

La Rosa Blindada

Una pasión de los años '60

Compilación y estudio introductorio de Néstor Kohan

Prólogo de José Luis Mangieri

Abril de 1999

Editorial La Rosa Blindada

Buenos Aires

ISBN: 987-97135-1-6

**PORTADILLA Y PORTADA:
A CARGO DEL AUTOR DE LA TAPA**

Realización de tapa:
Realización de interior:
Revisión técnica general:

Nombre del realizador
Nombre del realizador
Nombre

© 1996
(Editor)
(Dirección [teléfono] [e-mail])

1ª edición: noviembre de 1998
I.S.B.N.:XXXXXXXXXXXXXXXXXX
HECHO EN LA ARGENTINA

Hecho el depósito que marca la ley.
Todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción, total o parcial
por cualquier medio que fuere

Índice



• Prólogo (<i>José Luis Mangieri</i>)	9
• “La Rosa Blindada”, una pasión de los '60 (Estudio Introductorio de Néstor Kohan)	17
• Nota del compilador.	61
• Apéndice I (<i>Lista de libros y ediciones fonográficas editadas por “La Rosa Blindada”</i>)	63
• Apéndice II (<i>Índice completo de los nueve números de la revista</i>)	73

Artículos

• Carlos Alberto Brocato <i>Reflexión sobre la responsabilidad del escritor</i> (Año I, Nº 1, p. 24)	85
• Nydia Lamarque, Jorge Luis Borges y Luis Waismann: “¿El arte debe estar al servicio del problema social?” (Encuesta de <i>Contra</i>) (Año I, Nº 2, p. 32)	89
• Carlos Gorriarena <i>Tres pintores, tres tendencias. Premio Internacional Di Tella '64.</i> (Año I, Nº 3, pp. 20-22)	93
• Comité Editorial <i>Por qué nuestro homenaje</i> [A Raúl González Tuñón] (Año I, Nº 4, pp. 3-4)	101
• Raúl González Tuñón <i>Las Brigadas de Choque.</i> [Poema] (Año I, Nº 4, pp. 9-12)	105
• Raúl González Tuñón <i>El Congreso de los PEN Clubs y la función social del escritor.</i> (Año I, Nº 4, pp.13-16)	119
• Raúl González Tuñón <i>Los escritores en la pelea.</i> (Año I, Nº 4, p. 16)	129
• Carlos Brocato, Juan Gelman, Julio Huasi, José Luis Mangieri, Ramón Plaza y Alberto Szpunberg <i>Poemas a los guerrilleros</i> [de Salta, del EGP] (Año I, Nº 4, pp. 21-22)	133



•Comité Editorial	
<i>A propósito de las elecciones en la SADE. (Año I, Nº 6, p. 3)</i>	139
•Ernesto “Che” Guevara	
<i>El socialismo y el hombre en Cuba. (Año I, Nº 6, pp. 4-10)</i>	143
•John William Cooke	
<i>Bases para una política cultural revolucionaria.</i> <i>(Año I, Nº 6, pp. 16-22)</i>	161
•Antonio Caparrós	
<i>Incentivos morales y materiales en el trabajo. (Año I, Nº 6, pp.30-37</i> <i>y Año I, Nº 7, pp.25-31)</i>	177
•Oscar Terán	
<i>Garaudy: en el tiempo de los hombres dobles. (Año I, Nº 7, pp. 3-16)</i>	209
•Marcelo Ravoni	
<i>Venezuela: Intelectuales en armas. (Año II, Nº 8, pp. 62-63)</i>	241
•M. D. [Matilde Docampo]	
<i>Un enfoque de Lacan sobre la sexualidad femenina. (Acerca de</i> <i>“Propósitos directivos de un Congreso sobre la sexualidad</i> <i>femenina”).(Año II, Nº 8, pp. 62-63)</i>	251
•Domingo Onofrio	
<i>Portada escrita. (Año II, Nº 8, p. 63)</i>	257
•Frente Nacional de Liberación de Vietnam del Sur	
<i>Vietnam:Lucha armada y lucha política. (Año II, Nº 9, pp. 3-7)</i>	259
•Reportaje	
<i>Reportaje a Ho-Chi-Minh. (Año II, Nº 9, pp. 8-9)</i>	273
•León Rozitchner	
<i>La izquierda sin sujeto. (Año II, Nº 9, pp. 30-44)</i>	277
•Enrique Eusebio y Abel Ramírez [Carlos Olmedo y Oscar Terán]	
<i>J. J. Sebrelí y la cuestión bastarda (A propósito de “Eva Perón,</i> <i>aventurera o militante”). (Año II, Nº 9, pp. 55-59)</i>	311
•[Carlos Gorriarena]	
<i>Salón homenaje al Vietnam. (Año II, Nº 9, pp. 61-62)</i>	327

Una vez más, a resistir

José Luis Mangieri

DESPUÉS DE 1983, CUANDO REINGRESAMOS EN EL PERÍODO DEMOCRÁTICO, muchos amigos y compañeros de entonces me sugirieron la vuelta de *La Rosa Blindada*. Siempre me negué amparándome en que no quiero ser caricatura de lo que fui. Algunas revistas que retomaron sus nombres de antaño, no pudieron alcanzar el nivel original. Creo que uno tiene que ser modesto por necesidad y no bastardear lo que originalmente fue por imperio de las circunstancias, por la época o por lo que fuera.

Sin embargo ahora, en estos años pantanosos, acepté esta sugerencia de reeditar en un volumen los mejores trabajos publicados en los '60, no por narcisismo sino porque la iniciativa proviene de jóvenes de otra generación distinta a la mía que ven con otros ojos todo aquello: ni lo sacralizan ni lo desacralizan, sino que tienen un interés incisivo por saber rigurosamente qué pasó en aquellos años.

La Rosa Blindada fue algo más que la revista que publicó nueve números. Fue una editorial que editó gran cantidad de títulos, también discos y muchos otros emprendimientos. Y que como *Contorno*, *Pasado y Presente* y *Cristianismo y Revolución* dejó su marca en la época.

El proyecto que teníamos al comienzo de aquellos años era editar una colección de poesía donde había libros nuestros y eso terminaba allí. Pero la gente, no el “pueblo” en general, pero había gente que nos dijeron: “¿no van a seguir sacando más libros?”. Seguimos entonces con la poesía y también nos politizamos, como marcaba y correspondía a esa época. Levantamos la bandera de Cuba y de Vietnam. Nadie se ocupaba de ellos porque en aquel entonces el Partido Comunista —que nos expulsó a todos nosotros por esta revista— tenía graves conflictos ideológicos con Cuba y con Vietnam (porque supuestamente detrás de Vietnam estaba China y ellos estaban con la Unión Soviética). Fuimos de los primeros, y casi diría los únicos, que publicamos materiales de los cubanos en la revista y en los libros y también de los vietnamitas.

De los casi diez títulos que editamos de vietnamitas los que más escozor causaron fueron *El hombre y el arma* de Vo Nguyen Giap y del mismo autor *Guerra del pueblo, ejército del pueblo*. Este tenía un prólogo escrito por el Che Guevara, quien nos envió ese trabajo desde Cuba. Un libro excelente. Salió al comienzo con otro sello que teníamos (ediciones Horizonte) y lo reeditamos luego como *La Rosa Blindada*. Y también le publicamos al Che en la revista su ensayo “El socialismo y el hombre nuevo”, uno de sus grandes aportes teóricos. Además editamos la primera antología de poetas cubanos. Por todo eso se nos acusó —desde las posiciones oficiales del Partido Comunista— de “foquistas” y de “militaristas”, porque adscribíamos al Che.

Haciendo un balance retrospectivo, a los compañeros que hicimos *La Rosa Blindada* nos empujó la época. No es que tuviéramos “la precisa”, o las ideas claras. Los años sesenta produjeron una eclosión mundial (nuestro cordobazo, el mayo francés, el *hippismo*, la revuelta del estudiantado antiautoritario alemán, etc.) y en medio de ella estábamos nosotros. Hoy el mercado todo lo bastardea, se habla de los ‘60 y del mayo francés como si hubieran sido un picnic. No fue así. Los chicos de París reclamaban “La imaginación al poder” pero no iban con rosas ni con banderas celestias que decían graciosamente “viva la utopía”. Tiraban adoquines a la policía y levantaban barricadas en la calle.

Curiosidades de la época: el ministro de Cultura de De Gaulle, André Malraux, combatiente en las Brigadas Internacionales en España, encabezó la marcha de apoyo al gobierno; Jean Louis Barraul, del Teatro Popular Francés, la manifestación de los estudiantes y jóvenes obreros de París. Para dominar la rebelión popular De Gaulle hizo bajar las tropas francesas acantonadas en Alemania, comandadas por el general Massu. A Rude Dutschke, el dirigente de la revuelta de los estudiantes alemanes, lo asesinó un fanático nazi. Y en América Latina hicieron hicieron falta las dictaduras genocidas para sofoar esos fuegos de esperanza.

Si se pudiera hablar de un mérito, creo que en ese particular contexto de los ‘60 el nuestro fue el de organizar y aglutinar una gran cantidad de intelectuales, poetas, artistas, escritores, plásticos, actores y músicos, a la causa de la liberación y el antiimperialismo. ¡Dos palabras obsoletas para la cultura dominante hoy!

