

Jean-Pierre Vernant

ATRAVESAR FRONTERAS

ENTRE MITO Y POLÍTICA II

Prólogo

En una obra precedente, intenté precisar mi posición, “entre mito y política”, cuando asumía un doble compromiso, diferenciado y solidario, en mi trabajo científico, por una parte, y en mi vida de militante, por la otra. A la vez, desde un principio, al comienzo del prólogo, declaraba que, en mi caso, no se trataba de escribir una autobiografía cualquiera. La empresa me parecía hasta tal punto extraña a mis inclinaciones y a mi capacidad que, aun cuando mi idea era intentarlo, en cuanto me disponía a tomar la pluma entre mis manos, se me caía de los dedos desde las primeras líneas.¹

¿Desmiento, en este nuevo libro, lo que declaraba? Pienso que no. Es verdad que, en la primera parte de la obra, me dejo llevar por confidencias personales al evocar acontecimientos que he vivido en los años cuarenta -cuando dirigía en Toulouse la Resistencia militar- de los que jamás había hablado hasta este momento. Pero los hechos que menciono son muy pequeños para despertar interés por sí mismos y, si los detallo, es sólo como punto de partida de una reflexión general que sobrepasa largamente a mi persona.

¿Por qué recuerdo hoy esos detalles? ¿Por qué vuelvo sobre ellos ahora, si desde hace tiempo estaban ocultos en el fondo del olvido? El azar ha intervenido. Al esforzarme en poner un poco de orden en la acumulación caótica de mis papeles y de mis libros, me encontré con dos cartas que creía perdidas porque databan de un período en el que, por precaución, no conservaba ningún escrito. Poco tiempo después de este descubrimiento, concurrí a un seminario en la École des Hautes Études en Sciences Sociales para responder a las preguntas que deseaban formularme dos historiadores actuales, Pierre Laborie y Laurent Douzou, sobre mis años de guerra y de Resistencia.

¹ Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique*, París, Seuil, 1996, p. 7 [trad. esp.: *Entre mito y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002].

Me dirigía hacia allí sin mucha inquietud, con las manos en los bolsillos, pero con los dos documentos recuperados por si hacían falta. Laborie y Douzou me interrogaron sin cumplidos, y para satisfacer su curiosidad legítima de historiadores era necesario que me dispusiera a reflexionar, de un modo distinto a como lo había hecho hasta entonces, sobre mi experiencia de juventud y sobre la mirada que hoy tengo sobre los inicios y el curso de mi vida.

¿Cuál era, al margen y más allá de sus aspectos subjetivos, el verdadero objeto de ese interrogatorio? Sin ninguna duda, apuntaba a los vínculos del pasado y del presente, a las fronteras que los separan, a los modos de atravesar esos límites sin borrarlos, sin falsearlos. El problema se planteaba en varios niveles. Sobre el abordaje inicial de mi trabajo, el interrogatorio concernía a la Antigüedad, a la civilización helénica, al hombre griego antiguo. ¿Existe un lazo -se me preguntó- entre su lectura de la epopeya homérica y su acción en la Resistencia militar, con los riesgos que ésta comportaba? Ya me habían formulado esa pregunta en un debate con François Hartog. De golpe me había sorprendido e incluso, creo, escandalizado un poco, en la medida en que me parecía incongruente amalgamar eso que no competía, en principio, más que a la ciencia pura y los azares de la acción, a merced de las circunstancias. Pero, al reflexionar, esos lazos se presentaron de manera muy clara; lazos urdidos entre mi interpretación del mundo de los héroes homéricos y mi experiencia de vida aparecieron ante mí como un tejido invisible de correspondencias, orientando mi lectura “erudita” y privilegiando en el texto ciertos rasgos: la vida breve, el ideal heroico, la bella muerte, el ultraje del cadáver, el verdadero honor más allá de los honores, la gloria imperecedera, la memoria del canto poético, entre otros tantos temas que he puesto en primer plano. Si los temas de un pasado antiguo de casi tres mil años documentado en textos, de un pasado muy reciente todavía vivo en mis recuerdos y del hoy en que escribo este libro continúan interpeándome, es porque se hacen eco, en mi interrogación actual, mezclando sus voces sin confundirse.

