

LA AVENTURA HISPANA DE CAILLOIS

I

Algún día se escribirá la historia del pensamiento del siglo xx a partir de la extraordinaria aventura del pensamiento francés. Esa historia tendrá que remontar aguas arriba, más allá de lo que Gary Gutting ha narrado en su libro *Pensando lo imposible, filosofía francesa desde 1960*. La aventura comenzó mucho antes, y el relato deberá partir de Marcel Mauss, el heredero de Durkheim. Este todavía vivía demasiado pendiente de la Escuela histórica de la Economía nacional y resultaba demasiado inspirado por Gustav Schmoller. Como es sabido, Mauss no puede ser entendido al margen de los grandes antropólogos de principios de siglo xx, franceses o no franceses, pero lo más propio de su gesto consistió en proyectar las habilidades, instituciones e innovaciones del hombre primitivo como carencias estructurales y funciones necesarias de la sociedad contemporánea, esa falta de religión social que Durkheim había denunciado. Con ello intentaba una operación que en esencia era contraria a la de Levy-Brühl: lo que este llamaba el alma primitiva era una realidad mucho más compleja de lo que suponíamos y en cierto modo era racional. Disponía de su propio *cogito* y eso fue lo que el estructuralismo de Lévi-Strauss desplegó con todas las consecuencias. Las sociedades primitivas así pasaron a caracterizar un modelo de vida humana y comenzaron a proyectar luz sobre los déficits estructurales de las sociedades modernas, que se vieron como deficitarias respecto a la plenitud de lo socio-humano que se atisbaba en mundo del pasado.

Con ello, las sociedades primitivas comenzaron a idealizarse a su manera a la luz de los diagnósticos sobre los fenómenos más característicos de las sociedades industriales. De este modo, el gesto de pensadores como Max Weber se desplegó y amplificó de un modo indomable. Si él había considerado que los males de la sociedad tardo-capitalista se debían a que su tipo humano había roto con las bases culturales que había forjado la modernidad y sus procesos, ahora se tendía a intensificar y profundizar el diagnóstico: los males de la sociedad industrial moderna tenían que ver con la pérdida de las instituciones de lo sagrado que durante miles de años iluminaron a las socie-

dades prehistóricas. El puritano weberiano se vio así como un resultado de un proceso largo de desacralización de la vida, no como un origen. Él formaba parte del proceso de desanclaje de lo sagrado que había dejado a los seres humanos perdidos en su individualismo y en su voluntad de salvarse mediante procesos obsesivos de autorreferencialidad. La respuesta a esta ruptura de los lazos comunitarios de salvación pasaba por las estrategias de acumulación que llevaban al capitalismo.

Así que el pensamiento francés ofreció su diagnóstico paralelo al proceso de racionalización y de desencanto del mundo que Weber había esbozado. Fue el mismo sentimiento, la misma asfixia ante la jaula de hierro de la burocratización, lo que llevó a perseguir cualquier fuente de reencantamiento, procediera de donde procediera. Y ese fue el significado del surrealismo, que explotó lo que según Freud no estaba todavía sometido a la disciplina de la configuración del Yo o del Superyó: las asociaciones del inconsciente tal y como se reflejaban en el lenguaje que asociaba de forma indisciplinada las imágenes, ya fuera en los sueños o en las fantasías alucinatorias, en el delirio o en los paraísos artificiales. No se trataba de evocar los sueños, esas formaciones de compromiso diseñadas para seguir durmiendo, sino de forzar a que el inconsciente hablara libre de toda coacción. Así que en el fondo se invirtió el mensaje de Freud: donde estaba el Yo debía aparecer el Ello. Si el hombre primitivo había logrado una compleja institución de lo sagrado que organizaba la totalidad de la vida, el moderno al menos tenía una esfera específica institucional en la que la libertad podía perseguirse: la poesía. La concentración de las energías emancipadoras en esta esfera permitió hablar del arte por el arte.

