; diría que Corneille es alguien que vio llegar un nuevo orden, en el cual Francia jugaría un papel central, preparando la mentalidad de ese orden muy duro, casi militar. No se debe olvidar que él surgió de los jesuitas. Finalmente Corneille habría debido ser el historiógrafo del rey y no Racine. Corneille siempre le otorgó al rey el lugar central; está siempre en el centro de sus piezas; es el árbitro de las situaciones. La individualidad estaba totalmente reprimida por un orden divino representado por el rey, quien aún era Luis XIII. Mientras que en Madame de Lafayette ya se está en lo secreto -es la famosa historia de la carta-, ya se está en la pasión que comienza; sólo lo que puede ser contenida. Jimena es una apasionada, seguramente, pero tiene algo que muestra que la

pasión no podía ser desbordada. Es preciso que el rey le diga: "tú puedes desposar a Rodrigo", para que lo despose; si no se le dice, no lo haría. En ese momento el deber primaba totalmente. En La Princesa de Clèves también, pero ella es mucho más conmovedora, va mucho más lejos en su pasión. Jimena es conmovedora, pero muy débil. La Princesa de Clèves está en lo secreto, en el claustro, ella es una víctima, va al convento por resignación y sin haber abandonado su amor. Es un mundo mucho más próximo a Racine que a Corneille, pero conservando todavía las viejas reglas de Corneille. Es un poco de Racine con Corneille encima. Lo que corresponderá a las fechas, eso es. Pero no sé si he respondido a su pregunta.

F.T.— *Sí, creo que sí, en fin...*

C.F.— Es una historia demasiado complicada, pero habría un estudio muy bello por hacer sobre el problema del barroco en Francia. Recientemente estuve en Marsella y fui a ver la vieja Caridad, el único monumento barroco francés atribuido a Pierre Puget<sup>4</sup>, un verdadero artista barroco. Hay dos regiones francesas donde el barroco pudo florecer: Lorraine, en la época de Stanislas Leszczynski<sup>5</sup>, y Marsella.

F.T.— *A lo opuesto de una concepción muy difundida, usted hace del cristianismo no una religión de la no-violencia, sino un mensaje que invierte la relación entre lo profano y lo sagrado. ¿Podría explicar eso un poco más?*

C.F.— Otra vez es algo muy complicado. He partido de la idea de que el mundo en cierta época estaba dividido entre lo profano y lo sagrado. Para mí lo profano es lo que ha sido conquistado por el hombre y lo sagrado lo que no, o en todo caso, todavía no. Entonces toda la historia es la historia de la disputa entre lo profano y lo sagrado, en la cual siempre gana lo profano. Sin embargo, casi toda la historia de lo sagrado ha sido la predominante; es algo que se podría medir en términos de porcentaje. Se podría decir que el hombre comenzó con un 100% de sagrado y 0% de profano; algunos miles de años después será 10% de profano y 90% de sagrado; al llegar a la Edad Media la proporción era quizás de 50% y 50%, y actualmente sólo existe lo profano y de ninguna manera lo sagrado. Es entonces un gran avance del hombre la conquista de la naturaleza.

El cristianismo constituye un progreso respecto de la oposición entre lo sagrado y lo profano. Se ha terminado por incluir en el mal todo lo que era nefasto o negativo, profano y sagrado confundidos, y en el bien todo lo que era positivo. Se ha constituido una oposición como esa. Antiguamente, por ejemplo, el robo y la violación no tenían nada que ver entre ellos, la violación pertenecía al mundo de lo sagrado y el robo al de lo profano. Con el cristianismo ambos son puestos juntos, sólo se diferencian por tener una intensidad diferente: la violación será un pecado mortal y el hurto, venial. Son de intensidad diferente pero de la misma naturaleza: el mal. Y el mal, en realidad, es visto desde el terreno social, es lo que resulta malo para la sociedad.

Entonces el cristianismo es un progreso en relación con la antigua oposición entre lo sagrado y lo profano, admitiendo que las sociedades se constituyen poco a poco sobre una avanzada social. Otra cosa interesante es que cuanto más se avanza en el progreso de lo profano, tanto más se aleja uno del cielo; lo sagrado se vuelve cada vez menos importante y entonces se puede medir en las religiones cuáles son las relaciones con Dios o con los dioses. Se puede observar que primero hubo politeísmo y después monoteísmo, es decir, que hubo disminución de dioses. Pero también existe una distancia diferente frente a Dios o los dioses según las religiones, y esas religiones son copiadas de situaciones de desarrollo humano. El cristianismo es la que tiene mayor acercamiento a Dios; en el Islam se dice que hay siete veces la distancia de un tiro al arco, para llegar a Dios. Cuando Dios desciende sobre la tierra y se convierte en hombre en el cristianismo, la en-

<sup>4</sup> Pierre Puget (1620-1694), escultor, pintor y arquitecto francés, formado en Italia, cuya primera obra esculpida importante es "Los Atlantes" del gran portón de la Alcaldía de Toulon, ciudad portuaria en la que dirigió los talleres de decoración naval. Algunas de sus obras se encuentran en el parque de Versailles, aunque nunca pudo conservar los favores de la Corte. Reconocido por los románticos, es considerado como uno de sus precursores.

