

## EN RUSIA<sup>1</sup>

*François Fédiér*

Traducción de Jorge Acevedo Guerra  
Con la colaboración de Jaime Sologuren López  
Universidad de Chile

**R** Mi mujer y yo hemos estado en Moscú desde el martes 17 hasta el jueves 26 de septiembre de 2002. Vladimir Benjaminovitch me urgía desde hace años: “Venga, escribía él, apresúrese a venir”. Yo lo comprendía al revés, pensando que hacía alusión a un plazo “político” —el final del “deshielo”, una recuperación por las “fuerzas antidemocráticas”. Pero en el “mundo” donde vivimos —no más en Rusia que en Occidente—, no hay lugar para la política, en el verdadero sentido del término. Imaginar lo contrario es, simplemente, manifestar que no se tiene idea, realmente, de lo que la política podría ser, de lo que debería ser.

La advertencia de mi amigo me llamaba la atención hacia otra cosa, que he comprendido después del retorno a París, cuando rememoraba el último paseo, el del miércoles 25 de septiembre. Fuimos juntos —Vladimir Benjaminovitch, su mujer Olga Evgueniévna y dos de sus hijos, Oleg y Dimitri—, a Sérguiev Posad, al Lugar (*Cloître*) de la Trinidad de San Sergio, el mismo día de la fiesta del santo.

Extraña visita, en cuyo transcurso, aparentemente, no pasó nada —como si nosotros, occidentales, hubiésemos quedado marginados, incluso sin lograr saber si nuestros amigos rusos habían tratado de mostrarnos lo que fuera. El tiempo era espléndido; otoño claro y soleado; suave azul del cielo; las hojas de los abedules ya habían cambiado del verde pálido al amarillo. Es el lugar que celebra Pável Florenski —arrestado por el “poder soviético” el 25 de febrero de 1933 y fusilado el 8 de diciembre de 1938—, en el texto “La Laure de la Trinité Saint Serge et la Russie”<sup>2</sup> (en: Padre Paul Florensky: *La perspective inversée, suivi de l’Iconostase*, coll. Sophia, L’Âge d’Homme, Lausanne, 1992; pp. 28-50). Permanecimos ahí varias horas, simplemente para pasear y mirar. Pero al partir, Vladimir Benjaminovitch —habiéndome llevado aparte, por así decirlo—, ha murmurado (casi más bien para él que para mí): “Esto no

<sup>1</sup> En *Entendre Heidegger et autres exercices d’écoute*, Éditions Le Grand Souffle, Paris, 2008; pp. 331-358. Esta versión al castellano se publica con la expresa autorización del autor.

<sup>2</sup> *El Monasterio de la Trinidad de San Sergio y Rusia*. Monasterio no traduce exactamente *laure*. *Laure*: palabra que, en griego clásico, significa calle o barrio y que se empleó a partir del siglo VI, especialmente en Palestina, para designar una aldea de monjes. Todavía hoy una *laure* es un establecimiento monástico en la Iglesia ortodoxa rusa donde los monjes viven, durante la semana, como eremitas dispersos en una montaña o en un bosque. El sábado en la tarde, el domingo y los días de fiesta, se reúnen para cantar en grupo los oficios, comer en común y recibir las enseñanzas de un anciano [Nota de traducción].

es ya como antes”. Otro recuerdo de ese día: un edificio de la Academia teológica. Queremos entrar allí. Un monje joven, detrás de su computador, nos informa que las visitas no están autorizadas.

Antes de ese miércoles, cuando hablábamos de Sérguiev Posad, Vladimir Benjaminovitch me había dicho que Pável Florenski –que mi amigo Jean-François Rollin me había insistentemente incitado a leer desde hace meses–, denominaba este lugar: el centro del Mundo. Releyendo, estos días, *El Monasterio de la Trinidad de San Sergio*, estoy en mejores condiciones para captar, a la vez, lo que escribía Florenski y lo que me ha dicho Vladimir Benjaminovitch. ¿Qué me ha dicho él? ¿“El Padre Florenski habla del Lugar San Sergio como del centro del mundo”? ¿O bien: “Esto no es ya como antes”?

Esta es la Rusia que mi amigo ruso quería mostrarme. La Rusia cuyo rostro –piensa él (pero, ¿es eso lo que verdaderamente piensa él?)–, está hoy en vías de esfumarse. En cuanto a mí, ¿qué he venido a hacer sino mirar si podía ver a Rusia? Pero, ¿qué es para mí Rusia? Desde siempre ha estado, en primer lugar, ligada a los libros, pero a cierta clase de libros: aquellos en que se manifiesta una excepcional, una muy intensa manera de vivir y de ser humano. Después, Rusia se ha extendido también a los íconos. En fin, se ha extendido –pero con las más grandes dificultades, dado que no conozco la lengua–, hasta la poesía rusa.

La primera tarde, recién llegado a su pequeña vivienda de la calle Kadómtseva –entre el río Yausa y el ferrocarril de Siberia–, Vladimir Benjaminovitch me ha dado el número 56 de una bella revista, *Siglo XX*, consagrado a lo que todo el mundo, allí, denomina el “siglo de plata”, es decir, ese tiempo del mundo ruso –del que Rilke fue testigo–, que va desde el fin del siglo XIX hasta más allá de la “revolución” leninista, y que se caracteriza por una inventiva y una abundancia dignos de los más ricos momentos de la historia. Mientras hojeaba las páginas, se impuso la idea: gracias únicamente a todo lo que se ha abierto durante esos años febriles, Rusia ha podido sobrevivir a lo que el Padre Sergio Bulgákov denominaba “la barbarie, ... la invasión espiritual de los hunos sobre la tierra rusa, aplastada por la prensa de hierro del ‘poder soviético’, contra millones de vidas humanas”.

Antes de partir para Moscú, yo había escrito a Vladimir Benjaminovitch: “En cuanto a mí, no tengo ningún deseo de visita, aparte de una sola cosa: ir a la tumba de Varlam Shalámov”. El jueves 19 de septiembre tuvo lugar esa salida.

No contaré los tapujos burocráticos, las indicaciones erróneas, el deambular sin orientación –en esos momentos, terminaba por creer que no llegaríamos nunca, aunque tuvieron una virtud realmente particular: la de hacer surgir el sabor mismo del tiempo. Nosotros no cesamos de dejarlo escapar a fuerza de prisa, de ocupación y de programaciones. Mientras que el tiempo, contrariamente a lo que queremos creer, no cesa de obrar de tal modo que se hace fluida en nosotros la aptitud que nos permite acoger el presente como conviene.