El autor a cuyo pensamiento se dedica este libro, Roger Caillois, parte del malestar con este estado de cosas y con esta propuesta de solución. Su autor, Nicolas Petel-Rochette, ha identificado la premisa de todo el recorrido filosófico de Caillois: su distanciamiento del surrealismo. Toda su obra surge de la consideración de la poesía pura surrealista como un camino fallido y de la consigna del arte por el arte como poco menos que un fetichismo reductor de la plenitud que la vida tuvo en otros tiempos. Ese abuso de las vinculaciones azarosas pronto se reveló un método tan esclerotizado como las cadenas burocráticas, y sus juegos tan reglamentados como los demás esquemas procedentes de la autoridad. Y algo peor. Pronto se comprendió algo que luego se olvidaría: que la imaginación humana es la jaula más precisa del individualismo, de un sentido trivial de la libertad y el camino más directo al ensimismamiento. Desde él era inviable la comprensión de los fenómenos políticos, pero sobre todo eran imparables los fenómenos de concentración de poder. La asociación entre surrealismo y comunismo fue percibida así como un síntoma de que bajo las invocaciones al azar se camuflaba una máscara nueva del poder. Como si

hubiera presentado lo que iba a venir, Roger Caillois, un joven de apenas 20 años, que había nacido en el corazón de Francia, abandonaba el surrealismo en 1934 porque este movimiento encerraba al ser humano en la jaula que solo parecía abrir la puerta al Ello: la imaginación. Esta era una puerta demasiado estrecha para liberarse de la sociedad industrial y sus órdenes profanos, para reencantar el mundo y producir algo parecido a potencias sagradas capaces de generar comunidad. Pues la imaginación encierra la mente en su propia coraza. Ningún reencantamiento del mundo podría emerger desde ella, que era más bien obediente a las formas narcisistas que habían erigido los órdenes coactivos de una omnipotencia. La imaginación, resultaba preciso reconocerlo, tal y como había previsto Freud, era la más básica y elemental de las capacidades humanas. Acumulaba los lenguajes más arcaicos, los símbolos heredados, la filogenia más gastada. Realmente, el depósito de la imaginación estaba formado por los reflejos de los consensos sociales más habituales, los más usados, los más trillados. Por eso su expediente era el permitido por las zonas de lo preconsciente para que los latidos del Ello llegaran suavizados, tramitados, aceptables, pactados. Tanto era así que no solo permitía que siguiese el sopor del sueño, sino que incluso lo inducía. ¿Qué podía venir de emancipador de este expediente? Si había algo que llevaba al desencanto del ser humano desde tiempo inmemorial, eso era la imaginación. Que una parte del pensamiento francés la haya celebrado tanto en la época de Mayo del 68 prueba solo una cosa: que la grandeza del pensamiento francés del siglo xx está atravesada por intensos olvidos y contraposiciones.

El surrealismo estableció un abecedario, un manual de imágenes, una especie de vademécum de escuela, y no hizo sino disciplinar adicionalmente lo que el tiempo mismo ya había disciplinado. Allí estaban, listas para ser reconocidas, identificadas las viejas producciones del psiquismo. Que con ello se quisiera producir el entusiasmo pronto le pareció a Caillois un malentendido. Lo que en realidad se producía era una autoridad poética, una forma refinada de poder que no hacía sino prepararse para reocupar otros espacios sociales. Ese movimiento mostraba en suma una nueva confianza en el ser humano, en sus producciones, pero este paso ya comenzaba a significar para Caillois una confianza injustificada en las certezas del humanismo. Si la sociedad que había descrito Weber mostraba la necesidad urgente de formas de carisma emancipador, la imaginación no iba a ofrecerlas. Al contrario, solo podía ofrecer formas gestálticas capaces de generar precisamente esos consensos extremos, los más comunes, los totales, los que se asientan en la sensación más poderosa. En efecto, cuando nos entregamos a la imaginación, siempre encontramos la aspiración común de todos los fantaseos y alucinaciones, la omnipotencia. La imaginación siempre es un expediente narcisista, totalitario.