<sup>5</sup> Stanislas Leszczynski (1677-1766), rey de Polonia a partir de 1704, impuesto en el trono por Carlos XII de Suecia, pero obligado a partir después de la derrota de Poltava en 1709. Fue reelegido rey en 1733, con el apoyo de Luis XV, esposo de su hija Maria Leszczynska. Expulsado por los rusos, renuncia a la corona en 1738, pero conserva el título de duque de Bar (región del este parisino que hoy forma parte del departamento de la Meuse) y de Lorena (provincia del este de Francia), consagrándose al embellecimiento de sus ciudades; Luneville y Nancy le deben algunos de sus mas bellos monumentos.

carnación allí es claramente lo sagrado que desciende a lo profano, si así se puede decir. Se palpa claramente lo sagrado, se le puede profanar, en el fondo. El cristianismo es un formidable atajo entre el mundo divino, el cielo y la tierra, simbolizado por la cruz, que es a la vez horizontal y vertical. La horizontalidad sería el mundo profano y la verticalidad lo sagrado, y todo ello aparece unido en una sola cosa.

Uno ve allí la razón de ser del cristianismo, pero el cristianismo, como todas las religiones para que sean creíbles, viene de algo muy, muy profundo. Es preciso volver a las fuentes y esas fuentes son completamente reaccionarias en relación con lo que se quiere hacer. De ahí que en los tres primeros siglos, con concilios y todo, se haya transformado el mensaje inicial. Es verdad, el mensaje de Jesús era completamente pacífico, después se pasó a una religión más cruel y agresiva; conquistas, colonización, etc. Entonces, hay una increíble contradicción entre el cristianismo original y Occidente en su historia; y lo más curioso es que todo el mundo lo sabe y lo ve, pero le importa un bledo. Cuando uno piensa en un capitalista que pasa su vida explotando la gente toda la semana, y los domingos madruga a misa, ¡es algo increíble! Cada religión es como la bandera de una tierra, anclada en la tierra y dirigida hacia el cielo. Por tanto yo diría que el lado represivo del cristianismo es original, pero que muy pronto se tiene en realidad una religión progresiva, al liberar la noción de empréstito, de préstamo, al separar los dominios: "Dar al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios". Desde luego que ha habido momentos centrados en lo teológico, el panteologismo, como en Ginebra bajo Calvino; pero no ha habido una "charriá" cristiana. El cristianismo se ha ido convirtiendo en la religión de personas desarrolladas. Esta separación entre lo profano y lo sagrado no impide a las gentes trabajar, mientras que el Islam siempre ha sido una religión que sí lo impide; y además es fatalista porque la gente desplaza su responsabilidad hacia Dios, mientras que en los cristianos ocurre lo contrario: "Ayúdate y el cielo te ayudará", lo que jamás diría un islámico. Ello es lo que hace que, para mí, el cristianismo sea una religión pseudo-reaccionaria al comienzo; así como el protestantismo es muy reaccionario pues uno siempre está obligado a remitirse a la Biblia. Fue Koestler, creo, quien mostró que fue preciso esperar hasta 1700 para que la ciencia protestante superara la católica; actualmente el 90% de los premios Nobel en el mundo son protestantes. Entonces es preciso pasar de las fuentes represivas a una emancipación progresiva, exactamente como fue necesario esperar 300 o 400 años para pasar de Palestina a Europa.

F.T.— *En relación con el eterno problema de la existencia o no de Dios, usted considera más interesante tomar una posición resueltamente escéptica —ni por la afirmación de la existencia ni por la afirmación de la inexistencia— que una posición atea, pese al hecho de que el ateísmo parece ir en el sentido de un progreso del saber, ¿no hay ahí una especie de paradoja?*

Creo que estamos en un estadio científico donde no se podría decir si Dios ha creado o no la tierra, como se dice, pero que si él la ha hecho, pues entonces la ha creado un poco gratuitamente, pues hubiese podido hacerse sin su intervención. Es eso lo que constituye un problema. Los científicos, todas las personas del *Centre Européen pour la Recherche Nucléaire* (CERN) que actualmente fabrican los aceleradores de partículas, por ejemplo, dicen aproximadamente que lo que está demostrado hoy es que Dios ya no era útil en eso. Era útil al comienzo, como afirma Leibniz: "¿Por qué hay algo más bien que nada?" Pero hoy se puede seguir el rastro de los progresos biológicos ocurridos a partir de 14 mil millones de años; se puede, además, pasar de las plantas a los animales y de los animales a los hombres, lo que vuelve bastante gratuita la acción de Dios. Uno no ve muy bien a quién le sirve. Decir entonces que no existe o que jamás ha hecho algo es absolutamente inverificable. ¿Por qué Dios habría hecho algo que se puede hacer en su lugar? Eso es lo que se puede decir actualmente. Porque a partir del momento en que se pueda seguir la manera como eso ocurrió, se comprende toda la evolución humana, y se pregunta entonces cómo Dios hubiese debido intervenir. No se ve por qué debía intervenir. Esto es lo que se puede decir, pero afirmar que existe o no...