Una esperanza de liberación —no “utópica” ni idealizada sino bien concreta y posible— que encabezaba en nuestro continente Cuba y en el

resto del mundo Vietnam. Allí el imperialismo norteamericano sufre su primera derrota militar e internamente padece la activa y multitudinaria protesta de una juventud norteamericana que no quería ir a la guerra. Por influencia de la época, por el ejemplo de Cuba y particularmente del Che Guevara, esa militancia intelectual que nosotros logramos agrupar derivó en la lucha armada, donde muchos de esos compañeros que estuvieron con nosotros y que participaron en *La Rosa Blindada*, como Carlos Olmedo y Emilio Jáuregui, murieron. Y si los menciono sólo a ellos, no significa olvidarme de los demás. No quiero hacer la lista de todos nuestros compañeros muertos que llevamos en la memoria del corazón porque si me llegara a olvidar de alguno sería como matarlos de nuevo.

En *La Rosa Blindada* impulsamos una línea muy combativa contra el imperialismo en el campo de la cultura. Impulsamos una militancia muy concreta y muy caliente. Es cierto que ninguno de nosotros era obrero pero todos militábamos sindicalmente. Por ejemplo Emilio Jáuregui, Andrés Rivera, Juan Gelman y yo militábamos en el sindicato de prensa. Los pintores militaban en el sindicato de artistas plásticos, los músicos en el sindicato de músicos. Carlos Brocato (linotipista) y Horacio Casal (tipógrafo) en el gremio gráfico, Andrés Rivera siempre se había ocupado de la Sección Gremiales en los diarios del Partido Comunista en los que militaba.

En definitiva: operábamos y hacíamos nuestra revista en el campo intelectual pero también íbamos a las asambleas de nuestros gremios. No existía el divorcio que existe ahora, producto de la derrota popular. Un divorcio que sufren las nuevas camadas y las nuevas generaciones entre la práctica intelectual y la militancia sindical o política. O se está en un lado o se está en el otro. Nosotros intentamos, con relativo éxito, superar esa dicotomía que tanto paraliza y genera impotencia entre los intelectuales.

Posteriormente, y ya en tiempos de nuestra “transición democrática”, se acusó retrospectivamente a *La Rosa Blindada* y a todas las revistas de esa época de haber perdido con sus prácticas la “especificidad” intelectual. En el mejor de los casos ese balance unilateral, hecho *a posteriori*, es un grave error de apreciación histórica. ¿Cómo se puede argumentar eso, cuando nada menos que en el último número de *La Rosa Blindada* —el más politizado de todos y ya bajo la dictadura de Onganía— se publica el ensayo “La izquierda sin sujeto” del filósofo León Rozitchner, que todavía hoy se sigue reproduciendo

en diversos libros y revistas? Por no hablar de los trabajos de Antonio Caparrós sobre los estímulos morales y materiales en la transición socialista, el de Norberto Bobbio sobre la filosofía de Antonio Gramsci, o incluso la “inesperada” presencia en la revista de Lacan y el tema de la sexualidad femenina, etc.

Además cabría preguntarse, para no ser ingenuos ni desprevenidos, ¿qué es y qué significa la tan mentada “especificidad” intelectual? En lo personal, tuve siempre como paradigma a aquellos que unieron su actividad y compromiso intelectual con la militancia práctica, incluso en la lucha armada: Julius Fucik, bajo la ocupación nazi en Praga, Rodolfo Walsh, Paco Urondo, Roberto Santoro, Miguel Ángel Bustos, Camilo Torres, Javier Heraud. Y tampoco soslayemos a los arriesgados intelectuales argentinos de la década del ‘30 —cuya obra olvidada alguna vez habrá que rescatar— que se jugaron en la lucha antifascista.

En América latina existen muchísimos ejemplos que las nuevas generaciones deberían reexaminar, deberían intentar al menos conocer en ese sentido para poder ver que el modelo del intelectual tibio, mediocre, desabrido —oportunista, en fin— que nos proponen hoy no es el único posible.

Pero atención: la militancia en todos ellos no significó abandonar las tareas intelectuales u olvidarse de que eran intelectuales —Paco Urondo siguió escribiendo poesía hasta el último minuto de su vida. Y entre todos ellos, no puedo olvidarme del Che Guevara. El Che, nuestro querido Che, es un intelectual. Él no es un obrero. ¿De dónde proviene el Che Guevara? Es un médico, es también un gran lector, y da un paso adelante, como lo dio el profesor de Historia Julius Fucik. Y no hablemos de los poetas surrealistas franceses que lucharon en la clandestinidad contra los nazis. No escribiendo solamente poesía. Lucharon y arriesgaron su cuerpo y uno se imagina que en 1943 en Praga o en París la ocupación del nazismo debió haber sido muy dura. ¿Y los grandes escritores y poetas que provenían de la aristocracia inglesa y que se formaron en sus universidades? Muchos de ellos fueron a la guerra civil española. No solamente el alemán Bertolt Brecht, que provenía de la izquierda sino también los que provenían de Oxford o Cambridge.. Y Antonio Gramsci ¿qué era? ¿Un intelectual de gabinete, pulcro, limpio, incontaminado?

Esa acusación peyorativa, descalificatoria que se hizo posteriormente sobre la cultura de aquella década, sobre sus revistas (como

por ejemplo *Pasado y Presente*) y en particular sobre *La Rosa Blindada* es, insisto, incorrecta. Proviene de gente timorata y en gran medida cobarde —dicho esto con cautela, para que nadie piense que queremos posar de “valientes”—. Pero sí cobardes en el sentido de no querer asumir un compromiso. Los que persiguen juicios de ese tipo intentan convencer a las nuevas camadas, a los jóvenes intelectuales que recién se inician, que desistan antes de empezar, que se “acomoden” al sistema y no asuman riesgo alguno, que sean impotentes por propia elección.

Y si pensamos en la conjunción de “especificidad” intelectual y práctica política militante, que estaba en el centro de nuestro proyecto, no podemos eludir la figura de Raúl González Tuñón y todo lo que él significó para quienes hicimos *La Rosa Blindada*. Tuñón no sólo fue un maestro sino también un camarada, un amigo, un hombre humilde. El nos recibía a todos nosotros: a Héctor Negro, a Julio Huasi, a Juan Gelman, al “Tata” Cedrón, a mí y a tantos otros. Nos deslumbraba con sus relatos de la guerra civil española, nos hablaba de los surrealistas, del París del ‘30 que él conoció. Y nos hablaba de la responsabilidad del escritor. ¿Quién habla, a fines de los años ‘90, de la responsabilidad del escritor? Hoy la polémica Sartre-Camus sería impensable.

Predomina otro modelo, con pocas excepciones, cuyos nombres más notorios son sin duda David Viñas, Osvaldo Bayer o León Rozitchner. Ninguno de ellos se han olvidado en sus escritos, en sus ensayos, en sus intervenciones, de su compromiso militante. Pero muchos otros —particularmente algunos que no son tan jóvenes— se van acomodando al sistema (que todo lo fagocita) o son complacientes con lo que está pasando en este país. Lamentablemente la “festichola” de la frivolidad menemista se instaló no solamente en el campo político (un verdadero circo criollo) sino también entre muchos intelectuales. La cultura de los “grandes denunciadores” es parte de eso. Supuestas denuncias infladas que no dicen nada y que poco tienen que ver con los libros que supiera escribir Rodolfo Walsh. Títulos como *Operación masacre* o *Quién mató a Rosendo* que no sólo impugnaban un hecho puntual sino que cuestionaban a todo el sistema. También existen otros intelectuales, es cierto, pero lamentablemente sus voces permanecen aisladas. Todo es *best-seller*.

¿Quién ocupa hoy y aquí el lugar de Raúl González Tuñón y de Rodolfo Walsh? Esta observación no implica ni presupone pesimismo alguno. La vida continúa. Sus reemplazantes no vendrán de nuestra

generación. Saldrán de la generación que hoy tiene entre veinte y treinta años, cuando se logre tomar conciencia —insisto: no de manera aislada— de lo que es realmente esta sociedad. Saldrán de esa generación cuando sus jóvenes miembros —y no estoy haciendo juvenilismo— intenten reconstruir los vínculos entre la praxis social y su actividad intelectual. Engels decía que la realidad no es solamente lo que se ve sino también lo que está sucediendo por debajo. Quizás por hora no se vea pero por debajo se esté gestando algo nuevo que recupere ese lugar que dejaron Walsh y Tuñón.

En el campo de la poesía, los más jóvenes son escépticos, renuncian a los padres literarios y se sienten muy cómodos en tanto huérfanos. No está nada mal, hacen su propio camino. Y también en el periodismo van a comenzar a surgir estos “huerfanitos”, los que van a heredar a Rodolfo Walsh o a Rodolfo Ortega Peña. Sin pensar en fabricar *best sellers* fue engrosar su faltriquera. Seguramente, por el material que publiquen, no los van a editar las grandes empresas editoriales que están con el mercado. *La Rosa Blindada* pretendió en el pasado y pretende ahora —en una época muy distinta— ser una alternativa frente a esos gigantescos grupos editores. Pequeña y modesta, pero una alternativa.