Se trataba de producir con ella lo que Weber llamaba carisma autoritario, lo propio de las sociedades tradicionales en las que irrumpen un nuevo sentido de lo trascendente. Puesto que no existía la posibilidad de que nuestras tradiciones se transformaran desde dentro ni por la penuria ni por el entusiasmo, porque en realidad ya no existían tradiciones tras el proceso de racionalización, resultaba evidente que ese tipo de carisma no se iba a producir salvo como simulacros totalitarios que prometían novedades imaginarias.

II

Los jóvenes que se juntaron alrededor de Bataille y Caillois en el grupo *Acephale* se embarcaron en el análisis de lo sagrado justo porque partieron de la premisa de que las instituciones prehistóricas no podían haber desaparecido. Eso les dio la capacidad de describir la sociedad actual de un modo arquetípico. Fue un ritmo desigual a la hora de abandonar los prejuicios antropocéntricos lo que les llevó a este método. En realidad, dominados por el ancestro último que se dibujaba tras el honorable rostro de Durkheim, el más intenso Joseph De Maistre, aquel autor del *Tratado sobre los sacrificios humanos*, creyeron entender que el sacrificio seguía siendo la fuente de carisma y su efecto fundamental, en un proceso de retroalimentación. La presencia de Kojève en aquel París les hizo comprender que Hegel no pensaba otra cosa con el asunto de la dialéctica del amo y el esclavo, la relación elemental que daba la impronta a toda su compleja teodicea posterior. Ellos, sin embargo, repararon en las formas renovadas del sacrificio como la expresión de las necesidades ancestrales de las sociedades que nunca se dejaban atrás.

En realidad, todo coincidía: la carencia de instituciones del gasto llevaba al capitalismo de acumulación, pero exigía que por la puerta de atrás se introdujera la institución de la guerra como última forma festiva residual. Para prepararse a recibir y convivir con esa analogía, las sociedades industriales debían mantener instituciones de sacrificio si querían evitar la anomia disolvente. Y para eso debían organizarse según la dialéctica del amo y el esclavo para cuya forma la imaginación ofrece un terreno fértil. Que esa dialéctica se entendiera al servicio del amo (en el sentido de Nietzsche) o que sirviera al punto de vista del esclavo (según lo veía Marx) era lo de menos. Lo de más es que se produciría en todo caso una reconstrucción del carisma como identificación del soberano, y que este impondría su carisma como un proceso de reconocimiento capaz de reclamar el sacrificio. La guerra sería así un *potlatch* de vidas prescindibles. Quien la decretara sería el nuevo soberano, el que representaba las instancias sagradas capaces de mantener unida a la sociedad. Carl Schmitt así quedaba al descubierto. El *Ab integro ordo* que él mismo había invocado significaba realmente el regreso prehistórico a lo sagrado fundante, a lo sacrificial.

Por mucho que Bataille y Caillois estuvieran del lado de Marx, estructuralmente no apostaban por herramientas diferentes de las que auparon a Hitler. Lo sagrado debía emerger de lo alto heterogéneo o de lo bajo del lumpen, pero en todo caso debía elevarse a soberano por una metamorfosis que implicaba violencia y complicidad en el crimen. Fue una etapa amarga, confusa, de la que tenemos un testigo excepcional y perplejo, Walter Benjamin, inquieto por la deriva de los amigos franceses. Pero en realidad, lo que este libro de Nicolas Petel-Rochette viene a mostrar es que esta cristalización estándar del pensamiento francés de los años 30 es poco precisa y no dejó satisfechos a ninguno de los participantes en aquel grupo. De esa insatisfacción radical surgió la aventura fascinante del pensamiento que este libro nos despliega con esmero, precisión y cuidado. Pero antes de invitar al lector a que se adentre en sus páginas, todavía deseo recordar algunas cosas para valorar la importancia de este libro, la importancia de estudiar a Caillois para nosotros, los pertenecientes a la comunidad de la vieja lengua castellana.