F.T.— *Usted afirma que la historia ha retrocedido una sola vez, entre el Imperio romano decadente y la naciente Edad Media, cuando "durante dos siglos todo estuvo al revés". ¿Podría ampliar esto un poco más?*

C.F.— Sí, eso está relacionado con mi visión de que existe un gran movimiento que va del Sudeste al Noreste, y de que por encima hay una especie de eje formado, sobre todo, por la altiplanicie asiática, la cual ha conocido un desarrollo completamente particular y no ha sido tocado por ese gran movimiento Sudeste-Noreste que, en el fondo, va, *grosso modo*, de Mesopotamia a California, y que involucre al Japón por detrás. Hubo un momento de debilidad manifiesta durante el derrumbe del Imperio romano, del cual aprovechó este movimiento del Noreste, que se precipitó sobre el Sur y terminó por tomar en gran parte el control. Es lo

que se llaman los "bárbaros". Pese a todo, los bárbaros, que además estaban lejos de ser sólo bárbaros, han jugado un papel regresivo, con la detonación interior, con la implosión del Imperio Romano, en el fondo. Por tanto, no sólo ha habido ese fenómeno de los bárbaros, quienes venían del Noreste, mientras que los demás venían del Sureste y se encontraron. Se puede decir que la batalla de los Campos Cataláunicos fue el encuentro entre Atila y Aecio, de esos dos movimientos históricos, de los cuales uno era muy poco desarrollado, en especial los nómadas, quienes vivían muy miserablemente. Los Vikingos ocupaban un lugar entre los dos, pues el extraordinario comercio que existía en el Báltico también es afectado por ese movimiento. La decadencia se manifestaba en los centros que desaparecían, mientras hoy la decadencia es imposible, pues ya no hay centros: Washington, Tokio, etc., se encuentran al mismo nivel. Pero en la época de la que hablamos había centros, y una vez que un centro caía, había decadencia. Desde los Carolingios todo está repartido, y a pesar de los Lombardos, por ejemplo, no ha habido un movimiento de regresión tan manifiesto.

F.T.— *Usted distingue diversos períodos históricos y considera que nosotros vivimos una fase particular que denomina "el hombre solo". ¿Qué diferencia hay, si es que existe, con lo que hoy en día se llama posmodernidad?*

C.F.— No hay ninguna diferencia; es el mismo fenómeno. Son definiciones que se hacen del conjunto del mundo, cada vez que al frente hay un movimiento significativo. Cuando usted pasa, digamos, del siglo XIV al XV, hay algo que ha cambiado de tal manera, particularmente a causa del comercio, que es preciso redefinir el mundo; se restablece una cosmología. Eso explica el acontecimiento de la perspectiva, por ejemplo. Allí el mundo es redefinido y se podría situar como el momento cuando lo sagrado pasó del 51 al 49% en provecho de lo profano, pues el hombre se otorgó el derecho de mirar con sus propios ojos y no a través de una visión divina imaginada. Es cuando lo profano le saca ventaja a lo sagrado. Se ve muy bien que las articulaciones artísticas no son tan gratuitas como se dice habitualmente. El arte es mucho más útil de lo que normalmente se piensa; sirve para restablecer una visión global del mundo en relación con los avances tecnológicos, económicos y sociales, pues el arte tiene un sentido mucho más preciso de lo que en general se dice. No es casual si no se hacen más versos rimados a partir de 1882, Siempre hay una razón de ser precisa que en algo corresponde a los avances significativos en lo económico y tecnológico. Considero entonces que es más o menos en 1960 cuando todo ha cambiado radicalmente, es decir, cuando todo lo profano ha invadido el mundo. En ese momento el arte dejó de tener la misma significación, porque no se pueden señalar las etapas de un progreso, si ya no hay avance. Entonces el arte se ha vuelto gratuito. Y esto es la postmodernidad: la utilización de antiguas herramientas, que eran útiles, en formas nuevas que ya no lo son. Es lo que parece fundamental en el arte de hoy día y no es que sea malo ni que los artistas tengan menos talento. Eso nada tiene que ver; simplemente que ese arte ya no tiene la misma utilidad de antes, la misma función de antaño. No es un asunto de talento. Llamo entonces "posmodernidad" al momento —para mí a partir de 1960— cuando se comenzaron a utilizar antiguas formas para otra función más gratuita.