Como si, en mi persona, tres capas sedimentarias diferentes -la Antigüedad, el curso de mi vida, el ahora de mi pensamiento-, cada una con su propia forma de temporalidad, entraran en resonancia en el momento de responder a las preguntas difíciles que se me formulaban. Fronteras entre pasado y presente, entre diferentes pasados, entre la objetividad distante del erudito y el compromiso apasionado del militante; distancia, en fin, en cada uno de nosotros, entre sus recuerdos y su propia presencia.

Esa confrontación, que en un principio se apoyaba sobre el recuerdo de lo que había vivido durante mi rechazo al régimen de Vichy y bajo la ocupación alemana, no podía dejar de desembocar en los problemas de la memoria y, en particular, en las dificultades que enfrenta el

historiador para hablar de esos años negros, de esos años que ciertamente transcurrieron pero que no han pasado, que siguen estando muy presentes en los recuerdos y cuyos desafíos todavía son demasiado actuales en la vida colectiva como para tratarlos con el desapego y la distancia propias de lo que es totalmente pasado. ¿Testimonio de sobrevivientes que cuentan eso de lo que guardan memoria? ¿Documentos escritos? ¿Archivos? ¿Sobre qué apoyarse? ¿En quiénes? ¿De quién fiarse? Era el momento de exhumar mis dos cartas, de enlazar el relato de la fabricación de un documento a la vez auténtico y falso, para mostrar que, de la misma manera que el recuerdo de testigos, un documento no prueba nada en tanto no haya sido sometido a una crítica sistemática. Como el acto de la memoria, el documento es una construcción humana de la que es preciso dilucidar el condicionamiento social y psicológico para extraer sus significados, a menudo múltiples.

Era también el momento de evocar el “caso Aubrac”, que ha constituido, tanto en el debate de los historiadores entre sí como en la confrontación entre resistentes e historiadores, un punto de no retorno que evidencia el abismo que separa la investigación del erudito y la puesta en escena del periodismo.

Embarcado en esa vía, me fue preciso hurgar en mi pasado, en lo que concierne a los problemas de la memoria, y recordar brevemente lo que traté en un estudio más completo, que se encuentra en la segunda parte de este volumen, junto a otro texto donde desarrollo más largamente mi análisis sobre la *Ilíada*.

La memoria, según mi parecer, no es una ni es constante. Son múltiples las operaciones mentales que nos permiten traer a la conciencia un objeto de pensamiento que no está presente, que no es percibido por nuestros sentidos sino reconstruido por el espíritu como representación de una ausencia. Esas operaciones muchas veces utilizan procedimientos adquiridos mediante un aprendizaje difícil, y que han variado según los momentos y las civilizaciones. Desde la memoria divinizada de los griegos de la época arcaica, esta *mnemosyne* omnisciente que inspiraba al poeta épico y le confería, junto con el don de la videncia, la capacidad de conocer y de cantar “todo lo que ha sido”, de narrar, como era costumbre hacerlo, el tiempo remoto, el pasado de héroes legendarios, hasta nuestra memoria actual, o, mejor dicho, nuestras múltiples formas de rememoración, existen cambios, rupturas, abandonos, transformaciones profundas. Para esquematizar el estado actual de las actividades que englobamos bajo el rótulo memoria, es preciso establecer la distinción entre la memoria individual, con los recuerdos de cada uno; la memoria colectiva, aquella de grupos sociales que se fabrican un pasado común para enraizar allí su presente; y la de los historiadores, para quienes el pasado, desde el surgimiento de su disciplina, por el solo hecho de que ha tenido lugar,

adquiere el estatus de un objeto de investigación científica y revela en su mismo ser el establecimiento controlado de la verdad. Estas tres formas de memoria, al margen de sus diferencias, tienen en común el ser reconstrucciones, más o menos laboriosas, del pasado, y no su aprehensión directa e inmediata.