III

Esta aventura intelectual de preguerra que acabamos de exponer constituye solo el punto de partida de este libro. Para valorar la relevancia de este ensayo de Nicolas Petel-Rochette, sin embargo, debemos atender a algunas cuestiones menos conocidas que enmarcan la figura de Caillois. En efecto, las páginas que anteceden sirven de recuerdo para poner las premisas de la búsqueda afanosa que desde ese momento previo a la II Guerra Mundial emprendió Caillois, y que le llevó a escenarios distantes de las insistencias más bien repetitivas en lo dionisiaco de Bataille. Caillois sin duda quiso apartarse de los peligros que habían rondado su pensamiento previo a la Guerra y diseñó un sistema de pensamiento que rescatara las realidades olvidadas del mundo allí donde estas se encontraran. Por supuesto que tuvo fases intermedias, como esas investigaciones sobre las sectas, tan cercanas a Weber de nuevo, o sobre las novelas policíacas. Hacer referencia a este asunto nos lleva al periodo intermedio de su vida en el que tuvo contacto con las realidades hispanas. Este momento no es objeto de este libro, pero deseo recordarlo para justificar mi convicción de que debíamos un libro español a Caillois, aunque los azares benditos de nuestro presente hayan querido que su autor sea americano y del norte, de la lejana Quebec.

En aquel tiempo, en plena guerra mundial, Caillois marchó a Argentina de la mano de Victoria Ocampo. Allí se enroló en el grupo *Sur*, conoció a Borges, estuvo a punto de cruzarse con Ortega, quien ya inútilmente aspiraba a mantener las preferencias de una Ocampo fascinada por su joven amigo francés. Tenemos motivos para pensar que Ortega, sumido en una profunda

depresión, lo rehuyó. Fue un desencuentro fatal. No necesito recordar que Caillois era fundador del *Collège de Sociologie*, la ciencia en la que Ortega deseaba innovar y que al final se quedó en el manuscrito frustrado de *El hombre y la gente*. No necesito recordar que Caillois, igual que Bataille, venía de Nietzsche, como Ortega. Como ya hemos dicho, su problema por aquel entonces era el de autoridad, el del poder espiritual, el de la transformación de las *ideas* en *creencias*. Así que fue una pena que Ortega no conectara en profundidad con Roger Caillois mientras estaba en Argentina.

Lo hizo Francisco Ayala, aquí, en la revista *Sur*. Por su parte, Caillois estimó a María de Maeztu, y tuvo reservas con Rafael Alberti y acerca de Zambrano, que le rehuyó a la hora de presentarle *El hombre y lo divino*, pero que no pudo evitar su influencia al desplegar un pensamiento político centrado en evitar toda lógica sacrificial. Acerca de Ortega casi el silencio, apenas roto por la muerte. He repasado la correspondencia de Ocampo con Caillois y de ella se deriva la pregunta de cómo no tuvo lugar el rico encuentro que era casi necesario. El encuentro personal de los tres, la argentina, Caillois y Ortega, pudo producirse en París. Hacia el 15 de mayo de 1939 Victoria escribe: «A mi regreso espero encontrar una línea diciendo si puede venir a cenar. Quiero invitar a Ortega». En realidad no sé si ese encuentro se produjo y es muy difícil saberlo. El magnífico artículo de Gonzalo Aguilar, «La piedra de la Medusa», en el colectivo *Dossier Caillois Imadubense* dedicado a esta relación, tampoco nos dice nada. Luego, en Argentina no debieron verse. Resulta claro que Caillois leyó a Ortega, pero no tenemos constancia de lo contrario. Caillois lo debió leer con motivo de sus escritos acerca de la novela policíaca, en polémica con Borges. Conocía *La rebelión de las masas* con seguridad y también *La deshumanización del arte* porque en algún momento los cita.

Caillois era un mundo nuevo y prodigioso de referencias que podrían haber ayudado a Ortega en su intento de construir una sociología nueva. Conocía a Rougemont, a Raymon Aron, a quien llamaba «gran filósofo», por entonces el mejor conocedor de Weber en Francia, y su amplitud de relaciones personales quedó de manifiesto en el volumen que había preparado para el número doble 17 y 18 de *Lettres Françaises*, y que iban desde Camus (Caillois fue decisivo para dar a conocer su teatro en Argentina y sobre todo *Calígula*), a Valéry, pasando por Sartre, Benda y Michaux.