Dicho brevemente: en el cementerio de Kúntsevo, pasado la iglesia, en una minúscula calle que desciende suavemente en medio de las tumbas, aparece sobre una piedra funeraria vertical la cabeza de Shalámov, esculpida en hierro. El poeta es, de

inmediato, reconocible. Mientras no sea aniquilado, hará frente. Un día más tarde, en la Universidad de Moscú, yo diría –habiendo conseguido formulármelo la tarde de Kúntsevo–, que quería ir a esa tumba porque Varlam Shalámov me había aparecido, por fin, como el símbolo mismo del alma rusa, aquella que nunca nada ni nadie conseguirá reducir al silencio.

He leído a menudo ante amigos –asimismo, lo he leído un día ante la clase entera–, ese texto de *Relatos de Kolimá*, “Sherry-Brandy”<sup>3</sup>, donde Shalámov se imagina la muerte de Mandelstam. ¿Dónde está el cuerpo de Mandelstam? En alguna parte en los alrededores de Vladivostok. Cuando se piensa en Ossip Mandelstam, es preciso soportar la idea de que él también ha sido arrojado a una fosa común.

En la casa de Olga Alexandrovna, donde alojamos en Moscú, sobre el viejo piano vertical de su pequeño estudio, estaba puesta una escultura de uno de sus amigos: la cara del poeta que rodean sus manos.

Ese estudio constaba de una minúscula entrada, un escritorio, una pieza de dormir, una cocina y una sala de baño. Solo la sala de baño no contenía libros. En el muro que enfrentaba al piano negro, un gran cuadro de Shvartsman. Sobre el piano, otras dos pinturas. Lo que describo podría dar una impresión de riqueza, cuando es todo lo contrario. No estamos en el centro de Moscú, sino, aproximadamente, a ocho kilómetros del Kremlin, en una de las construcciones de la era brechneviana, un barrio silencioso, triste y gris, donde, sin embargo, entre los edificios, crecen numerosos árboles. Cuando se mira por la ventana –hacia el noreste–, se ve a la derecha la torre de la televisión, la Ostankinskaya, que en la noche se parece a un cohete de ciencia ficción.

Olga Alexandrovna, que está durante las semanas de verano y del comienzo del otoño en el campo, nos ha ofrecido alojarnos en su estudio. Así, estamos en Moscú como en nuestra casa –y, sin embargo, bien lejos de París. El silencio de la ciudad, el silencio de los vecinos es impresionante. Ningún ruido. Ningún grito de niños; los perros no ladran. En el hueco de la escalera no resuenan voces ni pasos. El ascensor, aunque viejo, no produce ningún estrépito. En la calle, la gente marcha sin apresurarse y sin mirarse. Primeramente, he creído descubrir en ese comportamiento las secuelas de la vida soviética. Pero creo ahora que, realmente, se trata de algo más profundo: es un rasgo campesino, que la vida citadina no ha logrado borrar. Al mismo tiempo, se explica lo que primeramente he tomado por “descortesía”: nadie, por ejemplo, retiene la puerta a quien le sigue; hacerlo para alguien que sale después de usted no suscita ni siquiera una mirada. La “cortesía” –y noten bien que no hablo *contra* ella–, no es, en el fondo, sino el conjunto de automatismos gracias a los que una vida citadina logra reducir las fricciones entre gente que se trata desde demasiado cerca. En Rusia, asimismo en Moscú –ciudad cuyos habitantes se cuentan por millones–, el espacio es tan

<sup>3</sup> En: *Relatos de Kolimá*, Vol. I, Ed. Minúscula, Barcelona, 2007. Trad. de Ricardo San Vicente (N. del T.)

poco ajustado, que ese riesgo de fricciones entre individuos no juega, manifiestamente, ningún papel. Un rasgo campesino, he dicho; agrego, para ser tan inteligible como es preciso: de una gente campesina rala y poco numerosa. Todavía en el siglo XVIII, nos enseñan los historiadores, Rusia estaba menos poblada que Francia.

Lo que llamamos urbanidad –incluso, “civilización”–, no tiene originalmente su lugar en la existencia de seres humanos que viven en el campo. Mi observación no busca, de ninguna manera, embellecer idílicamente la “vida campesina”. Entre la gente de la misma aldea, las relaciones no son necesariamente cordiales; pero ellas no tienen que ser *pulidas*. Sin llegar a la cortesía, los seres, si no se conocen, son indiferentes los unos respecto de los otros. Y si se conocen, no tienen necesidad de recurrir a un código para estar en relación unos con otros.

Para precisar más lo que me parece merecer atención aquí, voy a contar lo que nos ha sucedido una tarde en la que paseamos solos en el centro. Mi mujer quería ir a ver el Conservatorio Chaikovski. Con el plano de la ciudad que había comprado en París no era, realmente, localizable. En el Bulevar Nikitskyi, no lejos de la casa de Gogol, entro en lo que me parece ser un teatro o un pequeño museo, y veo dos damas; una, sentada detrás de su ventanilla y conversando con otra que, evidentemente, había ido a hacerle compañía. Como ninguna de las dos hablaba otra lengua que el ruso, no pude sino articular interrogativamente las dos palabras: ¿Konservatoriya Tchaïkovsky? Inmediatamente, a través de gestos, se trata de orientarme; despliego el plano, pero su aspecto escueto no permite situar el monumento. La visitante, entonces, va a buscar su abrigo y sus paquetes, y me hace señas para que la siga. Partimos con ella. Recorremos así casi un kilómetro y medio hasta que nuestra acompañante se detiene, mostrándonos la estatua de Chaikovski y el edificio que, delante de él, ella engalana. Devolviéndole los paquetes que había llevado mientras nos guiaba, le dije en ruso, tan claramente como puedo, “muchísimas gracias”. Y ahí, para nuestra gran confusión, ella, que se había molestado por nosotros, introduce la mano en uno de los paquetes, y nos tiende, con una sonrisa alegre, dos dulces.

Hoy, al recordar ese gesto, siento vergüenza: mientras que nosotros somos los deudores de esta dama, y que, para darle las gracias, yo no llego más allá de un balbuceo, he ahí todavía que es ella quien nos agradece. Como si mostrar el reconocimiento por aquello que se ha recibido de alguien hiciera, inmediatamente, nacer en el donador una nueva expresión de generosidad. Esta característica es preciso identificarla como aún más profunda que campesina, reconocerla –a decir verdad–, como carácter congénitamente *popular*. “Popular” en un sentido que no vacilo en calificar de *metafísico*, aunque no sea sino para evitar toda simplificación apresurada, y toda comprensión que se apresure en reducir a un solo plano la inmensa sutileza de las cosas. Así, debería ser considerado como “pueblo” toda humanidad que rechaza tener que ejercer el poder –por todas las razones que se quiera, tanto buenas como malas; una humanidad para la cual el poder es, en el sentido primordial del término, *sagrado*; es decir, tal que es vital para ella no entrar nunca en contacto con él. Se ve que persisto en no idealizar: porque esta particularidad congénitamente *popular*, que acabo de evocar, no es diferente del único medio de guardar las distancias para una humanidad que se ve y se vive como “pueblo”, velando escrupulosamente por no estar nunca en la

situación de deber algo a alguien. Cuando una actitud tal modela a los seres humanos hasta el punto en que llega a ser en ellos un comportamiento espontáneo, ellos son verdaderamente “gente del pueblo” –esos que, manteniéndose apartados de ellos, se distinguen de los “otros”, los que ejercen sobre ellos todas las formas de dominación. He ahí una de las cosas que me ha sido dado ver en Rusia: cómo la gente campesina y el pueblo tienen una manera singular de estar a distancia, o, mejor aun, una manera completamente típica de ocupar el espacio.