F.T.— *Si la historia tiene un sentido direccional y no "reflexivo", como usted dice al criticar implícitamente a Hegel, uno está tentado en plantear un interrogante un poco ingenuo ¿qué habrá después del periodo actual del hombre solo? En realidad se puede tener la impresión de que usted afirma el fin de la historia, tras las huellas esta vez de Hegel, sin duda.*

C.F.— De Hegel, pero también de Fukuyama. Me siento muy próximo a él y creo que tiene razón. Considero la democracia y el liberalismo como las últimas formas imaginables; de ahí la mundialización; el triunfo de una fórmula que ya no tiene superación. Uno no puede imaginar, creo, una progresión económica que no pase primero por la inversión y después por la amortización. Considero que esta fórmula está definitivamente establecida. Usted me plantea una pregunta muy interesante que también me formuló Etienne Barilier<sup>6</sup>. Él me decía: "Si alguien cae enfermo y se conoce su enfermedad, se puede deducir lo que va a ocurrir, ¿por qué no se puede hacer lo mismo en economía o en historia? Si hay determinismo uno debería saber lo que va a ocurrir". Creo que es una idea muy interesante. Y mi opinión, realmente, es que de ningún modo existe oposición entre libertad y determinismo. La libertad es el funcionamiento del determinismo a nivel humano como, por ejemplo, el instinto lo es a nivel animal. Eso es todo. Por eso estoy de acuerdo con Sartre quien afirmaba que uno está condenado a la libertad. Uno no puede hacer nada que no sea libre y no hay nada

<sup>6</sup> Intelectual suizo francófono nacido cerca de Lausana en 1947, autor de numerosas novelas y ensayos.

que por ello no sea determinado. Uno está obligado a ser libre y siendo libre uno se mueve en el sentido de sus intereses. Lo que vincula el determinismo y la libertad es la obligación que se tiene de trabajar para sus propios intereses. En su vida uno nunca hace un gesto que no trabaje en el sentido de su interés propio, jamás. Si no lo hiciera se volvería uno loco, pues la locura se da cuando se trabaja contra su propio interés, en algún momento; y la cordura es ir siempre en el sentido de sus intereses. Lo que pasa, y eso es lo complicado, es que el interés no siempre es inmediato o visible. Hay personas que hacen gestos como si estuviesen completamente locas, pero para comprenderlas es preciso ver que ha habido un traumatismo que las obliga a hacerlo, o ellas los hacen para evitar esto o aquello, o para buscar que algo sea aceptable, etc. Hay gestos en apariencia totalmente autodestructores para alguien, pero tal autodestrucción tiene un sentido, que muestra en el fondo que hacer tales gestos resulta menos grave que no hacerlos. Es una especie de exorcismo, pues todo eso es muy sutil; pero hay determinismo.

Es justamente esa sutileza de las situaciones lo que torna imposible un diagnóstico sobre el porvenir. Hay tal enmarañamiento de factores y hechos que impiden decir cómo van a suceder las cosas. Y eso porque... ¿cómo decir? El mejor ejemplo es cuando alguien muere. Cuando la persona muere, se puede advertir cómo toda su vida era coherente, pues en algo su vida estaba determinada, dado que es coherente. En efecto, el determinismo es una especie de excavación de un túnel donde se ve la luz después. Es imposible decir cuándo llegará la luz, cómo llegará y bajo qué forma. Pero después se comprende que estaba determinado, mientras antes sólo se veía la libertad. En mi opinión se puede decir que la libertad, no el determinismo, tiene cuatro formas: o bien es visible para la persona que lo hace, pero invisible para quien está a su lado, o por el contrario: visible para la persona del lado e invisible para quien la realiza, o visible para las dos o invisible para ambas. Hay formas de determinismo muy diferentes las unas de las otras, por eso no se puede decir qué va a pasar y, sin embargo, más tarde se dirá: era fatal. Hay algo muy misterioso en ello. Vidal de La Blache, el geógrafo francés de comienzos del siglo XX hizo cuadros y curvas para mostrar el perfil futuro del determinismo, y se equivocó completamente. No vio en absoluto el fascismo, por ejemplo. Y hoy para nosotros, el fascismo era evidente. En el fondo el fascismo era lógico pero no se le veía. ¿Se podrá decir algún día que China llegará al mismo nivel de vida que tenemos en Occidente? No se puede decir. Uno no puede imaginarse que algún día 600 millones de chinos tendrán carro. Quizás haya un gran vuelco de las cosas y se encuentre la manera de fabricar vehículos de otra manera. Entonces, ¿cómo saberlo? Y no obstante un día China se va a emancipar. Eso se puede decir; pero no, si habrá un desastre ecológico, pues los parámetros son tan numerosos que no se puede afirmar. Y, sin embargo, una vez ocurridas las cosas, se podrá decir: era lógico. Era normal que la cuenca del mediterráneo se hubiese desarrollado como se desarrolló. Era normal que América del Sur fuese más rica que los Estados Unidos y que después fuesen los Estados Unidos más ricos que América del Sur. Pero en 1830, ¿quién hubiera podido decir que América del Norte sería más rica? Y, no obstante, resultó lógico, pero después de ocurridos los hechos.