Algunos pensamos que es posible. Otros sugerirán el viejo tema del miedo. Ya no puede haber nuevos Rodolfos Walsh —y lo tomo a él simplemente como ejemplo— por el remanido tema del miedo. Y bueno... Rodolfo Walsh no tenía miedo y Julius Fucik no tenía miedo. Y si tenían, lo superaron. La dictadura militar instaló el miedo entre nosotros: “Acá no se saca más los pies del plato”, parece ser la consigna inconfesada pero acatada religiosamente por muchos. Acá no se ocupa más una fábrica, acá no se jode más. ¿El miedo está instalado? Pues bien, hay que desinstalarlo. Si no, nos ganaron para siempre, hasta el fin de los tiempos. El golpe pasó hace veintidós años. Reeditar y volver a visitar *La Rosa Blindada*, sin creerse que allí está la *Biblia*, es dar un pequeño paso para desinstalar el miedo. Es apenas eso, un aporte.

Nos quisieron envolver con que “desapareció” la clase obrera, “desapareció” el sindicato, “desapareció” la posibilidad de cuestionar entre los intelectuales. Todo “desaparece” para esta cultura y esta ideología oficial y algunos insospechados adláteres. Todo, menos... el capitalismo, el mercado, los patrones, los militares, los monopolios y el ajuste. Ese es el relato oficial. ¿Será cierto? Creemos que no. Los intelectuales,

asumiendo las nuevas realidades tendríamos que recuperar una actitud crítica frente al capitalismo salvaje, racista, excluyente —que es el único capitalismo conocido a pesar del que cantaba Whitman, pues el capitalismo siempre fue salvaje—. Deberíamos retomar una actitud crítica pero no de manera aislada sino dentro de una lucha colectiva que evidentemente no terminó.

En este contexto, en ese horizonte, más bien sombrío, reeditar *La Rosa Blindada* no pretende ser un gesto de nostalgia ni tampoco de *revival* ni de “asalto al poder”. Intenta aportar un material de discusión y de estudio, sepultado por la avalancha de terror que inundó la cultura argentina durante la dictadura y por la pegajosa red de olvido e impunidad que tiñó la llamada “transición democrática”. Frente al terror y al olvido complaciente nosotros rescatamos la memoria. Tuñón siempre nos decía que “los muertos viven en la memoria de los vivos”. Olvidarlos es matarlos para siempre. Y tenía razón.

No casualmente le publicamos en 1963 a Raúl González Tuñón su libro de poemas *Demanda contra el olvido* que llevaba como subtítulo “Cantata para nuestros muertos”. No casualmente en la poesía y en los artículos periodísticos de Gelman aparece siempre el tema de la memoria. No casualmente Osvaldo Bayer ha rescatado del olvido en libros, discos y películas las luchas sociales de principios de siglo. No casualmente Andrés Rivera sigue escribiendo *La revolución es un sueño eterno* y Carlos Gorriarena nuestro Goya, nuestro Bacon, pinta como siempre: como nuestro Gorriarena. Porque acá, en la historia y en la cultura argentinas, siempre hubo cortes sangrientos y profundos. Nos impiden una hilación. Una de nuestras tareas pendientes es precisamente recuperar las tradiciones y unir las cuentas del collar. Esa es la principal condición para recuperar el sentido colectivo. Ahora estamos todos sumidos en el gran individualismo: cada cual en su universidad, en su kiosco, en su diario, sin proyectos colectivos, siempre cuidadosos de no perturbar. Hay que animarse a sacar los pies del plato, el pensamiento crítico sigue siendo un arma poderosa contra esta globalización de lo perverso.

Estos materiales aquí reunidos y compilados por gente joven apuntan también a un público de jóvenes que hoy se interrogan, buscan, se preguntan, quieren —sanamente— explicaciones, quieren saber qué pasó en nuestro país. Ese ejercicio que estas nuevas camadas realizan es imprescindible. Porque después de 1983 se instaló como versión oficial

de la historia y la tragedia argentina la falsa y nefasta teoría de “los dos demonios”. Falsa y nefasta porque en nuestro país —a pesar de nuestros errores y horrores— hubo un solo demonio, el del terrorismo de estado.

La finalidad de esta reedición apunta entonces a recuperar estas tradiciones olvidadas y hacer circular entre jóvenes deseosos de conocer activamente —no de consumir pasivamente al estilo de un *revival* mercantil, como pretendieron infructuosamente hacer con el Che Guevara— lo producido en aquella década del ‘60. El modelo y el sistema actuales no son los únicos posibles. El tipo de intelectual que hoy predomina, tampoco. Y a partir de allí habrá que discutir cómo se continúa la lucha, qué nuevas formas asume hoy el compromiso político, qué se debe hacer en el futuro. Sin recetas previas, sin caricaturas del pasado pero tampoco aceptando pasivamente naufragar en este pantano insoportable de un planeta que se divide en un primer mundo cada vez más rico y ya no un tercer, sino un quinto mundo, cada vez más miserable.

¿Qué significará *La Rosa Blindada* para un lector o una lectora actuales de veinte o treinta años? Difícil saberlo. Fue en el pasado una experiencia válida y quizás pueda serlo —no repetitiva sino creadora— en el futuro. Históricamente, con todos los errores que pudimos haber cometido (y que no eludimos), fue un camino legítimo. No nos arrepentimos, como nos sugieren afanosamente los ideólogos y los voceros mediáticos del poder. Jamás seremos conversos.

El objetivo de *La Rosa Blindada*, como revista y como editorial, fue aquello mismo que ya había lanzado el poeta Arthur Rimbaud en las barricadas de la Comuna de París en 1870: “¡Cambiad la vida!”.

Siempre vale la pena intentarlo.

La Rosa Blindada, una pasión de los '60

(Estudio introductorio)

Néstor Kohan

Antes de beber echemos unas gotas de
vino a la tierra para humedecer los
labios de los que nos precedieron

Omar Khayyam

A la memoria de Carlos Olmedo, Emilio Jáuregui,
Haroldo Conti y Raymundo Gleyzer, cuatro intelectuales
que asumieron con responsabilidad el desafío
de las *Tesis sobre Feuerbach*

LOS AÑOS SESENTA EN EL OJO DE LA TORMENTA

Operan, saben cómo hacerlo. Cuando no pueden silenciar, bastardean, neutralizan, domestican e incorporan. Ese es el inflexible movimiento que las industrias culturales hegemónicas emplean frente a todo aquello que desafíe o amenace su dominación. En el presente y en el pasado. La década del sesenta, sus luchas, sus proyectos, su insurgencia, su desobediencia generalizada no fue inmune a ese ejercicio sistemáticamente reproducido en nuestro mundo actual.

“Década de la minifalda”, “de los *hippies*”, “de los Beatles”, etcétera. Con ese tipo de etiquetas unilaterales se pretende hoy conjurar retrospectivamente y frivolar una herencia quemante convirtiéndola —anestesia mediante— en *revival*, en una exótica y hasta divertida moda pasajera, consumible como lo es cualquier otra mercancía. La imagen del Che Guevara que inundó y saturó el mercado hasta el hartazgo en 1997 (a treinta años de su asesinato) fue quizás el punto culminante de esa operación.

Sin embargo, y a pesar de esa brutal manipulación mercantil, se respira en el ambiente de este cansado fin de siglo la necesidad auténtica de visitar esa década. No como moda ni tampoco como *revival*. En ese tiempo afloraron en nuestro país (y en el mundo) determinados tipos de proyectos políticos, sociales y culturales cuyas metas incumplidas y promesas pendientes evidentemente siguen resonando en el eco de nuestra época. De ahí que, tras el agotamiento de la euforia capitalista de los primeros '90, la década del sesenta "vuelva". No es entonces un mero capricho ni un puro accidente. La necesidad de revisitarla y de *hacer un balance desde hoy, violentando los estrechos límites del marketing y con la mirada puesta en el futuro* es impostergable.

Al hacer el balance de los '60 (y también de los '70) en la Argentina nos encontramos con una feroz disputa. La voz del amo no sólo apunta a expropiarnos el futuro sino también el pasado. Ya Walter Benjamin había alertado en tiempos del nazismo que "tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo cuando éste venza". Ante el avance sangriento de los vencedores de la historia ni la memoria de los muertos queda inmune.

En la Argentina nos ha sucedido algo muy similar. Ante la evidencia innegable de la barbarie capitalista y el genocidio que la burguesía financiera y sus Fuerzas Armadas implementaron en nuestro país para borrar del mapa hasta el último vestigio de los proyectos revolucionarios (políticos, sociales y culturales) incubados en los '60 y '70, desde el poder, la vertiente ilustrada y bienpensante de los vencedores ha pretendido abatir y conjurar ese pasado apelando a la tristemente célebre teoría de los dos demonios. Su formulación más pulida y acabada pertenece —como se sabe— a Ernesto Sábato y al prólogo del *Nunca más*, así como también al prólogo que Félix Luna le interpuso a *Los soldados de Perón, los montoneros* de Richard Gillespie.¹ Pero esa mediocre melodía igualmente entona sus acordes transfigurada por

1. "Durante la década del '70" —decía Sábato— "la Argentina fue convulsionada por un terror que provenía desde la extrema derecha como desde la extrema izquierda". Cfr. CONADEP: Prólogo del *Nunca más*, Buenos Aires, Eudeba, 1984, p. 7. Idéntica posición asumía Félix Luna en su Prólogo (1986) a Richard Gillespie: *Los soldados de Perón, los montoneros*. Buenos Aires, Grijalbo, 1987, p. 7-10.

doquier.