En tres ocasiones, al menos, durante los paseos –por ejemplo, a lo largo del río Yausa, para ir a ver el viejo acueducto de Catalina II–, Vladimir Benjaminovitch ha repetido, casi sentenciosamente, una frase cuyas implicaciones nos dejaba, así, sin ninguna duda, por desarrollar: “En Rusia, la tierra no pertenece a nadie”. He ahí, otra vez, una declaración cuyo sentido no se capta sino metafísicamente. Pero la metafísica está lejos de constituir un dominio abstracto y separado de la vida corriente. Que la tierra, en Rusia, no pertenece a nadie, es realmente más bien, eso que, de múltiples maneras, da forma de entrada a la relación con el espacio de que acabo de hablar.

Desde los primeros instantes de nuestra estadía en Moscú, hemos visto bien que el espacio no es allí aquel que conocemos en Europa. Lo que –me apresuro a decirlo–, no implica en modo alguno que Rusia me aparezca como un país distinto a los europeos. Este espacio no es tampoco el espacio del “Nuevo Mundo”, el espacio americano –aunque por numerosos aspectos, ellos dos dan la impresión de parecerse cuando uno se limita superficialmente a atenerse a su inmensidad, sin notar cómo la relación a la inmensidad los separa con rapidez radicalmente.

Llegando desde el norte, es decir, desde el lado donde el país es más llano, no se tiene una vista de conjunto de la ciudad. No hay ninguna ruptura aparente entre las construcciones periféricas y las de la ciudad propiamente dicha. Así, se puede avanzar durante kilómetros en un paisaje urbano monótono, donde lo único que llama la atención es la ausencia de densidad entre las construcciones. Pero desde que uno se acerca al centro, es decir, desde que la ondulación tan característica de Moscú llega a ser visible, lo que implica esta ausencia de densidad salta a la vista como la particularidad del espacio que busco captar.

El centro de Moscú, desde el Kremlin hasta la línea de circunvalación de los bulevares llamados “de los Jardines”, está construido sobre el sistema de colinas que bordea la ribera izquierda del Moscova. Es ahí donde se puede ver aparece en toda su extensión la ciudad, gracias a las diferencias de escalonamiento. Y es ahí donde sorprende esta característica del espacio que me parece tan importante captar. Por todas partes, inclusive en el centro, el espacio no es nunca continuo, de suerte que allí todo está constantemente interrumpido por lo que tengo muchas ganas de llamar un gran vacío intersticial, cuyo ejemplo más significativo está dado por esos innumerables y diversos terrenos baldíos, a solamente decenas de metros del Kremlin, donde crecen vegetaciones poco frondosas de arbustos.

Si se compara el Kremlin con el Jardín de las Tullerías –los dos tienen aproximadamente la misma superficie, con la diferencia de que el Kremlin es una suerte de gran triángulo casi equilátero, mientras que las Tullerías forman un rectángulo mucho

más largo que ancho—, la diferencia del espacio salta a la vista. Mientras que en París el espacio lleno y el espacio vacío se reparten casi geoméricamente, excluyéndose el uno al otro, en Moscú no cesan de penetrarse recíprocamente de una manera más y más enigmática a medida que se toma mejor conciencia de ello. Entre el límite del Palacio del Louvre y la Plaza de la Concordia hay más distancia en metros que entre cualesquiera extremidades del Kremlin. Sin embargo, cuando se está en el interior del Kremlin, la impresión de distancia es incomparablemente más intensa. ¿Es así porque en su recinto se encuentra un gran número de edificios? De hecho, se cuentan allí, al menos, cuatro palacios y seis iglesias, de las cuales tres son catedrales. Pero lo más sorprendente es que todos esos edificios parecen erigidos en medio de un espacio vacío; de ahí, un poderoso sentimiento de inmensidad.

Sin duda, visitando las iglesias se puede uno aproximar mejor a la singular estructuración del espacio que reina allí. Esas iglesias, inclusive cuando tienen el título de catedral, no tienen nunca las dimensiones de las que llevan ese nombre entre nosotros. El iconostasio, en la medida en que ninguna de sus puertas está habitualmente abierta, disminuye todavía más las dimensiones. Y sin embargo, incluso la iglesia más pequeña, la Catedral de la Anunciación, con su escalera que lleva a la galería que rodea el centro litúrgico, da la sensación de que allí el espacio es extraordinariamente vasto. ¿Es así por la profusión de pinturas al fresco, íconos, candelabros, ornamentos? ¿O bien, por el contrario —por sobre esta profusión—, por la sorprendente elevación vertical que juega —poco más o menos, con una energía al menos igual, pero en sentido exactamente inverso—, el papel del “cañón de luz”, caro al gran arquitecto Le Corbusier? ¿O bien, por el esplendor del suelo cubierto de baldosas irregulares de jaspe, cuyos colores tienen todos los matices, desde el carmín al púrpura? La respuesta se encuentra, más bien, cuando se deja de captar aisladamente —los unos respecto de los otros—, todos esos componentes, y se los capta a partir del todo que configuran y del cual son, por anticipado, las partes indisociables.

No es fácil llegar a tomar en consideración todos esos elementos partiendo de su núcleo de unidad cuando se trata de una obra de arte tan perfecta como la catedral de que acabo de hablar. En efecto, ahí todas las tensiones llegan a su término con una fuerza y perfección de trazado que indefectiblemente lo dejan a uno donde está, en una suerte de alelamiento enemigo de la clarividencia, a la cual, sin embargo, sería preciso poder recurrir.

Pero solo la obra de arte puede realizar tal concreción. El sábado 21 de septiembre, Vladimir Benjaminovitch nos ha conducido, con sus hijos Volodik y Oleg, a la casa de campo de Olga Alexandrovna, cerca del pueblo de Azarovka, situada más allá del río Oka, es decir, a más de cien kilómetros al sur de Moscú. Allí hemos podido ver la isba construida en tiempos de su abuela, al inicio del siglo XX, donde ella ha compuesto todos sus poemas. Pequeña casa de madera de un solo piso, asentada sobre la tierra, en un valle con suave pendiente hacia un pantano ubicado un poco más abajo, producto del discreto trabajo de los castores. Olga Alexandrovna vive allí sola todo el verano, frente a los árboles frutales del jardín que se extiende delante de la casa.