Por otro lado, he incluido en este volumen los textos sobre “la muerte heroica” y sobre “la historia de la memoria”, que completan de manera directa las palabras demasiado rápidas y demasiado personales de la primera parte, al mismo tiempo que un comentario a las páginas de mi maestro Ignace Meyerson sobre “la historia de la voluntad”, y algunos ensayos en los que explico mi situación casi siempre entre dos dominios opuestos, ocupado en abrir una vía de pasaje entre ambos: pasado y presente, mito y razón, mundo arcaico y ciudad, uno mismo y el otro. Los títulos de los textos -“Entre exotismo y familiaridad”, “Pensar la diferencia”, “Nacimiento de lo político”- dicen claramente que en todos los casos se trata de atravesar fronteras, no para borrarlas sino para deducir más claramente, mediante la comparación, los rasgos característicos de eso mismo que las separa.

Otros escritos más breves, más circunstanciales, ilustran mi recorrido: pasaje de un espacio urbano a otro; lazos sucesivos con Checoslovaquia, desde Múnich hasta la instalación del régimen comunista y al apoyo activo a la disidencia por la fundación, junto con Jacques Derrida, de la asociación Jan-Hus; cruce de la Rue des Écoles para pasar de Hautes Études al Collège de France o, para terminar, bajo el título “Atravesar un puente”, un texto que el Consejo de Europa me había encargado para representar a Francia y que figura junto a los de otras naciones sobre una de las estelas que jalonan el puente de Europa que une, a través del Rin, las riberas francesa y alemana.

Pero, antes de cerrar este prólogo, una última palabra. Es razonable decir: hay un tiempo para hablar, para escribir, y un tiempo para callarse. Que el lector me perdone el haberlos mezclado y confundido, una vez más, en este libro donde, imprudentemente, me sucede borrar las fronteras entre las edades de la vida.



Un tiempo rebelde (fragmento)

Escribí textos sobre la muerte heroica, sobre la “bella muerte”, es decir, sobre la concepción que los griegos tenían acerca de la muerte cuando, según la *Ilíada* y la *Odisea*, en especial la *Ilíada*, se valían de esos cantos poéticos para dar un rostro a eso que no lo tenía y que no podría afrontarse sin perder el propio y desaparecer para siempre en lo invisible. La muerte ocupaba un lugar particular en su sistema de pensamiento, en sus emociones, en el sentido conferido a la vida. Cuando redacté el artículo titulado “La bella muerte y el cadáver ultrajado”,² partí de una reflexión sobre una práctica no ritual sino, por el contrario, escandalosa: el ultraje de los cadáveres. ¿Por qué, después de su victoria sobre Héctor, Aquiles no se contenta con lo acontecido, con la muerte de su adversario, sino que se ensaña con su cadáver? Lo ata detrás de su carro, lo arrastra por el polvo hasta dejarlo irreconocible. Aquiles pretende destruir para siempre eso que, en el cuerpo de su enemigo, testimoniaba su valor guerrero: juventud, belleza, vigor, agilidad, rapidez. Son precisamente esos valores, cuyo fulgor brilla a los ojos de todos en el cuerpo del combatiente heroico, los que él intenta hacer desaparecer. No le bastó con matar a su adversario; lo esencial es infligir a sus despojos una serie tal de ultrajes que lo desfiguren y hagan que no se parezca a nada. ¿De qué modo? Arrancándole la piel, cortándole la cabeza y los miembros, dejando que su cadáver se pudra al sol, entregándolo como alimento a las bestias salvajes, a los pájaros del cielo, a los peces del río. Destruir en el hombre lo que hoy un filósofo llamaría su ser espiritual. Eso que llamo su ser social, su condición de héroe.

De ahí partí para intentar comprender el significado de esta voluntad de destruir en el enemigo la individualidad de sus rasgos y, al mismo tiempo, toda huella de humanidad. Era preciso deshumanizarlo, llevarlo al caos, a la nada. El ultraje permitía tomar conciencia, por contraste, de lo que era la muerte del guerrero en el esplendor de su belleza juvenil. Aquello que, de golpe, situaba en su iluminación exacta el ideal heroico. Volvamos a Aquiles. Se le impuso una elección, como punto de partida, entre dos formas de vida. O bien una vida honrosa, apacible, un buen casamiento, envejecer entre sus hijos y nietos, y morir en su cama al término de su edad: la larga vida. Y después: nada. No dejar ningún recuerdo. Como si jamás hubiese existido. O bien, por el contrario, la otra opción: la vida breve, la vida totalmente truncada cuando está en la