F.T.— *Respecto a la religión usted afirma: "Las religiones no son más que visiones del mundo y esas visiones están insertadas en lugares y adaptadas a momentos del desarrollo de esos lugares. O si se prefiere, las religiones son totalmente dependientes de la geografía y la historia que está incorporada en esa geografía". Por eso usted confronta a Marx y lo amplía, si se puede decir. Su Marx es un Marx rectificado por la geografía...*

C.F.— Ah, sí, eso está muy bien dicho.

F.T.— *...como otros han intentado hacer un Marx rectificado por el psicoanálisis. Su Marx también se encuentra más del lado de Bernstein que de Lenin. Probablemente usted debe ser más engelsiano que marxista.*

C.F.— Sí, Engels comprendió mejor que Marx la importancia de la tecnología, y algo de la geografía. Hay dos cosas que me distancian de Marx. Primero, no entiendo por qué no comprendió nada de la geografía; Montesquieu estaba más avanzado que él en ese aspecto. Y segundo, no comprendo por qué le ha dado importancia a cosas sobre las cuales Engels mismo decía que no la tenían. Marx le atribuye demasiada importancia a la lucha de clases y aún más a la dialéctica. Que la historia ascienda en espiral o en línea recta, para mí es secundario. Creo que lo importante es ver que la historia tiene un momento lineal, que no cambia, que se mueve constantemente por una cuesta, la cual considero ascendente; lo que no me convierte en un progresista, pues se muy bien que el progreso es 55% más y 45% menos. Pero es algo ascendente. Por eso le critico a Marx el haberle dado demasiada importancia a asuntos secundarios. Por el contrario, su gran mérito

fue haber hablado en términos de estructura y superestructura; esa teoría es absolutamente fundamental.

Hay dos cosas que aprecio en la filosofía: la visión monista de Spinoza y la teoría de la estructura y la superestructura de Marx. En algunas páginas de Marx, y en una buena parte de la *Ética* de Spinoza, encuentro mi propia filosofía, mi visión del mundo. Lo demás pertenece a la historia de la filosofía. Mi propia visión del mundo se encuentra en Marx y en Spinoza.

F.T.— *Usted explica entonces el vector del progreso humano por la geografía, como Marx lo hacía en relación con la economía. Pero Marx consideraba que uno podía intervenir en la marcha de la historia, y por tanto de la economía, para acelerar o transformar la historia. Al contrario usted piensa tal cosa imposible. ¿Eso no implica hacer de la geografía una fatalidad?*

C.F.— Cuando Marx habla de economía, no lo hace forzosamente de geografía. Él se engaña porque confunde Alemania, Rusia e Inglaterra, pero en cambio muestra que cuando se llega al estadio de la economía, eso hace mover todo lo que se encuentra encima. Y eso resulta muy interesante, pero no tiene una idea concreta de la noción de geografía. Miremos a los alemanes, siempre atrasados en relación con los franceses y los ingleses. Veamos el fascismo: se ha desarrollado en los países atrasados en relación con los grandes países desarrollados como Inglaterra, Francia, Bélgica, Países Bajos y Luxemburgo, Escandinavia, Suiza. Estos países no han sido fascistas, los demás sí. Es interesante ver cómo España, Portugal, Alemania, Italia y los países del Este lo han sido. Y es muy interesante porque, en realidad, eso muestra que tales países intentaron, mediante el voluntarismo, alcanzar los países más avanzados. Ahí hay un complejo. El complejo juega un papel muy importante en la historia. Un pueblo acomplejado intentará modificar completamente su actitud y se va a volver loco. Los alemanes tienen un gran complejo con respecto a los ingleses y los franceses. Se puede explicar una gran parte de la historia alemana y de las dos guerras mundiales por el complejo de los alemanes. Cuando se sabe que la Universidad de Berlín fue fundada en 1804 y la de París en 1200, se comprenden muchas cosas. El retraso alemán proviene del hecho de su continentalidad; Alemania tiene más continente que orilla de mar, si así se puede decir. Y los países situados a orillas del mar se desarrollan más pronto que los demás. La continentalidad alemana viene del centro de Europa que atrae el país hacia el atraso. Es como China, muy continental. Alemania estaba retrasada y Marx, quien se rehusaba a la geografía, no quería situar el problema así. Veo una explicación de ese tipo. Es el alemán, el judío alemán; los judíos también niegan la historia, pues han logrado meterse en todas partes del mundo y en jugar un papel mayor en todas las sociedades en donde están. No tienen noción de la geografía, porque están dispersos. Es algo así, entonces, lo que ha determinado la posición de Marx. Pero creo que olvidé su pregunta.