No hemos entrado inmediatamente. Los muchachos jugaban en el largo jardín; nosotros permanecemos al sol, para mirar subir la colina hacia las otras casas del pueblo –detrás del pantano, donde crecen los abedules. Es una casa muy vieja. La madera de que está construida comienza a ceder en algunas partes. Las puertas ya no cierran bien, las baldosas están someramente ensambladas, los revestimientos se muestran muy gastados.

Se entra por cuatro peldaños de madera, para llegar en primer lugar a una suerte de pasadizo que corre a lo largo, alrededor de dos metros delante de lo que aparece entonces como fachada interna de la isba. Ese pasadizo está lleno de utensilios, vestimentas y sombreros de jardinería, de frutas recogidas recientemente. Hacia el medio, la puerta para acceder a la casa. En primer lugar, un espacio muy pequeño –casi cuadrado–, donde se encuentra la gran piedra del fregadero y, en dirección del interior, el horno, a cuyo lado se pasa para llegar a la pieza principal –con su anexo al fondo y a la izquierda–, la alcoba y la cama. Viendo esta pieza se capta de repente lo que es esta isba. Antes no es más que una pobre vivienda. Apenas estando ahí, toda la morada campesina irradia su calma evidencia.

El centro de la casa es el horno, en torno del cual se modula todo el espacio. Ese horno es como esas estufas de loza que se ven en los países germánicos; sin embargo, con esta diferencia notable: construido en ladrillos refractarios, está recubierto de un simple revestimiento de argamasa rugosa. Es el fogón donde se cuece el alimento, y donde, en el invierno, se mantiene el calor. Se conserva el fuego a través de una pequeña abertura inferior, situada lateralmente en el pasaje que conduce del pequeño cuadrado –donde se cocina–, a la sala de estar. Al caer la tarde, Olga Alexandrovna encenderá una pequeña llama, sentada sobre un taburete, como lo estaban –tendrá ella que decirnoslo–, su abuela Daria Ivanovna, y después su tía. El horno extiende sus paredes sobre los cuatro espacios en el seno de los cuales se dispone la casa. Inmediatamente después de que el fuego es encendido, su muro enlucido difunde generosamente el calor. En la pieza, una larga banqueta baja permite sentarse en la radiación del fogón.

Queda por describir la pieza donde se concentra la vida de la casa, sus proporciones perfectas, su orientación, la disposición de las ventanas, el mobiliario, la luz que reina allí. Recuerdo que al entrar allí, he sido detenido por una suerte de sobrecogimiento: ante una armonía tan simple y tan completa. La pieza es un poco más larga que ancha. Frente al muro del fogón y a su banqueta, el muro exterior se vuelve hacia la claridad con sus ventanas. En el ángulo opuesto a aquél por el cual se entra, una mesa redonda rodeada de sillas. En el otro muro –que, más allá del ángulo, pero antes de llegar a la alcoba, continúa limitando la casa respecto del exterior–, una ventana. Las ventanas son exactamente lo bastante grandes para dejar entrar el máximo de luz y el mínimo de frío. Esas viviendas, desde hace siglos, han adquirido poco a poco todo lo que permite soportar la rudeza del invierno con los medios más rudimentarios. El piso de madera maciza está separado del suelo. La altura de la pieza –bastante baja, puesto que creo, realmente, que habría casi podido tocar el techo levantando el brazo–, aumenta por contraste la longitud y la anchura. La pieza se extiende, así, a la vez abierta e íntima, espaciosa y ocupada –esas mismas tensiones

sutilmente antagónicas que volvemos a encontrar el día después visitando las iglesias del Kremlin, y que la experiencia de Azorka nos hubo preparado para sentir con tanta mayor intensidad.

Para llevar a cabo lo que he comenzado a escribir, es bueno, quizás, que diga cuál es mi propósito. Me habría gustado poder devolver algo a cambio de lo que nuestros amigos nos han prodigado, sin cuenta, durante toda nuestra estadía. Es por lo que intento decir lo que allí hemos columbrado. Si puedo conseguir eso –aunque no fuera sino sobre un solo punto–, me parecerá no haber ido indignamente a visitarlos.

Ahora bien, mientras más vuelvo a pensar en ello, más me parece que lo que he sentido en Rusia tiene que ver con el *símbolo*.

Creo haber llegado a comprender –a propósito de la pintura y del arte en general–, cierto número de cosas que, en el fondo, giran todas en torno a lo que se podría denominar provisoriamente el “no-simbolismo” del arte moderno. Entiendo por tal –siendo tomado el término simbolismo en el sentido habitual de hoy–, la idea según la cual el arte que ha llegado a su cumplimiento no está ya referido a algo distinto que él mismo –para decirlo con términos que nos son familiares: el arte moderno es aquel donde el tema del arte no es otro sino el arte mismo.

Lo que se ha producido a propósito de esto durante el viaje a Rusia es el fin de una reflexión iniciada hace largo tiempo, y que toca, en primer lugar, a lo que hay de insatisfactorio en el uso que se hace de la noción de “simbolismo” cuando se trata de comprender el arte. Simétricamente, el resultado de la reflexión pasa en seguida a concernir al símbolo en general, independientemente, incluso, de su relación con el arte.

Sin duda, toda la dificultad proviene de que, desde hace mucho tiempo, la comprensión tradicional del “símbolo” se ha extraviado en un callejón sin salida. Se cree, en efecto, definir el símbolo subrayando ese momento de deslizamiento hacia otra cosa, hacia lo que “constituiría el símbolo”, y que es considerado como el designar. Huelga dar ejemplos al respecto, ya que es el pensamiento más comúnmente admitido –inclusive allí donde, aparentemente, se cree estar liberado de él.

Para liberarse de esta comprensión desorientadora del símbolo, basta con situarse ahí donde ya no es posible dejar escapar su verdadera naturaleza. He recordado más arriba que Varlam Shalámov me había aparecido como el símbolo mismo del alma rusa. “Símbolo del alma rusa”, en la acepción en que se debe entender ahora lo que se dice, implica que no puede haber alma rusa en ausencia de su símbolo. El alma rusa y su símbolo están ligados tan íntimamente, que querer pensar lo uno sin lo otro –que solo un análisis formal puede permitir–, es el colmo de la abstracción –y de donde, por consiguiente, no puede ser sacada ninguna conclusión real. “Símbolo”, tal como esa palabra habla en griego, afirma, en efecto, una unidad primordial, inderivable e irreductible; una unidad unida de tal manera que sería mejor decir, inclusive –aunque la formulación sea absolutamente falsa–, que el alma rusa es su propio símbolo, así como el símbolo del alma rusa es el alma rusa misma. La virtud de tal formulación –que, repito, en estricta lógica es falsa–, es que da un criterio más sólido para reconocer lo que puede ser un verdadero símbolo.