A pesar de los duros y absolutamente justificados cuestionamientos que recibió esa pretendida “teoría”, en el seno del campo popular subsiste todavía también en este punto un debate inacabado y pendiente. Bajo las acusaciones genéricas de “militarismo” e incluso bajo el manto del concepto aun más indefinido e indeterminado de “foquismo”, importantes sectores “progresistas” han roto amarras con el pasado y han pretendido condenar en bloque las múltiples iniciativas y experiencias innovadoras y revolucionarias de aquellas décadas.

En esta pequeña introducción no tenemos ni el espacio ni la oportunidad para discutir a fondo la problemática. No obstante, formularemos aunque sea algunas mínimas observaciones al respecto. Principalmente en lo que atañe al campo cultural e intelectual y su relación con la política en cuya franja se inscribe la presente reedición de *La Rosa Blindada*.

LA DÉCADA DEL SESENTA EN ARGENTINA

Nunca hubo en nuestra historia un golpe tan sangriento y salvaje como el de 1976. Esa comprobación es hoy ya un lugar común difícil de cuestionar. Lo que pocos se interrogan es: ¿por qué fue necesario implementar desde el poder tal grado de violencia?, ¿qué fue aquello que adquirió tal fuerza social, política y moral que el poder necesitó imperiosamente aniquilar?, ¿qué tipo de fuerza social se había venido pacientemente gestando y constituyendo desde largos años atrás?, ¿qué grado de desarrollo y expansión había alcanzado la cultura anticapitalista como para que fuera necesario borrarla —literalmente— del mapa? Sin formularse esas preguntas malditas y sin tratar de encontrar sus respuestas prohibidas sólo nos queda la insulsa, hipócrita y pusilánime teoría de los dos demonios, o la hipótesis aun más absurda de la “locura” o la “irracionalidad” individual de ciertos generales borrachos y asesinos... La clave de resolución del enigma, creemos nosotros, marcha impaciente por otro lado.

La década del ‘60 estuvo caracterizada —en la Argentina y en el mundo— por un alto grado de indisciplina laboral, en momentos en que habían entrado en crisis las formas de disciplinamiento social propios de la segunda guerra mundial. Esa oleada mundial asumió en nuestra historia específica características irreproducibles.

Recordemos que en los primeros '60 en la Argentina se desarrollaron tanto la experiencia insurgente liderada por Jorge Ricardo Masetti (impulsada personalmente por el Che Guevara) como la toma masiva de fábricas y el plan de lucha de la CGT de 1964, con el peronismo políticamente aun proscripto. Ambos procesos —de muy diverso modo, por cierto— intentaban retomar la continuidad de la Resistencia de los últimos '50 pero en el caso de la CGT ya con una fuerte gravitación burocrática —según advertía con lucidez John William Cooke. Eran los tiempos signados por la influencia encendida de la revolución cubana (y como parte de ella por el guevarismo) que atravesó y modificó entre nosotros todas las tradiciones políticas y culturales, desde el peronismo y el comunismo, hasta el trotskismo, el nacionalismo cultural e incluso a la iglesia católica. Ese “huracán sobre el azúcar” —como lo bautizó Sartre— que provenía de La Habana incluyó los contactos clandestinos de Alicia Eguren y John William Cooke, la formación de la agencia de noticias cubana Prensa Latina con la participación de periodistas argentinos como Masetti, Walsh y García Lupo, a León Rozitchner dando clases en Cuba, y también a toda una serie de permanentes viajes de argentinos a la isla. En ese rubro no debemos olvidar que entre los muchos compatriotas que entonces viajaron a Cuba intentando radicarse, colaborar, o simplemente entrevistarse con el Che, figuraban —además de los ya mencionados—, Mario Santucho, Paco Urondo, Gustavo Rearte, Silvio Frondizi, Osvaldo Bayer, José Aricó, Juan Gelman, David Viñas, Haroldo Conti, Ernesto Giudici, Ángel Bengoechea y muchísimos otros.

Por aquellos años, recrudece la resistencia guerrillera vietnamita dirigida por el legendario Ho Chi Minh (cuyos materiales teóricos son introducidos y difundidos profusamente en nuestro país por *La Rosa Blindada*); emergen al mundo las nuevas naciones africanas como producto de la lucha anticolonialista —ejemplo: Argelia y el Congo—; en los Estados Unidos los negros se organizan en múltiples frentes de lucha entre los cuales sobresalen las Panteras Negras —partidarias de la lucha armada y ligadas a la revolución cubana—; el estudiantado toma por asalto las universidades en Tokio, Berlín, Roma, París, México DF, Berkeley y Córdoba originando una reaparición —en la pluma punzante de Charles Wright Mills y Herbert Marcuse— de la ideología juvenilista que en

1918 había difundido el cordobés Deodoro Roca. Aquellos también son los años en que se crispan enormemente los ánimos en la polémica y posterior ruptura chino-soviética sobre la “coexistencia pacífica” que divide al movimiento comunista mundial.

Mientras tanto, en el campo de la cultura de la rebelión, las aguas tampoco estaban calmadas ni quietas. Por ejemplo, se produce en esa década el llamado *boom* de la novela latinoamericana (Cortázar, Fuentes, García Márquez, Vargas Llosa, Rulfo, etcétera) que por primera vez obliga a las editoriales europeas a traducir en una dirección inversa: del castellano al inglés, francés, italiano, etcétera. También surge en el campo de la economía política la “teoría de la dependencia” que mientras cuestiona a la CEPAL (Comisión Económica para América latina) y su subestimación de la relación centro-periferia del mercado mundial lanza sus dardos contra el intercambio desigual originado en el capitalismo monopolístico. En la esfera filosófica, durante la segunda mitad de los ‘60 surgen igualmente los primeros intentos masivos de disputarle en América latina la hegemonía filosófica a los soviéticos (defensores del “materialismo dialéctico” —conocido como DIAMAT—) a través de los copiosamente difundidos manuales de Marta Harnecker y Adolfo Sánchez Vázquez, ambos entusiastas partidarios de la revolución cubana. Entra entonces en crisis terminal el modelo stalinista *aggiornado* que Roger Garaudy propiciaba en Francia como un correlato de la filosofía soviética “presentable” para la intelectualidad occidental.

Si Marta Harnecker será la principal difusora latinoamericana,² discípula y traductora al castellano del filósofo marxista que desde París escandalizó aquella década, Louis Althusser, otro de sus jóvenes alumnos,

2. Su principal manual de teoría marxista es, sin duda, *Conceptos elementales del materialismo histórico*. México, Siglo XXI, 1971. De este trabajo se publicaron no menos de 56 ediciones legales y varias “piratas”. Si cada edición constaba de 3.000 ejemplares, en total este libro alcanzó la venta de no menos de 150.000 ejemplares. Más tarde, en el Chile de S. Allende (1970-1973), Marta Harnecker participa como educadora en la elaboración de los “Cuadernos de Educación Popular” —siempre en la línea althusseriana—, utilizados en escuelas políticas para obreros y campesinos. Para darse una idea cabal del grado de amplitud de aquel proyecto pedagógico, debe tenerse en cuenta que se editaron nada menos que 250.000 ejemplares de esos cuadernos.

3. Muchas de las críticas posteriores que luego se le harán a las corrientes revolucionarias inspiradas políticamente en el ejemplo del Che, elegirán la versión “guevarista”

Regis Debray intentará “sistematizar” —con escasa fortuna e inflamado esquematismo, por cierto— la experiencia insurgente de las corrientes revolucionarias latinoamericanas, reduciéndolas al “foquismo”.³

Para poder comprender hoy el grado sumo que alcanzó la impugnación global de la sociedad capitalista occidental en aquel tiempo, debemos recordar que ni siquiera la Iglesia Católica de Roma —fría e incólume durante 2.000 años— quedó inmune al terremoto. En esa década el papa Juan XXIII “abre el juego” de la doctrina social cristiana y en América latina se produce la Conferencia de Medellín, que de algún modo acompaña o al menos permite, en términos más moderados, las iniciativas revolucionarias de sacerdotes guerrilleros como el colombiano Camilo Torres o la perspectiva del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo que surge posteriormente en Argentina.