F.T.— *Sí, quisiera saber si la geografía no se vuelve una fatalidad...*

C.F.— Sí, pero encuentro que Marx se contradice por completo. Tiene razón cuando afirma cierto fatalismo en la historia, pero bruscamente quiere jugar un papel en las Internacionales y dice que se puede ir más rápido, acelerar las cosas; eso no marcha en absoluto. Marx se equivoca totalmente en su *Manifiesto del partido comunista*. Se equivoca por completo cuando se refiere al voluntarismo, y tiene razón sobre los mecanismos de la historia. Pero se contradice completamente. Explica que se tiene la cultura de la clase dominante, incluso cuando se es obrero, y después intenta explicarnos que la cultura es el reflejo de su clase.

F.T.— *¿Jamás ha sentido usted la necesidad, o la curiosidad, de profundizar los vínculos que tiene su punto de vista con pensadores que participan de su misma sensibilidad, por así decir? Se acaba de hablar de Marx pero también pienso en Vico, en Hegel, en Rousseau y, desde luego, en Spengler. Quizás se podría pensar también en Montesquieu o en Hippolyte Taine. ¿Me equivoco de autores? ¿Hay otros?*

C.F.— No, usted tiene toda la razón. Pero esos son autores del pasado y hoy en día se puede ir un poco más lejos que ellos, porque la historia se ha desarrollado de tal manera que se comprenden ciertas cosas que ellos no podían comprender. Cito a Montesquieu en mi libro y lo considero un gigante en ese dominio porque ya tenía esta visión geográfica del mundo. No estoy de acuerdo con la teoría general de De Vico y no comparto su visión cíclica de la historia. La de Spengler, muchísimo menos que la de Vico. Él parece creer, un poco como Malraux, por lo demás, que existe una especie de superioridad occidental. No me gusta esa visión. Para mí Europa es un continente que ha tenido mucha suerte, eso es todo. Todos aquellos que nos di-

cen, incluido Valery, que los europeos son menos brillantes que antes, que están en decadencia... eso no quiere decir nada. Los europeos son gente que han tenido suerte. Pero hay muchas posibilidades de que Europa no sea siempre el centro del mundo, porque ahora hay nuevos continentes -se lo ve con el Sudeste Asiático, por ejemplo- que están en camino de coger la delantera. Así que no me gusta del todo la visión eurocentrista basada en una concepción de Europa que no es la mía. No me gusta tal visión, así como, por ejemplo, no me gusta Chamberlain. Me gusta mucho Rousseau aunque tenía una visión muy ingenua de ciertas cosas. Si su deificación de la naturaleza responde a la admiración poética estoy de acuerdo con él, pero no lo estoy si ella responde a un sistema de pensamiento teológico. En su *Profession de foi du Vicaire savoyard* no se llega a saber muy bien si se trata de una admiración poética o de una teoría teológica. Por eso no paso de ahí; si leo a Rousseau, prefiero ver en él al pre-romántico que es y no al filósofo o al pedagogo, en lo que creo resulta mucho más engañoso.

Ve usted, no se puede estar de acuerdo con todos esos autores; ellos experimentaron un combate particular diferente al nuestro. Como no se puede uno situar en la línea del advenimiento del capitalismo. Después de Keynes, de acuerdo, pero antes... Uno descubre mecanismos que ellos no habían comprendido del todo. ¿Será que es preciso situarse del lado de Ricardo o de otro? Es difícil tomar posición. Cada uno en algo ha contribuido a concluir un poco en Keynes -incluso si existe una perversión keynesiana-, es decir, en el descubrimiento del buen mecanismo, probablemente el más productivo pero también el que engendra las mayores desigualdades. Es pues absolutamente necesario corregir ese monstruo del capitalismo y del liberalismo, con un socialismo que no niegue el mecanismo keynesiano. Francia está muy avanzada en ese dominio, instintivamente, así porque sí. Es quizás el país que da ejemplo. Se trataría por tanto de no negar el mecanismo productivo que propugna la derecha, pero después intentar que no haya desigualdades muy monstruosas. El mecanismo keynesiano es muy bueno en el plano económico, pero catastrófico en el de las igualdades. En el fondo se le da prioridad a la libertad sobre la justicia; sólo ahora se intenta restablecer un poquito la justicia, pero es casi imposible. Me temo mucho de que no se consiga redistribuir un poco las cosas con justicia, pues si se lo hace se pervierte el sistema mismo. Eso se aprecia muy bien con el comunismo; el fracaso del comunismo es el fracaso de la idea que se negaba aplicar un mecanismo de productividad, que necesitaba solamente ser corregido en su fase de distribución, sin que hubiera habido necesidad en absoluto de matarlo, de neutralizarlo.