En este nuevo sentido, es preciso realmente reconocer la evidencia de que todo verdadero arte es simbólico –pero, justamente (a la inversa de la comprensión aún generalizada de lo “simbólico”), en la medida en que en una verdadera obra de arte no hay ningún llamamiento hacia algo que sea “exterior” a la obra, que le daría su “verdadero sentido”. El llamamiento del símbolo recibe directamente su respuesta en el seno mismo de la obra, y en tanto que esta obra no es obra sino en la medida en que ella se dirige a nosotros.

Para comprender bien esta naturaleza del símbolo, volvamos a Varlam Shalámov. Símbolo, decía yo, del alma rusa. Podría también decirlo así: símbolo del pueblo ruso, bajo la condición de entender realmente el “pueblo” en la acepción que he propuesto más arriba. Pueblo: esa porción de la humanidad que rechaza, con la seguridad del instinto, tomar parte –ni en lo más mínimo–, del poder; y observa, para consigo –como una obligación–, tener que guardar las distancias. Durante toda nuestra estadía –le hablaba a mi mujer–, yo estaba atormentado por los tópicos que ponen obstáculo a la percepción de lo que nosotros podemos denominar –retomando la palabra tan expresiva de Hölderlin–, la “popularidad” rusa (*popularitas*: lo que da al pueblo la característica que no es sino de él). Todo el mundo conoce estos tópicos: “fatalismo”, “indolencia”, “pereza”... detengo la enumeración, no sin mencionar que inclusive escritores rusos buscan delimitar el carácter popular con lugares comunes de este tipo.

Ahora bien, este carácter, manifiestamente, tiene que ver con el rechazo “metafísico” que señalo. De regreso en París, no había encontrado todavía la palabra apta para hacer aparecer en debida forma ese comportamiento popular. No se ve sin palabra; pero no es dado a cada palabra abrir respecto de aquello que se trata de revelar; la mayor parte del tiempo, nuestras palabras hacen de cortina en vez de ser ventanas. Mis reflexiones giraban en torno a la idea de apartarse, de distancia –términos demasiado “objetivos” cuando los mido con aquello que la actitud popular tiene de espontáneo, si no, incluso, de anterior a la reflexión. Pensar en Shalámov, aquí mismo, donde se trata de comprender cómo se articulaba, haciéntemente (*factivement*), ese comportamiento, es ir hacia la solución. Hay en los *Relatos de Kolimá* un texto que me parece hacer presente lo que busco. Se titula *El primer diente*. Este relato culmina en el pasaje donde es relatada la reacción del narrador, prisionero en ruta hacia un campo de concentración, frente a una iniquidad perpetrada por el jefe de la escolta en contra de otro detenido:

Y, de pronto, una oleada de calor me invadió. Comprendí que todo, toda mi vida iba a jugarse ahora. Y que si yo no hacía algo –no sabía muy bien qué, por lo demás–, habría venido en vano con ese convoy, habría vivido en vano mis veinte años. Y la vergüenza de mi propia cobardía que quemaba mis mejillas me abandonó: las sentí enfriarse mientras que mi cuerpo se aligeraba totalmente. Salí de la fila y declaré con una voz trémula:

- Le prohíbo golpear a este hombre.

Lo que describe Shalámov es, en el sentido más propio, una reacción: bajo el efecto de una situación experimentada –de pronto, sin que hubiera propósito previo–, se impone un gesto y una palabra. Hacer frente, en esas condiciones, excluye la

posibilidad misma de la bravata. Es un arrebato, que viene de las entrañas, y del cual uno se siente más bien el vehículo que el agente. Tal es, me parece, la característica más esencial del comportamiento popular: una reacción –y no una acción–, que se apoya en el simple gesto de resistir –si se quiere entender bien este término en su acepción latina: detener toda otra postura y no hacer nada más que: hacer frente.

Martin Heidegger se ha esforzado en describir así la relación antagónica que une a aquellos que ejercen el poder y el pueblo. En el *Discurso de rectorado* –retraduzco un pasaje decisivo del § 40–, se puede leer: “Ejercer el poder implica, de todas formas, que sea otorgado al pueblo el libre uso de su fuerza. Ahora bien, ser el pueblo implica en primer lugar y ante todo: resistir”.

Sé que hay algo de temerario en aproximar a Heidegger y Shalámov. Sin embargo, me arriesgo, aunque pidiendo al lector la más atenta benevolencia.

\*

- No soy de aquellos que creen que se lo pueda pensar sin riesgo. Pero, ¿de qué riesgo habla usted aquí?

- Del peor de los riesgos, para nosotros: el de la confusión. Confusión entre el orden del pensamiento y el de la poesía –esta confusión nos lleva a no examinar en qué acepción debe ser tomado el término “resistir”.

- Entreveo, a propósito de eso, una confusión máxima: entender “resistir” en el sentido que ha tomado la palabra desde los años 1940-1945, que vieron en Europa levantarse y después organizarse la Resistencia al hitlerismo.

- Tiene usted la razón por completo. Si se entiende así la palabra, se bloquea la posibilidad de comprender lo que dice Heidegger.

- Sobre ese punto: es más característico que la oposición y la lucha contra el comunismo totalitario no lleven siempre el nombre de “resistencia”, sino el de disidencia.

- He ahí lo que debería bastar para obligarnos a hacer más fina nuestra escucha. No se tratará, pues, de identificar la “disidencia” y la “resistencia”, sino de intentar ver algo distinto. La gran y agotadora dificultad de este trabajo es, desgraciadamente, dejar creer que con él se favorece el olvido de los crímenes cometidos. Un nuevo riesgo –que es preciso asumir sin tropezar. Cada vez que veamos emerger aún esa sospecha, tenemos que empeñarnos en volver a decir: no trabajamos con el fin de que los crímenes sean olvidados, sino todo lo contrario: trabajamos para que aquello que los ha hecho posible llegue a ser cada vez más identificable.

- Usted habla de “algo distinto”. Si lo sigo, eso tiene que ver con lo que usted intenta poner en relación –entendiendo bien que en otra relación que la de identificación–, a saber, la actitud de rechazo de Shalámov y lo que Heidegger llama “resistir”, y que él afirma ser el despliegue propio de la fuerza del pueblo.

- Sí. Para verlo bien, no es inútil aportar alguna precisión a propósito del término “pueblo” en Heidegger.

- La noción de pueblo, como lo sabemos los dos desde hace largo tiempo, pasa por indefinible por esencia.

- Razón de más para ponernos a la tarea de proponer una definición. Porque ahí hay una ambigüedad, en la medida en que “pueblo” significa, por sí solo, tanto el todo como la parte. Tanto, por ejemplo, el “pueblo francés” entero, como –dentro de un pueblo como todo–, el conjunto de los humildes que constituyen en él la gran mayoría.