Esa innegable perspectiva revolucionaria que asume la década se superpone y se sobrepone —sin negarse mutuamente— en el caso argentino con otros fenómenos socioculturales no menos importantes. Por ejemplo, la modernización cultural inaugurada por la editorial

degradada de Debray como blanco de sus impugnaciones —fácil de rebatir por su subestimación de la lucha política y su sobredimensionamiento del “factor geográfico”—. Sin embargo, para no hacer metafísica no debería violentarse el momento histórico específico juzgando al Debray de aquella época, tomando como clave de bóveda las últimas posiciones que éste adoptó contra el Che y contra la revolución cubana en su conjunto. El Debray de los años ‘60, aun equivocado —desde nuestro punto de vista— gozaba de un importante consenso en La Habana. Asimismo, era profusamente difundido también en Argentina por *La Rosa Blindada*: Cfr. Nº 8, año II, abril-mayo de 1966: “América latina: Problemas de estrategia revolucionaria”, pp. 3-22 y “El papel de los intelectuales en la liberación nacional (Encuesta)”, p. 56. Cerrada ya la revista, como editorial *La Rosa Blindada* publicará una importante colección de trabajos suyos bajo el título *Ensayos latinoamericanos*, Buenos Aires, 1968 (477 páginas). No podemos extendernos aquí en el análisis de la polémica “cuestión Debray”. Existe profusa literatura al respecto. Entre quienes intentaron en aquel momento defenderlo de las críticas de derecha realizadas en Argentina por Rodolfo Ghioldi desde posiciones prosoviéticas clásicas —en su folleto *No puede haber una “revolución en la revolución”* (Buenos Aires, Anteo, 1967)— merece mencionarse el ensayo del salvadoreño Roque Dalton: *¿Revolución en la revolución? y la crítica de derecha*. La Habana, Cuaderno de Casa de las Américas Nº 9 (1969-1970). Entre quienes lo criticaron por izquierda desde la misma revolución cubana por haber subestimado la lucha política, estudiantil y sindical urbana previa a 1959 y por esquematizar hasta el ridículo la lucha militar castrista y guevarista merece citarse el poco conocido ensayo “Debray y la experiencia cubana” de Simón Torres y Julio Aronde [posiblemente dos seudónimos de colaboradores del co-

universitaria EUDEBA bajo la dirección de Boris Spivakow que lleva el libro al kiosco a precios irrisorios incorporando como lector a un público masivo totalmente nuevo (EUDEBA vende entre 1959 y 1966 nada menos que diez millones de ejemplares) y el surgimiento de la carrera de Sociología —explosivamente masivo: pasa de tener apenas 67 alumnos a 11.500 en pocos años—. Ese “clima de época” de los ‘60 marcado a fuego por la renovación, la modernización y la innovación radical atravesó también el plano formal del periodismo con *Primera Plana* e incluso instituciones de vanguardia estética no ligadas directamente a la lucha política, como el Instituto Di Tella y su centro de arte contemporáneo, del cual emergerán hacia fines de la década experiencias como la muestra “Tucumán Arde”, donde las vanguardias artísticas más radicalizadas se acercan a la CGT de los Argentinos (liderada por Agustín Tosco y Raymundo Ongaro, cuyo periódico era dirigido por Rodolfo Walsh).

También el psicoanálisis sufre el embate epocal, fracturándose sus instituciones oficiales con la aparición de toda una fracción juvenil radicalizada y rupturista agrupada en “Plataforma Internacional”. Asimismo, la renovación en la crítica literaria que había inaugurado *Contorno* en los ‘50 se prolonga en aquella década con la renovación de la disciplina que implicó la primera edición de *Literatura argentina y realidad política* de David Viñas.

En resumidas cuentas, el conjunto de la vida política y cultural argentina sufre un cataclismo en aquellos años. Pero no un cataclismo “natural” sino uno cuyos temblores se inspiran en la voluntad humana de transformación histórica, en la modificación radical de la vida cotidiana y en el vínculo que en aquel momento se logra tejer de muy diversos modos —y con no pocas tensiones— entre la cultura de la rebelión y la política revolucionaria.

Los principales cuadros teóricos de la burguesía financiera “argentina” y de sus Fuerzas Armadas lo advierten lúcida, rápida y premonitoriamente. El modelo social, político, económico y cultural tradicionalista que garantizaba bajo la consigna “Dios, patria, hogar” la disciplina jerárquica insustituible para la dominación social de la subjetividad y la reproducción ampliada del capital comenzaba rápidamente a resquebrajarse.

No casualmente desde fines de los ‘50 —mucho antes de la supuesta “locura irracional” de Videla— en la Escuela Superior de Guerra los

generales argentinos venían recibiendo instrucciones acerca de la guerra contrainsurgente de oficiales franceses que habían participado en Argelia. Más tarde, muchos de ellos —Bussi incluido—, visitarán personalmente Vietnam. En ese sentido recuerda el ingeniero-capitán Álvaro Alsogaray: “En 1962, con motivo de una posibilidad de reequipar al Ejército, discutimos el tema con mi hermano, el general Alsogaray, a la sazón subsecretario de Guerra. Mi opinión era que en ese reequipamiento *debíamos asignarle una alta prioridad* a las armas y equipos destinados a *la guerra antisubversiva*, en particular a la que podría desarrollarse en las grandes ciudades”.⁴ El consejo de Alsogaray a su hermano no era uno de los tantos exabruptos típicos de este habitante local de la república de Troglodia. Contenía un grado importante de objetividad. Se resquebrajaba el orden y la jerarquía tradicional, se aproximaban tiempos de luchas.

Realmente estaba surgiendo algo nuevo en nuestro país. La cultura argentina de resistencia había alcanzado en esos momentos un grado histórico de condensación y existencia autónoma que irá *in crescendo* en los años posteriores. Tampoco resulta casual que el general Osiris G. Villegas, propulsor de la posteriormente denominada Doctrina de Seguridad Nacional (DSN), funcionario político del golpe de estado de 1962 —ministro del interior— y redactor de las tesis que el general Onganía leyó el 6/VIII/1964 en la V Conferencia de Ejércitos Americanos reunidos en la Escuela de West Point, proporcionara en su exhaustivo y riguroso estudio de 1962 titulado *Guerra revolucionaria comunista* un detallado paneo de las instituciones y nucleamientos intelectuales pertenecientes al campo cultural de las izquierdas. Incluía en el mismo la existencia de por lo menos trece editoriales en la Capital Federal (Anteo, Ariadna, Lautaro, Futuro, Indoamericana, Platina, El Saber, Cultura, Codilibro, Política, Parnaso, Cartago, Quetzal, etcétera); dos en Santa Fe (Ciencias y Cooperativa Difusora de la Prensa) y una en Jujuy (Tarja). Igualmente, esta estrategia contrainsurgente de las Fuerzas Armadas resaltaba allí la producción y circulación de no menos de once órganos de prensa periódicos en la capital federal (*La Hora*, *Tiempos Nuevos*, *El Militante*, *Juventud*, *Bandera Roja*, *Anahí*, *Vocero*, *Unidad Sindical*, *Tribuna*,

mandante Manuel Piñeiro Losada, recientemente fallecido]. En *Monthly Review* N° 55, año V, octubre de 1968, p. 1-21.

Conducta y Nuestras Mujeres, etc.); diez en la provincia de Buenos Aires (*Clase Obrera*, *Voz Proletaria*, *Nuestra Palabra*, *El Eco* de Tandil, *Frente Unido*, *Mayo*, *Octubre*, *Polémica*, *Pueblo Mío*, *Resistencia Vecinal*, etcétera); seis en Santa Fe (*Tierra Nuestra*, *Combate*, *Patria Argentina*, *Patria Libre*, *El Santafesino*, *Tierra Agraria*, etcétera); cinco en Córdoba (*Mediterránea*, *El Proletario*, *Consigna*, *Hoy en Córdoba*, *Masas*, etcétera); dos en el Chaco (*La Gaceta*, *La Semana*); uno en Entre Ríos (*El Día*); uno en Corrientes (*Espacio Oral*); dos en Jujuy (*Tarja*, *Vanguardia Juvenil*); uno en Tucumán (*Tierra Libre*) y dos en Mendoza (*Unión Juvenil*, *La Voz cuyana*).

En este cuidadoso rastreo del “enemigo comunista en la cultura” —según sus palabras—, Osiris Villegas no olvida enumerar las cinco bibliotecas populares del período (José Ingenieros, Rivadavia, Sarmiento, Almafuerite y Popular Club Ferro Carril Oeste); los catorce teatros independientes (Fray Mocho, Futuro, La Máscara, La Pareja, La Avispa, Teatro Nuevo, T.E.S.A., Martín Fierro, Del Pueblo, Peña El Cardón, La Escena, Casacuberta, El Faro, Tablado Popular, etc); los seis órganos teóricos de casas de cultura (*Cuadernos de Cultura*, *Cultura China*, *Novedades de la URSS*, *Cuadernos de Pedagogía Soviética*, *Medicina Soviética*, *Noticias de la Casa de la Cultura Argentina*, etcétera); por lo menos ocho revistas políticas e igual cantidad de folletos y boletines políticos regulares.⁵ Desde ese entonces y a los ojos de estos cuadros militares, la cultura anticapitalista, como la rosa de Raúl González Tuñón y como la revista que tomó su nombre, se convertiría en una cultura blindada.

4. Cfr. Álvaro Alsogaray: *Experiencias (de 50 años de política y economía argentina)*. Buenos Aires, Planeta, 1993, p. 117.