F.T.— *¿Hay autores actuales con los cuales se sienta identificado?*

C.F.— Un día estuve en una conferencia de Luc Ferry y me hizo reír, porque inventó un término: la inmanencia. En su cabeza la inmanencia sería algo que le permitiría a la trascendencia no ser solamente biológica. Para mí sería más claro decir que todo depende de la biología, en lugar de hablar de inmanencia. ¿Para qué crear un término que sólo complica las cosas? Es necesario decidir, o bien se inculca algo que viene fuera de nosotros, o bien ya está en nosotros, potencialmente en nuestros genes. Es preciso decidir entre esos dos sistemas. El término de inmanencia le permite tener el aval un poco de los religiosos, de los conservadores, de los materialistas, de todo el mundo. Es muy sutil pero finalmente también muy cobarde.

F.T.— *¿No le parece importante escribir un libro de alguna manera metodológico sobre su recorrido? ¿Algo así como -para poner un ejemplo moderno- La Arqueología del Saber en relación con Las Palabras y las Cosas, de Michel Foucault?*

C.F.— De acuerdo. Pero como soy muy historicista, no haría más que explicar de nuevo una arqueología de las ideas, sobre cómo está hecho todo y cómo está forjado mi lenguaje. En el fondo, es como si yo pasara por un terreno extremadamente técnico donde llegaría a restablecer mi articulación de la marcha de las cosas. Primero, no tengo los medios, para ello se necesitaría ser verdaderamente un especialista. No olvide que trabajo en un terreno no-universitario donde me meto con cosas, con las que nunca me he metido. Me asombro incluso de que los universitarios no hayan sido aún más severos conmigo, porque me les entremeto por todas partes, camino por sus terrenos y echo cuentos. Mire usted, una vez fui a Canadá para dictar algunas conferencias y los universitarios estaban indignados y se retiraban exclamando: "Ese tipo jamás ha pasado por la universidad; se nota claramente que no tiene ninguna especialización". Es decir, la gente recibe muy mal mi discurso. Entonces, si todavía me enredo con ir a hablar cómo he hecho; no, es demasiado para mí. En cambio hay dos asuntos que me interesan. El primero, es la relación entre el determinismo y la libertad. En ello estoy pensando mucho. Y la segunda cuestión, es ¿qué hacer cuando se ha llegado a nuestra situación?; éste es el asunto que todo el mundo me plantea. Todos me dicen: "Usted es un terrible pesimista;

todo se derrumba, no hay mas arte. Entonces, ¿qué se debe hacer, cómo vivir hoy día?" Es apasionante esa cuestión; la estoy pensando.