Si nos preguntamos por las razones de este desencuentro entre los dos filósofos, debo confesar que no las conozco en todo su espesor. Desde luego, se trata de una diferente posición política respecto de la República española. Sabemos hacia dónde se inclinó *Sur* y Victoria Ocampo y eran notorios los silencios de Ortega sobre la España de Franco. Baste recordar el debate en *Defensa de la República*, que publicó el número 71 de *Sur*, de agosto de 1940, y el

increíblemente bello artículo del mismo título que había publicado Caillois en el número de julio y con el que se despedía de sus tesis anteriores tan ambiguas. El problema, por lo que me parece, no era la defensa de República española. En realidad, no se hablaba de ella. El problema eran los totalitarismos y de eso es de lo que se quería separar Caillois. Ahora bien, este problema no era ajeno al asunto orteguiano de cómo las ideas se tornaban creencias. En realidad, era el problema que había llevado a la fundación del *Collège de Sociologie*: cómo se impone el carisma y no en cualquier sociedad, sino en las sociedades modernas desencantadas. Un problema sociológico que había sido tratado por Gustave le Bon en su ensayo *Opiniones y creencias*, por Freud en su texto sobre *Psicología de las masas*, y que ahora Ortega creía que debía ser abordado desde la razón histórica, desde el curso evolutivo de la sociedad occidental, huérfana de la fe en la ciencia y la técnica como su última creencia.

En realidad, lo que le preocupaba a Caillois era la naturaleza de los totalitarismos, tema sobre el que había impartido un curso, *Naturaleza y estructura de los regímenes totalitarios*, del que conocemos el informe de Francisco Ayala, escrito con «especial simpatía» en el número 73, de octubre de 1940. Resulta increíble que en el mismo Buenos Aires, al mismo tiempo, Ortega impartiera un curso sobre las consecuencias teóricas de *La rebelión de las masas* y Caillois otro sobre la naturaleza del totalitarismo, y sin embargo no pudieran confrontar sus ideas. En todo caso, el texto de Caillois sobre la «Naturaleza del Hitlerismo» había salido en el número 61, de octubre de 1939, de la revista de Ocampo y en él se decía que representaba en Argentina «el punto de vista del *Collège de Sociologie*». El artículo formaba parte de un monográfico sobre la Guerra, en el que cooperaban Francisco Romero, Borges (con su *Ensayo de imparcialidad*), la propia Victoria Ocampo, y se hizo con plena conciencia de la que se avecinaba pues el primer trabajo se titulaba precisamente «Visperas de guerra». Este ensayo llegó a oídos de Walter Benjamin: «En una carta a Gretel Adorno de 1939, Benjamin –interesado por la producción intelectual del *Collège*, pero consternado por sus tendencias hacia el oscurantismo– comenta: «Independientemente de los otros trabajos, retomaré gustosamente los análisis de las novedades francesas. Por otra parte, hay una, bastante graciosa, que acaba de aparecer en Argentina. Caillois acaba de publicar allí en una *plquette* una requisitoria contra el nazismo, cuya argumentación retoma, sin matices ni modificaciones, la misma que ocupa los diarios del mundo entero. No hacía falta encaminarse hasta las regiones más lejanas del mundo inteligible ni del mundo terrestre para referir todo eso». Lo recoge Gonzalo Aguilar, en la página 67 de su artículo «La piedra de la Medusa», publicado en el *Dossier Caillois*. A Ortega le habría interesado leerlo, sobre todo la tesis de que Hitler intentaba modelar el mundo desde una imagen elevada a creen-

cia, a fe, capaz de sacrificar a la humanidad. Mucho de lo que decía Caillois en este contexto era convergente con lo que decía Ortega, por no hablar de otros contextos, como el problema de la centralidad de la imaginación y su capacidad para alcanzar un sentido vital de lo humano.