5. Cfr. Gral. Osiris G. Villegas: *Guerra revolucionaria comunista*. Buenos Aires, Pleamar, 1963 (Primera edición de la Biblioteca del Oficial del Círculo Militar Argentino, Buenos Aires, 1962), pp. 160-163. Debemos acotar que este obsesivo y particularizado estudio cuasigramsciano que realiza Osiris Villegas en 1962 acerca de la cultura de izquierdas en Argentina aún no contaba con las categorías del pensador italiano. En un estudio muy posterior, donde reexamina todo el período que nos ocupa y también el iniciado en 1976 —siempre avalando el terror estatal— sí se apoya explícitamente en las herramientas conceptuales de Gramsci y en las de los llamados “gramscianos

EL CAMPO CULTURAL DE LA IZQUIERDA CLÁSICA
Y EL NACIMIENTO DE LA NUEVA IZQUIERDA

Los jóvenes que comienzan a publicar *La Rosa Blindada* en 1964 (salen en total nueve números, entre octubre de 1964 y septiembre de 1966, hasta el Nº 4 tiraban 10.000 ejemplares, luego 5.000) no emergen del vacío, contaban y se habían formado en una historia previa. En ese particular sentido, este notable emprendimiento cultural debe comprenderse no sólo como un punto de partida, que lo fue, sin duda, sino también como un punto de llegada. Todos ellos, al menos quienes participaron desde el comienzo, eran militantes comunistas. Muchos, incluso, habían hecho sus primeras armas en la crítica de libros de la sección correspondiente de *Cuadernos de Cultura*, la revista fundada por Isidoro Flaunbaum y Roberto Salama y dirigida durante la mayor parte de su historia por Héctor Pablo Agosti.

El *staff* del colectivo editorial inicial incluía como “director de honor” a Raúl González Tuñón; como directores a Carlos Alberto Brocato y José Luis Mangieri; en el rubro “poesía” a Juan Gelman, Guillermo B. Harispe y Ramón Plaza; en “narrativa” a Andrés Rivera, Horacio Néstor Casal, Estela Canto y Octavio Getino; en “Plástica” a Oscar Díaz, Carlos Gorriarena, Hugo Griffói y Norberto Onofrio; en “Cine” a Roberto V. Raschella, Roberto Aizemberg y Nemesio Juárez; en “Teatro” a Roberto Cossa, Andrés Lizarraga y Susana Vallés; en “Historia” a León Pomer; en “Literatura infantil” a Javier Villafañe y en “Diagramación” a Oscar Díaz.

Los dos principales impulsores, Mangieri y Brocato, habían sido presentados por el periodista Norberto Vilar, también perteneciente al PC, a ediciones Horizonte (una de cuyas colecciones se llamaba *La Rosa Blindada*) y redactor de *El Popular*.⁶ Ambos tenían militancia

subversivos”. Cfr. Osiris G. Villegas: *Temas para leer y meditar*. Buenos Aires, edic. del autor (Distribuidor edit. Theoría), 1990, pp. 64, 85-86, 176-178, 204, 220, 285 y 340-344.
6. “A José Luis Mangieri —que era mi amigo del alma, habíamos estado juntos en cana— le presenté a Brocato, que trabajaba conmigo en el diario *Democracia*. En la editorial Horizonte, una de sus colecciones iba a ser *La Rosa Blindada*, para poesía, con Mangieri y Brocato. Finalmente se transformó en una editorial, pero inicialmente no era lo que en el lenguaje de la época diríamos una “editorial fraccional”. No, de ninguna manera. Lo que sucede es que la gente que nos rodeaba en *El popular* dirigidos por Ernesto Giudici (que era un tipo muy contenedor y muy buen director...) el Negro Díaz, Aguirrezabala, Onofrio, el “atamán” Rivera —así lo llamábamos, como a un jefe cosaco, por su carácter fuerte a quien hoy es uno de los grandes de nuestra literatura— etcétera, era un grupo importante, intelectualmente

política y sindical: Mangieri se había afiliado al PC en 1953 y militaba en el sindicato de prensa, mientras Brocato militaba en el sindicato gráfico. Esa notable inserción sindical de los miembros de la revista será una de sus notas distintivas como colectivo intelectual que sellará igualmente sus circuitos de consumo cultural (no es aleatorio, en este sentido, que el primer número se haya presentado en el sindicato de prensa y no, por ejemplo, en la universidad).

Con Juan Gelman y Juan C. Portantiero, José Luis Mangieri había tenido una polémica previa a la aparición de *La Rosa Blindada* en las páginas de *Cuadernos de Cultura*.⁷

Gelman venía del círculo de poesía “El pan duro”, fundado en 1955 junto a Luis Alberto Navalesi, Héctor Negro, Juana Bignossi, Hugo Ditaranto, Julio César Silvain entre otros.⁸ Mangieri en cambio había publicado a fines de los ‘50 la revista *Por* junto con Roberto Salama e ilustrada por Floreal Mazía y Carlos Alonso.

En el cruce de *Cuadernos de Cultura* Gelman y Juan Carlos Portantiero por un lado, y Mangieri por el otro, discutían por medio de “Cartas al director” acerca de la metodología que debería seguirse en la revista de Agosti en la sección de crítica literaria. Para cuestionar una afirmación de Mangieri, en la cual éste comentaba un libro de L. Barletta y otro de Carlos Daudet invitando a “menos sexo trastornado, menos Faulkner, menos Pavese (sin que la negación implique desconocimiento); más Payró, más Quiroga, más Barletta”, Gelman y Portantiero lo comparaban —en tono obviamente descalificador— con la prédica de J. J. Hernández Arregui cuando éste último reclamaba

muy importante. Se transformó luego en aquella revista *La Rosa Blindada*”. Entrevista a Norberto Vilar, 5/VII/1996.

7. “*La Rosa Blindada*” —recuerda Juan Gelman— “vendía originariamente paquetitos de libros. Se tiraban 4.000 ejemplares. En uno de los primeros grupos se incluyó uno mío. La idea de estos paquetitos la habíamos tenido en el grupo de poesía “El pan duro”. Nos editábamos a nosotros mismos. Hacíamos jornadas para recitar nuestras poesías. Recuerdo una vez en Vélez Sarsfield que éramos más en el estrado que en el público. Yo propuse que nosotros (éramos cuatro) bajáramos y ellos, el público, (eran tres) subieran... La idea original de *La Rosa Blindada* fue de Mangieri y de Brocato. Yo a Mangieri lo conocí —por escrito, digamos— en una pequeña polémica que tuvimos en *Cuadernos de Cultura*. Él era amigo de Roberto Salama, creo. Por eso escribió. Bueno, después, en una reunión él se acercó, conversamos muy bien y me incorporé a la revista que él dirigía”. Entrevista a Juan Gelman, enero de 1998.

“menos Pratolini y más Gálvez”. Reclamo que calificaban como un “obtuso nacionalismo de espaldas al río”. La acalorada respuesta de Mangieri no se hizo esperar en aquel momento y al referirse en el número siguiente a la comparación con el autor de *Imperialismo y cultura*, el futuro director de *La Rosa Blindada* sostendrá que “suponemos también que alguna diferencia ideológica separará a un militante comunista de un nacionalista de dudoso sentido democrático”.⁹

A su vez, Mangieri y Andrés Rivera —otro de los miembros destacados de *La Rosa Blindada*— participarán juntos en la redacción del periódico *El Popular*, que funcionaba en las calles Salta y Chile dirigido por Ernesto Giudici. Allí —además de Giudici—, Rómulo Marini era el jefe de redacción, y también participaban, entre otros, Estela Canto (en la parte cultural), David Oberlander y Luis Sicilia (en política nacional), Alberto Catena y Silvia Smith.

Volviendo sobre ese período, recuerda Mangieri: “En mis dos últimos años de militancia dentro del partido [Partido Comunista] fui a trabajar a un diario, tamaño sábana, que dirigía Ernesto Giudici: *El Popular*. Yo dirigía la sección cultural. Allí estaba Sergio Peralta, Enrique Aguirrezabala era el diagramador, estaba también Andrés Rivera que hacía la parte gremial, no me puedo olvidar tampoco de Rómulo Marini que era un compañero de oro... la abnegación hecha militancia”.¹⁰

8. Cfr. Pablo Montanaro y Rubén Salvador: *Palabra de Gelman*. Buenos Aires, Corregidor, 1998, p. 18.

9. Cfr. Juan Gelman y Juan Carlos Portantiero: “Carta al director. Sobre el ‘terrorismo crítico’”. En *Cuadernos de Cultura* Nº 35, mayo de 1958. p. 123-124 y José Luis Mangieri: “Carta al director: El terrorismo del antiterrorismo”. En *Cuadernos de Cultura* Nº 36, julio de 1958, pp. 122-124. Esta primigenia y significativa caracterización de Hernández Arregui por parte del futuro director será sumamente indicativa de la lúcida distancia que *La Rosa Blindada* tomará frente a la evidente presión populista que inundó el campo cultural de nuestra izquierda en aquellos años. Igualmente demostrativa resulta si la comparamos con el lugar privilegiado que luego los jóvenes editores le conceden —nada menos que en una discusión sobre la cultura— a John William Cooke, quien a pesar de tener vínculos con Hernández Arregui, construyó su lectura del peronismo desde una matriz mucho más ligada al marxismo historicista y humanista del Che Guevara (y también de Gramsci, Lefebvre y Lukács) que al ensayo clásico nacional-popular.