- La misma advertencia vale para la palabra alemana “Volk”: es tanto el “pueblo” como entidad nacional que como condición social de aquellos que ocupan una situación inferior.

- Es precisamente por eso por lo cual debo precisar ahora que la nueva traducción que he dado más arriba –la del § 40 del *Discurso de Rectorado*–, no vierte literalmente en francés lo que escribió Heidegger. En él, en efecto, “Volk” se entiende unívocamente en la acepción global. Entonces, lo que aparecía en mi traducción bajo el nombre “pueblo”, no es justamente el pueblo entero, sino únicamente el pueblo tal como propongo entenderlo –como la humanidad que no se siente con derecho a ejercer ningún poder.

- Si entiendo bien, ¿usted traduce –perdóneme ser directo en este punto–, en sentido contrario de lo que dice Heidegger?

- Se puede decir así, bajo la condición de notar que si voy en sentido contrario, es por razones que no son, ellas, contrarias a lo que yo creo ser la intención de Heidegger.

- Sea. Pero entonces, si Heidegger usa unívocamente la palabra “pueblo” para decir el pueblo alemán entero, ¿cómo nombra él lo que traduce, usted, por “pueblo”?

- Él lo nombra “die Gefolgschaft”.

- ¿Qué quiere decir?

- “El conjunto de aquellos que siguen, o que obedecen”. Es lo que se percibe en la simple escucha de la palabra, en la que se oye el verbo “folgen”: seguir, obedecer. Esta palabra Gefolgschaft designa el conjunto de aquellos que obedecen por fidelidad. En nosotros, en nuestra lengua latina, “los partisanos” –aquellos que toman tal o cual partido–, podría verter bien la palabra alemana, al menos en su acepción inmediata, que curiosamente coincide con su uso en la jerga hitleriana.

- ¿Esa palabra forma parte, pues, de la jerga hitleriana?

- Sin ninguna duda. La característica de esta jerga, desde el punto de vista de su terminología, consiste en que ha recuperado una cantidad de palabras antiguas, haciéndolas tomar, por una suerte de torcimiento, una acepción nueva. Así, “Gefolgschaft” designaba en los historiadores de la antigua Germania lo que Tácito nombra “comites” o “comitatus”, es decir, el “séquito de los leales” –que nuestra vieja lengua castellana llamaba “la comitiva”. En los hitlerianos, el torcimiento tiene lugar en eso de que la obediencia por fidelidad a un príncipe –la cual está subordinada a la ley divina–, deviene obediencia a la sola voluntad del jefe.

- ¿Cómo es preciso entender Gefolgschaft en Heidegger?

- Como “pueblo” –¡en la acepción que yo propongo!. Dicho de otro modo: no, en absoluto, en sentido hitleriano, sino en sentido feudal. Es lo que, por todas partes en torno a nosotros, la intelligentsia –mostrando así la poca inteligencia de que ella es capaz–, se obstina, aún hoy, en no querer admitir.

- Dejemos de lado la intelligentsia. Trato, pues, de seguirlo: usted quiere reservar el nombre de “pueblo” únicamente para la parte más numerosa de un conjunto

de seres humanos que viven en comunidad, mientras que Heidegger reserva ese nombre únicamente para el conjunto mismo.

- Eso está bien.

- Usted insiste, en consecuencia, sobre la acepción muy singular en la cual es preciso tomar –a su modo de ver–, el término que en Heidegger designa aquello que, usted, nombra el “pueblo”.

- Perfectamente.

- Lo que usted nombra “pueblo” debe entenderse –a su modo de ver–, a partir de la “fuerza de resistencia” que lo constituye como “pueblo”.

- ¡No “a mi modo de ver”! Heidegger es quien escribió eso, y con todas sus letras. Y sobre este punto, además, puede ser puesta en evidencia la originalidad de su pensamiento. Porque lo que he traducido más arriba por “ejercer el poder” es la palabra “Führung”. Esta palabra, en cualquiera otra parte que no sea Alemania, evoca aún hoy a Hitler mismo, “der Führer”. Aproximadamente como si, porque Stalin se hacía nombrar “Guía”, no pudiésemos hablar más, por ejemplo, de un guía de montaña sin que eso recuerde automáticamente al “padrecito de los pueblos”.

- Consiento, pero “Führung” no significa “ejercer el poder”.

- “Führung” es el hecho de dirigir, la “dirigencia”. Ahora bien, ¿qué es dirigir sino “ejercer el poder”? El poder, de cualquier lado que se le tome, consiste, en fin de cuentas, en tomar decisiones y en imponerlas. Ahora bien, si usted examina lo que Heidegger dice –y con todas sus letras, repito!–, de las relaciones entre ejercer el poder y ser el pueblo o –con los propios términos de él–, de la relación entre dirigir y seguir las directrices, hay de qué sorprenderse. Dirigir no es, en primer lugar, imponer las directrices, sino “otorgar su propia fuerza a los seguidores”. En otros términos: dirigir supone, en primer lugar, dejar desplegarse lo que es de única incumbencia de aquellos a quienes se pretende dirigir. Y esta fuerza propia de aquellos que son dirigidos, es la fuerza de resistir: *Widerstand*.

- Si tengo en cuenta lo que usted acaba de decir, comprendo que esta resistencia no debe ser entendida desde el ejemplo de aquella que, para nosotros, desde la Segunda Guerra mundial, se nombra la “Resistencia”.

- En efecto. En primer lugar, porque la relación normal entre aquellos que ejercen el poder y el pueblo no es la guerra –o, peor aún, la guerra civil. No es que Heidegger se represente esta relación de una manera idílica. Entre los dirigentes y el pueblo hay realmente, explica él, una lucha, pero esta lucha no es un enfrentamiento donde se trata de eliminar a aquellos contra quienes se lucha.

- Luchar supone siempre un adversario.

- Sin duda; pero todo adversario no es necesariamente un enemigo. Puede ser, debería ser aquel con el cual se lucha.

- ¿Hace usted una diferencia entre la lucha contra y la lucha con?

- Creo que es importante hacerla. No sería sino para dejar abierta la posibilidad de una lucha que no esté orientada a la aniquilación del adversario, sino a la elevación de los dos antagonistas –elevación que resulta de su mutua adversidad, y es obtenida a través de ella, y hasta gracias a ella. Pero ahí, de nuevo, estemos vigilante, y no nos dejemos arrastrar hacia el angelismo.

- La lucha con el Ángel es todo, salvo angélica.

- La lucha del pueblo con aquellos que ejercen el poder lo es todavía menos. Por eso he citado ese extracto de *El primer diente*. Pero me gustaría decir ahora por

qué ese relato ejemplar no permite comprender directamente lo que quiere decir resistir para un pueblo.

- Creo haberlo ya captado.

- Dígamelo, pues.