² Jean-Pierre Vernant, “La belle mort et le cadavre outragé” [1982], reproducido en *L’Individu, la Mort, l’Amour. Soi-même et l’autre en Grèce ancienne*, París, Gallimard, 1989, pp. 41-79 [trad. esp.: *El individuo, la muerte, el amor. Sí mismo y el otro en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001].

flor de su *areté*, de su valor, de su belleza, de su juventud. Elegir la vida breve es aceptar poner en juego sin cesar en el campo de batalla su *psyché*, su soplo vital. Se vive continuamente bajo la modalidad del todo o nada. Tener todo significa haber ganado el acceso a la inmortalidad, seguir estando presente en la vida de todos los hombres futuros de la misma manera que entre sus contemporáneos.

En una sociedad del cara a cara, lo que cuenta no es ni la interioridad de cada uno ni sus estados de ánimo, sino lo que se ve de él, el modo de aparecer que su presencia revela frente a los demás. Para los griegos, la única manera de escapar de la anonadación es, justamente, haber llegado a ser para siempre objeto de lo que ellos llaman *kleos áphthiton*: la “gloria imperecedera”. Me parecía que esos dos aspectos -bella muerte, ultraje del cadáver- eran absolutamente solidarios y reflejaban una misma actitud respecto de la vida, de la identidad, de eso que hoy se llamaría la “persona”. Me ha servido de mucha ayuda el trabajo que Nicole Loraux llevaba a cabo en la misma época sobre el elogio fúnebre en Atenas³ y sobre lo que los propios griegos llamaban *kalós thánatos*, la “bella muerte”: la de un hombre mientras conserva su belleza y su juventud, sin que conozca la decrepitud de la edad que amenaza a cada uno de nosotros. Es tan natural ver que el propio cuerpo, la identidad, la persona se degradan en el curso de los años; es como si nuestro destino de mortales nos llevara a experimentar poco a poco lo que, en el campo de batalla, el ultraje realiza de golpe de manera radical.

La Resistencia

No hace mucho tiempo, François Hartog me preguntó si, al escribir sobre la “bella muerte”, no tenía por detrás el recuerdo de mi experiencia en la Resistencia. Debí demorarme un poco en responderle, y luego me di cuenta de que tenía razón. Simplemente, yo no lo sabía. Fue preciso encarar la complejidad y la ambigüedad de los vínculos entre un trabajo de investigación científica -que tiene su campo, sus reglas, sus lecturas obligatorias- y una experiencia personal de vida. Cuando se está sumergido en el trabajo, se piensa que hay, por un lado, el sí mismo, el sujeto, y enfrente, los textos. Lo que se olvida es que lo que llamo el “sí mismo” no es irrelevante.

Cuando lee un anciano que siempre ha vivido de manera apacible al amparo de bibliotecas, entre el olor de viejos libros, no tiene el mismo “yo” que un hombre que en su juventud ha pasado cuatro años en la Resistencia. ¿Dónde está el vínculo? ¿Por qué le he dado tanta

³ Véase Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique* [1981], París, Payot, 1993.

importancia a la indicación de Hartog? Aún hoy me lo pregunto. Cuando leía la *Ilíada*, ¿qué es lo que tenía en la cabeza, por detrás de mi cabeza? Muchas cosas, sin duda. En primer lugar tenía, en efecto, la juventud. Hay personas que murieron en la Resistencia, que murieron en la guerra. Y la guerra, para mí, era la Resistencia. Eran jóvenes. Y cuando se sale de ella, hay siempre un sentimiento de culpabilidad: la culpa de estar todavía allí. En 1940, yo tenía 26 años. Muchos de los que había conocido entonces tenían esa edad e incluso menos. Algunos no tenían más que 17 años, antiguos alumnos, que murieron fusilados, masacrados. Uno se siente culpable: “¿Qué he hecho mal para haberme escapado? Y los que han caído, ¿por qué?”.