Por el momento he llegado a algo que corresponde otra vez al determinismo y la libertad. Creo que se tiene una concepción del determinismo muy negativa y falsa, y por razones, diría yo, de antropocentrismo. Somos muy antropocentristas y queremos ver al hombre en el centro de todo. Somos de una increíble pretensión humana, salvo algunos pocos, como Pascal por ejemplo. Pero de manera general, el hombre es increíblemente presumido y cree que Dios existe sólo para ocuparse de él. ¡Imagínese usted! Y entonces tenemos que si hay millones de planetas, pues el único importante, evidentemente, es la Tierra; los demás no tienen ningún interés. Y el hombre también es, naturalmente, el rey de los animales; incluso ha llegado a decir que Dios necesita de él. La teología protestante, hoy, afirma que Dios tiene necesidad de los hombres. Dios es vulnerable, es preciso ayudarlo, es necesario perfeccionar su recorrido. El hombre, sobre todo el occidental, es de una pretensión imperdonable. Se tiene la impresión de que todo no existe sino para él. Ahora bien, el día que los hombres desaparezcan, la naturaleza seguirá existiendo. Es eso lo que puede ocurrirnos. Creo que si no se comprende primero nuestra situación, donde está uno, lo que uno hace -pues nadie hoy día parece comprender-, se está perdido, se aferra uno a las religiosidades orientales, a las sectas, etc. Hoy se dispone de una completa colección de producciones artísticas de tal riqueza que incluso si no se creara ya nada más, no sería muy importante. Mire los programas de nuestros teatros o de nuestras salas de conciertos, casi todo lo que se representa ha sido creado hace dos o tres siglos. ¿Y qué importa? Hay épocas favorables para la creación y otras no. Es por eso, contrariamente a lo que todo el mundo me dice, que no soy nostálgico. Tenemos un magnífico pasado cultural que se puede inventariar interminablemente. Y, además, no es grave si nuestros pintores de hoy no son muy buenos. No importa, no es su culpa; así son las cosas, por lo demás. También se hacen avances científicos fabulosos. Entonces, si se comprende mejor nuestra situación, se sentirá uno mejor. Después es necesario modificar completamente la relación que se tiene con el determinismo, el cual aparece siempre con una connotación negativa; el determinismo es el horror, Y es el horror porque nos acerca al animal y nos vincula al mundo natural. Nos hemos salido de este mundo, y, de tal manera, que ahora nos sentimos mal en nuestro pellejo. Y al salirnos del mundo natural cuestionamos el determinismo. Nosotros somos libres y los demás determinados. Esta concepción es completamente falsa. Además estamos desarraigados. Ahora bien, la mejor manera de volver a arraigarse es tener una concepción totalmente diferente del determinismo y ver que uno está enraizado porque está determinado; que nuestra libertad, al contrario, nos lleva a hacer planes sobre las cosas. Es porque uno ha jugado demasiado la carta de la libertad y no mucho la del determinismo, que se está en mala situación en relación con la naturaleza. Es lo que diría en este momento. He intentado hacerlo al final de *L'homme seul*, pero no lo he conseguido. Creo que es preciso mostrar que uno tiene la oportunidad de estar determinado, que es por ello mismo que uno tiene raíces. Jamás tendríamos raíces si fuésemos libres, porque un día iríamos hacia la izquierda y otro hacia la derecha y seríamos incoherentes. Pero por fortuna no somos libres. Y afortunadamente para nuestro mecanismo de conciencia y para nuestro cerebro, uno jamás puede hacer nada determinado que no pase por la libertad. No es triste todo eso. Uno es a la vez libre y determinado; es necesario conjugarlos, sin oponerlos. Creo, en efecto, que la historia de las comunidades humanas se asemeja mucho a la historia individual. Es lo que Piaget ha mostrado muy bien. Es como decir que ha habido una primera infancia de la humanidad, después una infancia, luego una adolescencia y ahora se llega a la edad adulta. 1960 inaugura, para mí, la edad adulta de la humanidad, la que llamaríamos la edad del hombre. Entonces esta edad del hombre es muy buena para la ciencia y muy mala para las artes. Eso corresponde muy bien a la edad adulta. En el fondo, para ser un buen artista es necesario ser un pequeño niño, o en cualquier caso un adolescente, pero no un adulto. Si ahora se es malo para la pintura y la música es porque hemos llegado a ser adultos. La literatura sale mejor librada porque juega sobre muchos registros. Pero con la pintura y la música es la catástrofe porque se tiene la frescura de los antiguos. Actualmente se es más inteligente y cuando uno es muy inteligente, el arte se vuelve superficial. No nos queda más que recoger las migajas del festín. Es como si uno arreglara la mesa y guardara las sobras. Y como en Suiza hemos llegado más tarde que todo el mundo, también nos llega tarde la decadencia de los demás. Si los franceses son los más grandes decadentes, es porque también han sido los más avanzados, en literatura por ejemplo. Mientras que los españoles, los italianos y los alemanes son mejores actualmente porque eran los más atrasados. Eso es todo.

F.T.— *Quisiera acabar con la pregunta clásica: ¿cuáles son sus proyectos?*



C.F.— Estoy por terminar mi vida de editor y ya trabajo sólo algunos días. Entonces me dispongo a pensar y preparar algunas cosas. Quisiera escribir algo sobre los temas de los que acabo de hablar. Pero no quisiera repetirme. Voy a intentar ir más lejos. Por ejemplo, el asunto de cómo se puede vivir hoy, en la posmodernidad. Y después intentar comprender el fenómeno del determinismo y la libertad. También hay un problema que me interesa mucho, el del complejo. Estoy convencido de que uno es un acomplejado, de alguna manera. Pero lo que llamamos "complejo" significa algo más. Es lo que determina el comportamiento humano en general, tanto en lo privado como en lo colectivo. Se puede explicar toda la historia de Alemania por el complejo, la de Rusia también. Los rusos son completamente acomplejados en relación con el mundo occidental. Y creo que el comunismo tenía como principal objeto camuflar eso para que no se la pudiese comparar con las economías occidentales. Incluso China obedece hoy en día a esta razón. ¿Por qué no se publican nunca las cifras? ¿Por qué se nos ocultaban los paisajes cuando uno viajaba en bus y se corrían las cortinas para no dejarnos ver? Se ve entonces que el móvil de todo eso es el complejo. Es necesario, pues, definir tal noción. Voy a agrupar estos temas y quizás escribiré un pequeño libro. Es la vaga idea que comienzo a tener y que intentaré trabajar. Quizás algún día publicaré un libro así<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> En 2005 Claude Frochaux publicó —en *L'Age d'Homme, Regard sur le monde d'aujourd'hui*— 150 páginas, en las que su autor desarrolla con la maestría ya desarrollada en *L'homme seul* los mismos temas, pero esta vez de manera concentrada, deteniéndose en puntos precisos, menos tratados en el primero: la relación libertad-determinismo, el complejo en cuanto fenómeno geo-psicológico, el lazo entre capitalismo y democracia, por ejemplo. La lectura de este nuevo volumen permite pensar, no obstante, que el ensayista Claude Frochaux es autor de un solo libro.