10. Continúa Mangieri: “Giudici era un hombre muy pero muy amplio, y ese diario resulta tan amplio que los estudiantes en la Universidad, y eso que era una sábana —creo que de ocho páginas— como *La Prensa* o *La Nación*, lo pegaban. El diario lo hacíamos todo nosotros, con ciertas ‘herejías’. Por ejemplo, éramos muy procubanos, muy con Vietnam, en esa época el partido tenía muchos problemas con Cuba y como

De manera que el primer colectivo editorial de *La Rosa Blindada* se formó casi íntegramente en el interior del campo cultural de factura comunista, a través de una extendida red de vínculos personales, de militancia y profesionales que se fueron tejiendo a través de la participación de sus miembros en las instituciones y revistas de cultura o en los periódicos políticos de este segmento ideológico. Un dato que no resulta de ningún modo irrelevante, para poder comprender las polémicas posteriores que luego desarrollarán desde dentro, en los márgenes y finalmente desde fuera de ese mismo campo cultural.

LA ROSA DE RAÚL, “EL MÁS JOVEN DE NOSOTROS”

En cuanto al nombre de la revista, los jóvenes redactores lo toman de un libro homónimo de poesía de 1936 dedicado por Raúl González Tuñón a la insurrección —masacrada— de los mineros de Asturias (octubre de 1934). Igualmente sintomática resulta en más de un aspecto la dirección honoraria que ellos le ofrecen al mismo González Tuñón.

Los miembros más jóvenes lo adoptan como una especie de “padrino intelectual”.¹¹ En los primeros dos números (octubre y noviembre de 1964, respectivamente), *La Rosa Blindada* incluía en la página

el partido seguía siempre la línea soviética, con Vietnam andaba más o menos... Finalmente Víctor Larralde, Nadra y el partido, hartos de nuestras herejías, deciden cerrarlo. Y vuelve a reaparecer *Nuestra Palabra*, que era un órgano muy cerrado... Yo pienso que *El popular* gozó de la libertad que tenía y que por ello se podía difundir tanto porque un hombre como Giudici era el director. Era un hombre de una amplitud... era lo antisectario, lo antidogmático, realmente de una gran amplitud... Además su relación con los cubanos era muy favorable. Y bueno... él permitía que nosotros en alguna medida metiéramos esa línea guevarista. Para mí Giudici fue el prototipo del intelectual gramsciano. Yo creo que ese diario hizo época en ese tiempo”. Entrevista con José Luis Mangieri, 9/XII/1996.

11. Recuerda Gelman que “A Raúl [González Tuñón] lo queríamos mucho. Él me prologó mi primer libro. Lo íbamos a ver con Portantiero e íbamos juntos a cenar. Él nos contaba de sus andanzas en las épocas de la bohemia, de sus aventuras, nos divertíamos mucho con aquellas anécdotas... Yo lo entiendo a Raúl que no se haya ido con nosotros. Aunque él era pro-chino. Y además se peleaba personalmente con [Victorio] Codovilla. Se lo decía. Pero claro, él había vivido la década del ‘30. El partido [comunista] era el único que tenía muertos y torturados. Era la fuerza política, dirigía luchas obreras, grandes huelgas. Yo lo entiendo a Raúl...”. Entrevista con Juan Gelman, enero de 1998. Dando cuenta de esa estrecha relación con los jóvenes de la revista recuerda también J. L. Mangieri: “Tuñón con nosotros siempre fue un tipo muy amplio. Tuñón lo odiaba a Codovilla, él era un ghioldiano. Nunca le perdonó a Codovilla la persecución

de su *staff* la siguiente inscripción: “Como cuando allá por los años del ’30 fue condenado a la cárcel por su poema “Contra”, con el mismo juvenil asombro y entusiasmo, Raúl González Tuñón, el autor de *La calle del agujero en la media* y *La rosa blindada*, está hoy junto a nosotros, los escritores de una generación posterior, con su mano afectuosa y su palabra experimentada. Pintores y escritores sabemos cuánto es lo que se le debe y sabemos también que es a nosotros a quienes toca retribuir. Por eso es nuestro director de honor, por eso uno de sus libros nos nombró para siempre, por eso le damos públicamente las gracias hoy, que al filo de sus sesenta años es el más joven de nosotros”. En los siguientes tres números (diciembre de 1964, marzo y abril de 1965, respectivamente) continúa su nombre como “director de honor” sin la aclaración previa, hasta que desaparece —en medio de una fuerte polémica por la amenaza de expulsión de Tuñón del Partido Comunista— en el número sexto (septiembre-octubre de 1965, con el reparo de Brocato que pretendía explicar las razones de esa notoria ausencia en la revista, frente a lo que se negó Mangieri para no exponer a Tuñón).

Esta notable y prolongada adhesión a uno de los principales intelectuales consagrados dentro de la izquierda clásica por parte de los jóvenes de la nueva izquierda sesentista expresa el estrecho vínculo que este colectivo cultural mantuvo con sus “maestros”. Si aceptamos provisoriamente la carac-

que hizo de Ghioldi y que éste aceptó. Tuñón y Giudici tenían buena relación. Con quien tenía Tuñón mala relación era con Agosti... Por otra parte, Raúl era muy staliniano. Fijáte la contradicción: Tuñón estaba muy con Cuba y con Vietnam. No te olvides que Tuñón estuvo en la guerra civil española, él estuvo allá con los grandes poetas comunistas y no comunistas de Europa: Bertolt Brecht... los intelectuales alemanes, los ingleses,... él tenía una concepción muy amplia. Y fijate que por otro lado era stalinista cerrado. Porque claro, para él la Unión Soviética era la niña de sus ojos, pero al mismo tiempo detestaba todo el sectarismo canibalesco que representaba Codovilla. Lo que sucede es que Codovilla era un auténtico stalinista. El que no era stalinista, sin saberlo, era Tuñón. Ahora... él nos protegió a todos nosotros. Por eso cuando nosotros hacemos *La Rosa Blindada* es en homenaje a él. Y él nos protegió siempre, nos ayudó siempre”. Entrevista con José Luis Mangieri, 9/XII/1996. Juan Carlos “Tata” Cedrón —también miembro de la revista—, quien le puso música a muchos poemas de González Tuñón y le hizo un largo reportaje grabado en 1970 [reunido en el CD “Todo González Tuñón”, 1994] así lo recuerda: “Raúl era un tipo excepcional, muy pero muy humilde. Cuando yo le tocaba el timbre en su casa, y era un pibe, él me hacía esperar unos minutitos pues nunca me atendía sin ponerse el saco... En el reportaje grabado en un momento él me dice que le hizo poesías a Troilo y a Pugliese para sus tangos y ellos dos le contestan “Pero viejo, esto es poesía, no tango”. Entonces Raúl me dice a mí “Claro, lo que ellos dos no sabían...” y ahí se corta inmediatamente, cambia y agrega entonces “ellos dos se olvidaban que el tango también

terización gramsciana de “tradición cultural” como aquello que remite a la continuidad histórica de los cuadros intelectuales, entonces al ofrecerle a González Tuñón la dirección honoraria de *La Rosa Blindada* el incipiente colectivo de editores se (auto)construye desde su inicio como una prolongación —heterodoxa y herética— de la tradición en la que se inscribía el poeta.

Ya en este punto nos encontramos con una notable diferencia frente a otras revistas que también hicieron época en el período, como *Contorno* —sin pertenencia a la tradición comunista— en los ‘50 o más precisamente como *Pasado y Presente* —surgida, análogamente a *La Rosa Blindada*, dentro del campo cultural comunista— en los ‘60.

En el editorial del primer número de *Pasado y Presente* José Aricó, discípulo herético de Agosti, no dudaba en identificar a su grupo de compañeros como parte de: “Una generación que no reconoce maestros no por impulsos de simple negatividad, sino por el hecho real de que en nuestro país las clases dominantes han perdido desde hace tiempo la capacidad de atraer culturalmente a los jóvenes *mientras el proletariado y su conciencia organizada* [léase el Partido Comunista en el cual Aricó militaba] *no logran aun conquistar una hegemonía que se traduzca en una coherente dirección intelectual y moral*”.¹²

A pesar de esta declaración de ademanes parricidas que evidentemente los emparentaba con el nacimiento de *Contorno* diez años anterior,¹³ en ese mismo primer número, Aricó y sus compañeros recurrían a la figura de uno de los intelectuales consagrados de la izquierda de Córdoba, Gregorio Bermann. Perteneciente a una generación largamente mayor que ellos, enrolado inicialmente en una constelación ideológica a medio camino entre Deodoro Roca y Aníbal Ponce, en los ‘60 Bermann había formulado abiertamente críticas a la orientación política de Victorio Codovilla y se encontraba muy próximo a las posiciones de Cuba y China (dos países

es poesía”. ¿Por qué Raúl no se animó, y eso está grabado, a decir que ellos “no sabían”? Por la humildad, su increíble humildad. Es un pequeño detalle anecdótico pero te demuestra en un ejemplo puntual su increíble humildad...”. Conversación con Juan “Tata” Cedrón, 12/IX/1998.