Aquiles se dirige a Agamenón en la contienda que los enfrenta. Agamenón es el rey de reyes, el mayor rey de todos. Cuando le arrebató a Briseida, esa joven con la que Aquiles está vinculado, que le ha sido entregada como prenda de honor en reconocimiento por su valor excepcional, es la dimensión heroica del hijo de Peleo la que está herida. ¿Qué replica al rey el combatiente modelo? Aunque seas rey, quizá no sepas lo que es arriesgar la vida a todo o nada de manera permanente, en el enfrentamiento cuerpo a cuerpo, en primera línea. Aquí interviene algo más: cierta filosofía de la existencia. En los reproches que le dirige a Agamenón, Aquiles le dice que es bueno ser el soberano, pero que él no sabe lo que es salir de las filas para lanzarse, atacar, arriesgar todo en cada oportunidad, su vida, su existencia, a sí mismo. Uno encuentra una indicación análoga en otro pasaje de la *Ilíada*, cuando Sarpedón declara que hay dos clases de bienes. Por un lado, el ganado, poco o mucho, las mujeres, los esclavos, los trípodes, las tierras fértiles; todo eso se puede tener, se puede tomar, recuperar después de haberlo perdido. Son bienes de nuestro mundo, valores mundanos que se ganan o se pierden, que se intercambian. Hay un solo valor que no se intercambia: la propia vida. La vida del joven combatiente que padece en la primera fila. Cuando la *psyché*, la vida, ha traspuesto la barrera de los dientes, no retorna jamás.

En la conciencia heroica, para que la vida merezca ser vivida, es preciso situarla en un plano diferente al de los valores mundanos, mirar más allá de todas esas utilidades fluctuantes. Uno diría hoy -pero no en los términos en que pensaban los griegos- que el desdén apunta a los valores de mercado que se intercambian, que se mide más o menos en dinero. Ese más allá, que no se compra, que está completamente aparte, es su propia vida. Y es esta vida la que da su dimensión heroica a la existencia, la que hace que tenga más valor vivir poco y caer en pleno combate que vivir por mucho tiempo y morir en su cama sin elevarse más alto que lo ordinario.

Una cierta concepción del valor

Esta ideología de la muerte heroica y del ultraje al cadáver revela una cierta concepción del valor. También aquí estoy obligado a decir que, sin formular las cosas de esta manera, he vivido en los años cuarenta una experiencia análoga en ciertos aspectos. Se hacía frente a una situación que a nuestros ojos excluía todo término medio, toda escapatoria. Era el todo o nada. Nada de acuerdo, de cosas a medias, de doble juego. De golpe, sin tener ni siquiera el sentimiento de hacer una elección, uno se encontraba lanzado a la primera fila.

En el curso de los acontecimientos, en lo cotidiano del mundo, entra en juego cualquier cosa que se impone y nos supera. Y el sentido de la vida no puede existir más que en la medida en que hay cosas que nos sobrepasan; tal vez éstas sean ilusorias, pero no discuto sobre ello. Al volver sobre el que fue mi camino, intento comprender el momento en que, el rostro volcado sobre mis textos, reflexiono sobre la vejación de los cadáveres y la bella muerte; intento descubrir, en realidad, si abro ese camino, si intento revelarlo, cómo expresarlo con la mayor claridad posible; eso es, a la luz de los textos, con la presencia de los jóvenes que había visto caer, y el sentimiento de que no hay ninguna razón para que yo todavía esté vivo.

Más atrás todavía, hay momentos en que no se comprende que la vida no es ella misma si algo no sobrepasa eso que se llama simplemente vivir. Reflexiono sobre esto porque las cosas se sostienen, se tejen en conjunto. Cuando se habla de la vejación de los cadáveres, el tema de la tortura surge igualmente en un segundo plano. La cuestión de la tortura se consideraba durante la Ocupación, y, muy ingenuamente, yo pensaba que se trataba de una actitud típicamente nazi de no querer contentarse con matar a los judíos o a los resistentes sino desear destruir en ellos todo lo que era humano. En la ideología racista uno encuentra esta voluntad de deshumanizar radicalmente al que es otro. De la misma manera que la vida no puede ser ella misma si no hay algo que la sobrepase, la hostilidad, la brutalidad y la violencia del racismo se ejercen con la idea de rebajar al otro más allá de lo que es naturalmente, de ponerlo debajo de lo humano en tanto que, de la otra parte, se intenta ubicarlo por encima.