En todo caso, si nos atenemos a la dialéctica de ideas y creencias podemos hacer un breve registro de las convergencias: ante todo la crítica a la Revolución Francesa como el origen de las disposiciones totalitarias de la política moderna, que se manifiestan por igual bajo el régimen nazi y el estalinista; luego la crítica aristocrática a la democracia como régimen que despliega un «odio maniático por toda superioridad», en el que «la mediocridad acaba por ser dueña y señora», como se decía en *Defensa de la república*; después la continuidad entre democracia y totalitarismo en adular «todos los instintos y pasiones de las masas» y la responsabilidad de la democracia corrompida en el origen del totalitarismo. Finalmente, la respuesta de los dos autores a la situación del presente tenía una perspectiva convergente. «Importa tender hacia una organización que otorgue el poder, en todos los dominios, a la competencia intelectual y a la calificación moral, y que no acepte a ningún precio que estas deban inclinarse ante la opinión de una mayoría, y menos aún apoyarse en la cuasi unanimidad de una masa embriagada o aterrorizada». También Caillois, como Ortega, hablaba de «fundar una jerarquía y de mantenerla constantemente abierta y móvil», de tal modo que no se pudiera nunca «nivelar los resultados». En todos los asuntos de política, Caillois, como Ortega, asumía que se tenía que ser «necesariamente ambiguo».

Cito estas tesis porque Ortega podía leerlas en la revista *Sur* en los días en que él estaba en Argentina, o conocerlas *in voce* por su amigo Ayala, que era testigo de ellas. No tenía que extraerlas de libros lejanos. Eran tesis sobre las que podría discutir. Por lo demás, el ensayo fue debatido en un seminario al que asistió Ricardo Baeza y María Rosa Oliver, junto con Ayala y Henríquez Ureña, entre otros, que se mantenían cercanos a Ortega. No era un debate cualquiera el que se estaba operando allí, sino el eterno problema de la defensa del republicanismo frente a la política de masas, un debate muy cercano al de hoy entre republicanismo y populismo. En realidad, a uno le parece inexplicable que el nombre de Ortega no aparezca en esa discusión, por lo demás bastante decepcionante. Sus inquietudes sin embargo eran las mismas. El problema que atenazaba a estos espíritus, como el que animaba a Ortega, era cómo transformar las ideas en el suelo firme de las creencias sin que eso implicase consecuencias totalitarias. Pues existía una mecánica totalitaria de conversión de ideas en creencias y una consecuencia sacrificial cuando las creencias se impusieran. De modo oportuno, en el ensayo que abría el número de *Sur* dedicado a la guerra, Victoria Ocampo había citado esta frase de

Mussolini: «¿Estáis dispuestos a creer, a obedecer, a combatir?». Ese rumbo, que era el que habían emprendido Hitler y Mussolini, era necesario detenerlo. Pero cualquiera que reclamara irrupciones carismáticas, poderes espirituales, revelaciones, tareas históricas, élites, autoridad capaz de dar eficacia social a sus ideas, debía mostrar que no iba por el camino totalitario. Y para eso se debía realizar una sociología de los totalitarismos y de las formas de hacerse con el poder espiritual. Caillois, antes que Reinhardt Koselleck, se empeñó en explorar ese camino que iba de «los clubs revolucionarios a las formaciones de partido de los regímenes totalitarios», según nos informa Ayala. Y hacia esos temas dirigió sus estudios sociológicos, emprendidos en esos años en los que Ortega y él coincidieron en Argentina.