- Es porque esa reacción que cuenta el narrador es –y perdone la expresión– más que paradigmática. Es, en efecto, un verdadero momento de heroísmo el que cuenta Shalámov. Ahora bien, si lo comprendo bien, la lucha del pueblo con aquellos que ejercen el poder no toma siempre esos rasgos heroicos.

- ¡No los toma casi nunca! Y esto, por la razón de que el pueblo no tiene poder. No tiene poder porque no puede tenerlo. Resistir, en tanto comportamiento del pueblo, no es pues, en primer lugar, resistir a aquellos que ejercen el poder, sino resistir a la tentación del poder.

- ¿Es precisamente ésa la concepción de la “resistencia” de que habla Heidegger?

- A mi modo de ver –aquí le admito con gusto el giro–, sin duda. En todo caso, es así como comprendo a Heidegger. Lo que me confirma en esta idea es que ella va en sentido contrario a todas las ideas recibidas. Resistir al poder, en efecto, no es desplegar un contrapoder, sino mantenerse inquebrantable en la voluntad de permanecer al margen del poder.

- ¿Se puede todavía incluso hablar de voluntad?

- Usted tiene razón. Se trata de algo más profundo que de la voluntad. Si el pueblo permanece al margen del poder, es porque no puede hacer otra cosa; en ello no entra ningún cálculo; para él es tan “natural” como el hecho de hablar su lengua.

- Él no despliega, pues, dice usted, un contrapoder. El pueblo no es una contra-sociedad.

- De ninguna manera. Si usted quiere entender realmente sin malicia lo que quiero decirle, el pueblo no tiene, de suyo, en las condiciones habituales de la vida, la menor veleidad de rebelión; “resistir” y “rebelarse” no son, en absoluto, la misma cosa.

- ¿No teme usted formular así una concepción “mística” de la popularidad?

- El simple hecho de poder reenviar aquí a la manera en que Péguy piensa lo místico me quita una buena parte de mis temores.

- ¿Una parte solamente?

- Sí. Porque no puedo hacer abstracción de que en Péguy la “mística” es el antípoda de la “política”. Ahora bien, Heidegger piensa la “política” guardando en ello toda la plenitud de sentido que tenía este término para los antiguos griegos.

- Lo que usted intenta poner de manifiesto como la relación entre “ejercer el poder” y “ser el pueblo”, ¿sería para usted el rasgo fundamental de lo político?

- Solamente bajo la condición de que usted dejase manifestarse todas las implicaciones que dan su concreción a la relación que usted señala.

- Hay, en primer lugar, la resistencia.

- No en primer lugar. La resistencia del pueblo no es primero; no más, por lo demás, que el ejercicio del poder, que tampoco lo es. Los dos están unidos mutuamente. De parte de aquellos que ejercen el poder, la resistencia debe ser no solamente tolerada, sino otorgada como derecho. El verbo que usa Heidegger, “zugestehen”, tiene una acepción netamente jurídica, la del derecho otorgado, es decir, reconocido. En otros términos, no se puede ejercer legítimamente el poder a menos que el pueblo tenga constantemente la posibilidad de resistir.

- ¿Qué puede querer decir realmente “resistir” si, como usted acaba de decirlo, no es resistir al poder?

- Henos ahí delante de una de esas terribles dificultades que provienen de nuestro torpe uso de la lengua. Yo he dicho: resistir no es desplegar un contrapoder. Pero no es tampoco permanecer pasivo ante el despliegue del poder. Si la reacción no es una acción, ella no es, tampoco, simple inacción. Entre actuar y sufrir, entre lo activo y lo pasivo —en ese intervalo para el cual nuestras lenguas no han desarrollado vocabulario—, es ahí donde está el sitio de la resistencia de la que nosotros hablamos. Ella no es heroica, como el gesto que describe Shalámov. Pero el gesto heroico, a pesar de todo, nos enseña algo sobre la resistencia popular. Lo he dicho ya: esta resistencia no es el resultado de una deliberación, sino que presenta un carácter de inmediatez que la hace casi incaptable. También es preciso intentar entreverla, por así decirlo, por refracción.

La resistencia y el ejercicio del poder forman, ellos dos, una unidad. Una unidad tan indisoluble como la del símbolo. Lo que quiere decir que no hay ejercicio del poder sin resistencia, ni resistencia sin ejercicio del poder. Más exactamente: el poder no podría ser ejercido como es preciso que lo sea sin resistencia —y la resistencia verdadera no puede desplegarse si no hay ejercicio del poder. Esta sola formulación debería dejar entrever mejor lo que podría ser la unidad que está en cuestión. Porque un ejercicio del poder llamado sin cesar a la realidad por la reacción de la resistencia del pueblo se vería, en gran parte, garantizado de entrada contra los arrebatos que, de lo contrario, lo hacen deslizarse insensiblemente hacia lo arbitrario. De suerte que la resistencia del pueblo, por el simple hecho de que ella contrarresta la tendencia espontánea de todo poder a caer en la violencia, toma parte secretamente en su ejercicio legítimo. Situación altamente propicia para que la existencia comunitaria de los hombres tome el aspecto de la política.

\*

¿Qué es preciso entender por “política”? En 1918, en el texto que yo evocaba al comienzo, Pável Florenski habla de “la formación del pueblo en un Estado”. En circunstancias simétricas, Heidegger habla en 1933 del “pueblo en su Estado”. En el filósofo alemán, como ya lo he dicho, “pueblo” (Volk) debe entenderse como la unidad entera de aquellos que ejercen el poder y de todos los otros. No podría pronunciarme sobre la manera en que conviene entender —en cuanto a esta precisa distinción—, lo que dice el Padre ruso. Pero lo que me parece claro es que la unidad que forman —esta vez en la formulación mía—, aquellos que ejercen el poder y el pueblo, esta unidad no es real —según lo que dice Heidegger—, sino condicionalmente: bajo la condición expresa de que le sea reconocido al pueblo lo que le es más propio, la fuerza de resistir. La forma expresa de este reconocimiento no es otra que el Estado.

Lo que se perfila bajo nuestros ojos es, propiamente, una paradoja: de ella no hablan ni Florenski ni Heidegger. Pero ambos pronuncian la palabra “Estado” —que, sin embargo, no debemos identificar demasiado rápido.

Si se tiene empeño en subrayar el aspecto de permanencia que habla en el nombre de Estado, es bueno mirar hacia la permanencia de una figura más bien que

hacia las instituciones que, en apariencia, lo aseguran. Porque son las instituciones las que dependen de la figura, no a la inversa.