Puedo ver claramente cómo mi trabajo científico ha sido ordenado por lo que he vivido durante esos años difíciles. Pero también puede seguirse un camino inverso. En la medida en que he dejado de ser un actor de la historia -esta expresión me deja escéptico-, y puesto que me he convertido en un antropólogo de la Grecia antigua, mi mirada ha cambiado. Si simplemente hubiera ingresado en la Resistencia sin estudiar luego sobre Grecia, no vería en mi rol, en mi acción, en mi compromiso de resistente lo que veo allí como historiador ahora que

reflexiono sobre lo que los mismos griegos contaban en la *Ilíada*. Había continuas idas y venidas, dudas, de las que no era consciente al principio. Más tarde, al reflexionar y analizarme a mí mismo como intento analizar los textos o este período de la Resistencia, percibo toda una serie de relaciones que antes se me habían escapado.

Cuando se está en la acción, en la batalla, se sabe que la muerte está allí, pero se piensa en ella lo menos posible. Uno se las arregla para que no aparezca en el primer plano de su conciencia de combatiente. Quizá ésta es una de las razones de mi sentimiento de culpabilidad. Como muchos otros, siempre tuve tendencia a pensar que me libraría de ella. Algunos, quizá, veían las cosas de manera diferente; pero no lo creo. Cada uno de nosotros sabía que la muerte estaba allí, que podía sorprendernos, pero íbamos hasta allí y, con un poco de suerte, la esquivábamos. Yo discutía con los compañeros tolosanos. Bromeábamos, pero cada uno la tenía en la cabeza. En este punto, para algunos, la creencia no influía. La culpabilidad de la que hablo proviene también del hecho de que, durante todo ese tiempo, cada uno se decía: "Voy a librarme de ella". Este pensamiento nos ha ayudado a vivir y a combatir, a afrontar la muerte algunas veces. No obstante, uno siente vergüenza de haber tenido ese pensamiento cuando repara en todos los que allí quedaron; sin embargo, no se podía pensar de otra manera.

En cierto modo, también Aquiles ha tenido este pensamiento. Él lo sabía. Sabía que su vida sería breve, pero ignoraba en qué momento cesaría. Y, además, no podía saberlo. Las cosas nunca son tan simples.

¿Cómo señalar los lazos entre dos dominios tan diferentes: la interpretación de textos muy antiguos y el compromiso con los combates del presente? ¿En qué se vinculan el helenista de hoy y ese joven profesor que asumió la dirección del Ejército Secreto en la región tolosana desde su creación, en noviembre de 1942? Por último, las cosas se pusieron verdaderamente difíciles: uno se preguntaba a cada paso que hacía si ése no era el último. Jamás avanzábamos por una calle sin la inquietud de descubrir si el enemigo estaba detrás de nosotros. Los tres últimos meses fueron terribles. Una terrible prueba psicológica. Al mismo tiempo, uno está comprometido con los compañeros, en los preparativos de golpes, en la puesta en marcha de acciones, en el seguimiento de los hechos, en la huida, en cómo salvarse algunas veces. Ése es otro dominio, con proyectos, planes, un futuro por construir. Ese tiempo tiene otra coloración distinta de la que a posteriori intenté hacer comprender al decir que había iluminado por debajo mi lectura. Pero, de igual modo, esta pequeña luz parpadeaba por debajo.

“Mi” Francia

¿Por qué los griegos? Porque había recorrido Grecia a pie en 1935. Había descubierto lo magnífico que era ese país. En nuestras peregrinaciones a través del campo, nosotros -cuatro jóvenes alegres, con pantalones cortos y mochila- fuimos recibidos por campesinos. Nos recibían como si el extranjero que llegaba a su casa les hiciera el más grande de los honores. Cuando llegábamos a las plazas de los pueblos donde estaban las cafeterías, había disputa por saber quién nos llevaría a su casa. Todas las personalidades de esas pequeñas poblaciones querían invitarnos. Éramos cuatro y nos separábamos para que todo el mundo estuviera contento. Recibir al huésped extranjero, más que un deber, parecía una suerte, un favor divino que no se dejaba pasar.

¿Por qué los griegos? Hay mucho de azar, también. Cuando ingresé en el Centre national de la recherche scientifique, en 1948, planeaba una tesis de doctorado en filosofía. Al margen de una pequeña tesis sobre la noción de trabajo en Platón, proyectaba una gran tesis, que jamás hice, sobre la categoría de valor. Quería desarrollar esta noción de manera filosófica, económica, estética, ética. Tenía la intención de ampliar el campo de la mirada marxista. El azar fue que, ese mismo año, Louis Gernet llegaba de Argelia a París. Ignace Meyerson me llevó hasta él, y eso fue el golpe de un rayo. Gernet cambió totalmente mi manera de ver y de pensar.