Podemos decir por tanto que en Argentina abandonó Caillois las ambigüedades de sus posiciones de preguerra. Una de las publicaciones de entonces fue el librito que publicó en 1943 en México, bajo el título *La communion des forts*. La temática fue desarrollada en el *Ensayo sobre el espíritu de las sectas*, publicado también en México, en 1945, y poco después editado en Argentina en 1946, como parte del libro titulado *Fisiología del Leviatán*. Su continuación viene en el pequeño texto «Loyola au secours de Marx» que se publicó en 1949, donde volvía a analizar la vieja síntesis de jesuitismo y comunismo que encarnaba el personaje de Nafta en *La montaña mágica*. El problema dice así: para que una élite con nuevas ideas pueda fundar época se requiere que esa élite se presente como una secta atravesada por ideales ascéticos organizados sobre el amor a la verdad. Sin esta forma sociológica, no había modernidad ni dialéctica histórica real. Pues solo en ese entorno se acredita carisma, se alcanza prestigio, se promueve el ascetismo de la concentración en la tarea, se produce la imantación y la mimesis de forma activa, y se generaliza la visión ideal sobre el resto de la sociedad. A diferencia de Ortega, o matizándolo, nunca se producía la unificación de la secta y la nación. Un elemento de la secta, así entendida, es su cosmopolitismo. Como podemos suponer, este abordaje centrado en el espíritu de la secta nos situaba en un diálogo franco con Max Weber, que en el fondo había mostrado cómo la ética protestante había forjado el espíritu del capitalismo solo en los ambientes de las sectas puritanas de los Estados Unidos de América. Solo que ahora no se trataba de un ansia de salvación trascendente, sino de la continua búsqueda de la verdad. En suma, a la sociología de Ortega, como mediación entre el hombre ensimismado, fuente de carisma, y las creencias, le faltaba una sociología de la secta que, como alternativa al totalitarismo, se entregaba a la búsqueda de la verdad. Pues la clave de bóveda de todo el edificio era preguntarse cómo se podía concebir en el presente ese espíritu de la secta de tal modo que no hubiera posibilidad de fundar un totalitarismo, sino que permaneciera fiel a

los valores del liberalismo de la excelencia y del mérito que Ortega y Caillois, cada uno a su modo, defendían.

Caillois se aproximó a este tema en los debates de la revista *Sur*. Su respuesta allí fue muy sencilla: «la democracia se vuelve totalitaria en cuanto en ella impera la mística», dijo en el número 71 de la revista, en su página 91. Frente a ella, la secta era una potencia anti-mística, como ya sabía Max Weber. Al ser minoritaria por necesidad, no podía gozar de poder coactivo y desde luego sus hombres no harían política alguna. Para Caillois no se trataba de una minoría universitaria, ni de una oligarquía de intelectuales. En realidad, pensando ya en Loyola, habló de una *Orden* y pronto surgió la palabra, hermandad de hombres ejemplares, «algo así como santos». En tanto poder espiritual, quedaba completamente separado de todo poder coactivo. Se trataba de una división de poderes, de nuevo. Por un lado el poder coactivo, por otro la autoridad moral, sin poder alguno, sin sanción estatal, sin dimensión nacional, que solo buscaba la verdad sobre la realidad del mundo. Cuando habló Henríquez Ureña, con el tino afilado con que solía disparar, dijo: «Resumo: lo que debiera haber sido la Iglesia católica». El comentario tenía cierta verosimilitud, si dejamos de lado la diferencia entre verdad y fe. Por eso, Ureña, entrando en el viejo problema weberiano del carisma y su rutina, dijo: «Y como el ideal cristiano no se ha realizado totalmente en la sociedad en ningún momento, hay necesidad de estarlo renovando». Entonces afirmó la continuidad de Asís, Loyola, Lutero y Calvino. Todo eso, que anticipaba de forma precisa el planteamiento de Agamben, se decía en una tierra en la que Bolívar había hablado del poder moral. Ortega, que había identificado a Comte como el último de estos acontecimientos de creación de un poder espiritual, podría haber enriquecido su pensamiento de dos modos: primero mediante una concreción del análisis de la rebelión de las masas mediante un diagnóstico del totalitarismo hitleriano. Segundo, mediante una sociología crítica del carisma capaz de hacer compatible esta transformación de las ideas en creencias dentro de un contexto no totalitario. Quizá de este modo su destino de soledad no hubiese sido tan desolador y su imagen final, como un pensador instalado en un callejón sin salida, no se hubiese impuesto con tanta facilidad. Pues en verdad era un pensador que acariciaba el núcleo más problemático de su época y de la nuestra.

IV

Recuerdo estos hechos no solo para mostrar la íntima relación de Caillois con el pensamiento hispano del exilio en Argentina y con el propio mundo cultural de Buenos Aires. Lo hago porque aquel tiempo constituyó una etapa decisiva para entender la actividad posterior de Caillois, el sentido de su tra-