¿De qué figura se trata? De la figura que propone al mundo una humanidad constituida en Estado. La paradoja es que esta figura de humanidad toma cuerpo, como nos dicen el alemán y el ruso, en un Estado –pero este Estado no reposa en un enfrentamiento, ni tampoco en un pacto, sino en lo que Péguy [en el texto: “De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle”, *Œuvres en prose complètes*, Pléiade, t. II, p. 690] llega a nombrar, al menos una vez, “sinagonismo”, y que ha sido ya rozado aquí bajo el nombre de “lucha con...”. Es la situación contradictoria donde lo que une a los antagonistas no es menos fuerte que lo que los opone, en la medida en que lo que los opone no llega jamás, felizmente, a predominar sobre lo que los une, pero donde lo que los une no es jamás mucho tiempo más fuerte que lo que los opone.

¿Tenemos la inteligencia suficiente para pensar tal lucha? Tal vez es preciso comenzar interrogándose en primer lugar: ¿tenemos la posibilidad de entender lo que ella pone en juego?

Sea como sea, queda el recurso de describir. Desde la “Ilustración”, todos los que dirigen proclaman que ejercen el poder en provecho del pueblo, gracias a la sutil solución que consiste en pretender que se hace gobernar por sus “representantes”. Pero la cuestión que se plantea en seguida, si permanecemos fieles a la reflexión que acaba de ser entablada, es la cuestión siguiente: instituir representantes del pueblo, ¿es reconocer al pueblo la fuerza de resistir al poder? ¿No es, más bien, institucionalizar –en el rudo lenguaje de los Antiguos–, una forma nueva y particularmente hábil de corrupción del pueblo, en la que este último es indefectiblemente atrapado, puesto que en adelante ninguna resistencia tiene ya ningún sentido, ya que el poder está siendo ejercido en su nombre?

Declaración difícil de entender. Pero no es nada comparada con lo que viene. Porque hay algo mucho peor que esta corrupción del pueblo. En 1945, en el texto “Français, si vous saviez ...” (en *Essais et Écrits de combat*, Pléiade, t. II, p. 1111), Georges Bernanos escribe: “Ya no hay pueblo”.

Haríamos bien en meditar el hecho de que al lado de la corrupción del pueblo hay, como variante más expedita, la *exterminación*. Cuando Ossip Mandelstam, en el cuarto verso del poema que le costará la vida, pronuncia la palabra “*moujikabortsá*”: destrozador de mujics –la “dekulakisación” en Ucrania, de 1928 a 1933, con sus millones de víctimas inocentes–, había dado a la palabra su peso literal de horror. Se trata realmente del “asesino de un pueblo”.

Pero los historiadores no dejan de recordarnos: exterminar al pueblo puede tomar formas ciertamente menos espectaculares, pero igualmente eficaces. La industrialización de los países “desarrollados” de Occidente no se ha hecho sin el aplastamiento de la naturaleza campesina, la cual, en el lenguaje púdico de los teóricos, se traduce por la expresión: “inicio de la acumulación primitiva”. En este mismo momento, nos decía y repetía Vladimir Benjamínovitch, tiene lugar en Rusia una exterminación de los pobres de la cual nadie habla.

Para finalizar, me gustaría volver –en reconocimiento de lo que ella me parece ser verdaderamente–, a la resistencia, que es como el alma del pueblo.

Regresando de Rusia, no lograba todavía nombrar su fuerza. Y, de pronto, me he recordado de una locución que emplea Cesare Pavese en *El oficio de vivir (Il mestiere de vivere)*. El contexto no es, ciertamente, el mismo; pero lo que dicen estas palabras me parece ayudar a ver de dónde saca su solidez la resistencia del pueblo. Estas son las dos palabras: desapego sagrado –*distacco sacro*.

El adjetivo es el que lleva, por sí solo, toda la carga del sentido. Porque el desapego, por sí solo, se adapta rápido a todos los refinamientos de la civilización, hasta el punto de llegar a ser la marca misma de la distinción. Desapegarse es desatarse. Cuando no se tiene ataduras, se es libre. Romper ataduras, sin embargo, no se hace sin esfuerzo. Llega a ser elegante, pues, sufrir para ser libre.

Con el desapego sagrado no hay ya lugar para las elegancias. Sé bien que muchos contemporáneos reaccionan a la palabra “sagrado” con el nerviosismo del vampiro delante del cual se agita una trenza de ajo. Tanto peor para ellos. Nosotros, por nuestra parte, sabemos que el dominio de lo sagrado es el de lo interdicto –y que no hay, muy simplemente, humanidad posible sin interdicto. No es un interdicto promulgado por una autoridad cualquiera, sino más bien el interdicto absoluto, que precede a toda contradicción y, asimismo, a toda dicción.

La humanidad popular observa, por interdicto, un desapego frente a todo poder. ¿Cómo es esto?

Para responder, me es preciso, de nuevo, hacer un rodeo. Porque es, otra vez, Vladimir Benjaminovitch quien me lo ha dado a comprender durante nuestra estadía en Rusia (he tardado tanto tiempo en discernir cómo habla él: nada más que a modo de inciso –lo que pide, de aquél que escucha, un oído particularmente acrobático). En su cocina, una tarde, se trató de su “autocracia” de hombre ruso. He oído bien: “autocracia”. Se acusaba a sí mismo. Como de costumbre, yo no veía lo que, sin embargo, salta a los ojos: autocracia es la creencia de que “yo” puedo ser, por “mí mismo” solamente, la fuente y la medida de un poder.

La perversión inherente a todo poder, la pesantez que le hace bajar su pendiente, no es sino algo uno con el extravío de creer en el poder autocrático, es decir, dependiente de él solo.

En todo ser humano –Heidegger subraya que se trata ahí de un “existencial”–, hay lo que lo hace perder el sentido de esta pendiente. En los que ejercen el poder, la ilusión consiste en considerar el poder como *su* poder, puesto que ellos lo imponen, y sin ningún límite –al menos, ellos lo creen así casi fatalmente.

El terrible privilegio del pueblo es, por el contrario, ser sin cesar devuelto a la evidencia de que el poder no es y no será nunca el suyo: el poder es impuesto al pueblo, él lo domina y si es preciso no vacila en aplastarlo. He ahí lo que el pueblo sabe, con un saber sólido, que no se deja convencer realmente por la sofística de los demagogos, porque desde siempre las tiranías más feroces han sido aquéllas que se practican en el nombre del pueblo.

Yo digo “saber”, pero se trata de algo más profundo que lo que nosotros denominamos saber. La experiencia inmemorial del pueblo se materializa en ello. Esto es la resistencia del pueblo: esta capacidad de no moverse frente a lo que amenaza con aniquilarlo. Tal es la grandeza del pueblo, esta grandeza que, sola, es capaz de contrarrestar el arrebató del poder.

¿Estoy ahora lejos de Rusia, o bien, por el contrario, muy próximo? ¿Está ella perdiéndose, o bien resistirá al desenfreno que la amenaza?

Pienso de todo corazón en ustedes, mis amigos de Rusia...

París, 28 de octubre-6 de noviembre de 2002

Vladimir Benjaminovitch Bibikhin murió  
el 12 de diciembre de 2004