En lo que concierne al modelo de la ciudad democrática, es mucho más estrecho el vínculo entre mi investigación sobre el pasado griego y mis compromisos en el presente. Cuando escribí *Los orígenes del pensamiento griego*,⁴ o cuando di una conferencia en la Union rationaliste sobre “Razón de ayer y razón de hoy”,⁵ estaba completamente claro para mí que esos análisis apuntaban a dar vuelta el dogmatismo y el modo de pensamiento que entonces reinaba en el Partido Comunista. Se trataba de demostrar que no puede haber verdad en ningún dominio si no hay un debate público contradictorio, si la discusión no es enteramente libre y abierta.

Cualesquiera sean los grupos humanos, los Estados, las naciones, los partidos, consideran que hay preguntas que no deben formularse o que la verdad está ya establecida; secretan el pensamiento religioso por todos los poros y, por consiguiente, quedan afuera del denominado marxismo. Sobre ese punto, no hay ninguna duda. En los años sesenta, se intentó publicar *Los orígenes del pensamiento griego* en ruso, pero,

⁴ Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, París, PUF, 1962 [trad. esp.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 2007].

⁵ Jean-Pierre Vernant, “Raison d’hier et d’aujourd’hui”, en *Cahiers rationalistes*, núm. 235, febrero de 1966; reproducido en *Entre mythe et politique*, París, Seuil, 1996, p. 229-236 [trad. esp.: *Entre mito y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002].

por razones puramente políticas, fue preciso esperar un poco para que se realizara la traducción. La orientación del libro era racionalista e intentaba demostrar que la razón griega no es la del siglo xx. La razón del siglo xx ha sido elaborada haciendo estallar la razón griega, aristotélica, identitaria. La razón es mucho más viva cuando se cuestiona a sí misma en todo momento.

Así como Yves Bonnefoy habla de un “país subyacente”, presente en el seno mismo de los paisajes del mundo en que vivimos, he señalado que, para aquellos que se comprometían a fondo, había en la vida otra subyacente o algo por encima de la vida que daba sentido a sus compromisos. Ciertamente, un fondo de valores sociales y políticos comunes consolidaba nuestra solidaridad de combate. Reinaba la amistad entre los grupos que constituíamos entonces. Pienso en los albergues de jóvenes, en mis compañeros, en mis compañeras, en eso que alguna vez he llamado “mi” Francia. Un otro yo que tenía otra Francia. Pero existía la Francia, que se encuentra, en efecto, en un plano horizontal. ¿Cómo comprender ese problema de horizontalidad y de verticalidad en nuestra referencia a los valores? También aquí estamos obligados a ahondar un poco más. Es el problema del hombre y de la existencia humana.

Somos animales. Nacemos, crecemos, morimos, nos reproducimos: ése es el reino animal. Y, sin embargo, como decía mi maestro Meyerson, existe un nivel de lo humano, y ese nivel no es idéntico al del animal. Eso quiere decir que la evolución y la historia hacen que surja del seno mismo de la animalidad algo que la animalidad no incluye. El aprendizaje del lenguaje, las instituciones sociales, la religión, el arte, la ciencia, el saber, la filosofía, etc. Uno ve allí el ejercicio de una capacidad de los hombres de volver presente lo que no está, de representar la ausencia bajo todas sus formas para fabricar con ellas objetos de pensamiento: la imagen, todas las nociones, la memoria, el recuerdo. Nuestro pensamiento es siempre simbólico. Opera sobre signos mediadores. Extraordinaria capacidad mental de construir o de reconstruir cualquier cosa que no está y de hacerla presente en la conciencia bajo una forma diferente a la del objeto exterior en su propia realidad. Como dicen los psicólogos, nadie confunde una imagen con aquello de lo que es imagen. La imagen de un reloj no tiene sonido. Entre la imagen y la percepción, hay un abismo. Ésa es una característica humana; lo que no impide, al mismo tiempo, que seamos animales.