12. Cfr. José Aricó: “Pasado y presente”. Editorial de *Pasado y Presente*, año I, Nº 1, abril-junio de 1963, p. 2.

13. De manera absolutamente análoga Ismael Viñas, al nacer *Contorno*, lanzaba una similar estocada provocadora: “No encontramos ejemplos: los que tenían inteligencia se han burlado, han fracasado, se han entregado o han huido. Los que tenían buena fe y coraje han carecido de inteligencia”. Cfr. Ismael Viñas: “La traición de los hombres honestos”. En *Contorno*, año I, Nº 1, noviembre de 1953, p. 3.

que visita dejando por escritos en sendos libros sus impresiones). Aunque ese recurso del joven Aricó y sus pares resultaba tangencial pues nunca le otorgaron a Bermann un papel exclusivamente protagónico en la revista, como fue el caso de González Tuñón en *La Rosa Blindada*.¹⁴

Esta notable diferencia y asimetría entre *Pasado y Presente* y *La Rosa Blindada* en lo que atañe a la tradición probablemente tenga su origen en que la revista de Aricó se constituye sobre el filo de una ruptura y una expulsión de la institución partidaria completamente previsible, mientras que los miembros de *La Rosa Blindada* son expulsados precisamente por haber iniciado esa publicación y sin ningún tipo de “aviso” o sospecha previa.¹⁵

Que la expulsión del grupo de *Pasado y Presente* era previsible y que sus miembros ya estaban alertados, lo reconoce años más tarde el mismo Aricó: “La idea era sacar una publicación que permitiera hacer conocer los debates que no lograban anclar en el interior del partido. Comenzamos las reuniones, iniciamos los contactos, nos vinculamos con otros intelectuales. Hasta ese momento, la idea contaba con cierto

14. Cfr. el artículo que llamativamente ellos recogen, justo en medio de la ruptura con sus padres intelectuales, de Gregorio Bermann —uno de los “consagrados” en la tradición filocomunista (pues nunca se afilió), que había sido titular de la AIAPE después de Emilio Troise y había trabajado junto con Aníbal Ponce—: “Peculiaridades del ser argentino”. En *Pasado y Presente* Nº 1, pp. 106-108. Es muy probable que el viejo Bermann haya aceptado escribir y acompañar inicialmente una heterodoxa revista como *Pasado y Presente*, de quiebre radical y ruptura generacional —como abiertamente lo proclamaba el primer editorial de Aricó—, porque la problemática de la juventud y de su rebeldía no le era ajena. Por el contrario, simpatizaba con ella. Recordemos que Bermann había defendido el sentido histórico de las rebeliones juveniles, dos décadas antes de la oleada del mayo francés. Cfr. Gregorio Bermann: *Juventud de América*. México, Cuadernos Americanos, 1946. En el mismo registro también había compilado y prologado dos libros de Deodoro Roca, el máximo ideólogo del juvenilismo de la Reforma de 1918. Cfr. Sus críticas a Codovilla en *La crisis argentina*. Buenos Aires, Proceso, 1965; sobre Cuba: *Argentina en la defensa de América*, Sáenz Peña, Cuba y los EE. UU, Buenos Aires, Quetzal, 1962 y sobre China: *La salud mental en China*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1970. Además, en su archivo personal se encuentra su artículo “Mis entrevistas con el Che” (inédito, archivo Sylvia Bermann), suficientemente expresivo de sus inclinaciones ideológicas del período.

15. Héctor Agosti les plantea —luego de la aparición del primer número— la cerrada oposición a que siga saliendo *La Rosa Blindada*, Mangieri le responde: “Le mostré a Agosti el índice del número uno y le dije “Decime ¿dónde encontrás algo antipartido en esta revista?”. Entrevista a José Luis Mangieri, 9/XII/1996.

aval del Partido Comunista de Córdoba (que imaginaba a la revista como un órgano de frente), y el dinero para sacar los dos primeros números vino de aportistas del partido. *El proyecto, en cambio, fue recibido con desconfianza por la dirección de la juventud a nivel nacional, que quiso disuadirnos de sacar la revista. Pero nosotros ya estábamos lanzados y armamos el primer número [...] El otro plano era el del editorial. Yo escribí el de ese primer número; cuando se los leí a los demás compañeros de la redacción, se empezaron a reír y me dijeron: "Con este editorial nos van a expulsar a todos".*¹⁶

En el caso de *La Rosa Blindada* la situación era más compleja. Las razones del quiebre respondían a lógicas diversas (tanto políticas como culturales) aunque luego se sobreimprimieran todas juntas motivando una misma sanción-expulsión por haber violado las rígidas normas de "ortodoxia" que regían el funcionamiento de ese campo cultural.

En primera instancia, reconstruyendo los hilos perdidos —no siempre observados— de esa heterogénea y asimétrica "herejía" nos encontramos con que, análogamente a la revista cordobesa, también *La Rosa Blindada* abre rápidamente el abanico de referencias ideológicas "permitidas" por la matriz de factura soviética reproduciendo en su primer número "Marxismo y crítica literaria" (Nº 1, pp. 3-9), un artículo sumamente ilustrativo del marxismo italiano. El autor era Galvano della Volpe, padre intelectual de toda una escuela (en la que se enrolaban Lucio Colletti, Mario Rossi, Umberto Cerroni, entre otros) que cuestionaba tanto al materialismo dialéctico soviético como al historicismo gramsciano. Ese artículo probablemente haya sido sugerido a la redacción por Brocato, quien adopta a della Volpe como autoridad indiscutida

16. Cfr. José Aricó: "La construcción de un intelectual". En *Punto de vista* Nº 43, año XV, agosto/1992, p. 5. Aun así, recientemente José Carlos Chiaramonte (historiador integrante de *Pasado y Presente* en aquella época), nos reconocía que "hubo cierto "conflicto" o desacuerdo inicial con Pancho [Aricó]. El nos dijo que iba a sacar la revista como un intento de renovación. Yo era de Rosario y enganché a mucha gente en esa empresa. Cuando vimos el editorial y que los expulsaban a todos, mucha gente que en un principio había estado de acuerdo, después hasta me negó el saludo". Conversaciones con José Carlos Chiaramonte (noviembre de 1997). A su vez, recordando aquel mismo clima generalizado de ruptura generacional, recordaba Oscar del Barco —coincidiendo con la descripción de Aricó— que: "La verdad es que nos divertíamos mucho; cuando nos expulsaron, en un "juicio" fenomenal, nos reíamos como locos". Cuestionario epistolar a Oscar Del Barco, 1/VIII/1996.

para la estética en su artículo “Defensa del realismo socialista” (Nº 3, p. 3, nota al pie Nº 2). Además, en la sexta serie de libros publicados por *La Rosa Blindada* como editorial —cuya propaganda aparece ya en el primer número de la revista— se incluye *La vanguardia y la poética del realismo*, de Paolo Chiarini, autor expresamente caracterizado por la revista como “joven crítico de la escuela dellavolpiana”.

Igualmente, en el arco del mismo registro ideológico, el segundo número también se abre con un estudio ligado al debate del marxismo italiano: “Notas sobre la dialéctica en Gramsci”, de Norberto Bobbio (Nº 2, pp. 3-8). Este trabajo, que recomendaba comenzar a estudiar a Gramsci por su noción de la dialéctica, fue presentado por Bobbio en un Congreso de Estudios Gramscianos en 1958, casi una década antes de que reconsiderara en 1967 esa recomendación reemplazando la noción de “dialéctica” por el concepto de “sociedad civil” (motivando una aguda polémica con Jacques Texier). Que *La Rosa Blindada* se hiciera cargo de esa dirección filosófica expresa hasta qué punto resulta exagerado atribuir de un modo excluyente a *Pasado y Presente* el monopolio del gramscismo argentino durante los años sesenta.

En segunda instancia, el mismo Brocato cuestiona en “Reflexión sobre la responsabilidad del escritor” (Nº 1, p. 24) —que ocupó implícitamente la función de primer editorial— tanto “la certeza de la inevitabilidad del triunfo final que irriga todo nuestro trabajo intelectual” como “el negativismo que caracteriza la descripción de nuestra realidad realizada por *ensayistas y estudiosos de formación irracionalista*”. No es improbable que el primer blanco de esa doble crítica haya estado dirigido al determinismo de la cultura política “oficial” en el comunismo y el de la segunda a las propuestas nacional-populares de J. J. Hernández Arregui, previamente criticadas en iguales términos por Mangieri en *Cuadernos de Cultura* y tan en boga en aquellos momentos.

Tanto esa presencia importante en los dos primeros números de autores ligados al debate del marxismo italiano¹⁷ como esas tímidas escaramuzas de Brocato del primer número a las que se agregaba más adelante una sutil acusación a las posiciones oficiales de burocratismo, cuando en el mismo artículo prolongaba aquel cuestionamiento con

17. Una presencia compartida, es cierto, por *Pasado y Presente*, en cuyo primer número se le dedica el dossier central a la discusión “A propósito del carácter del historicismo marxista” con artículos de Cesare Luporini, Lucio Colletti, Nicola Badaloni,

una referencia irónica sobre “el reposo, la estabilidad, la seguridad sin sobresaltos” de quienes “de actores se transforman en empleados”, no eran de ninguna manera suficientemente provocadoras como para motivar la expulsión del colectivo editorial.

Esa cuidada precaución que tuvieron los jóvenes editores en el primer número no impidió que de todas maneras estallara inmediatamente el conflicto. El radio de permisividad que la “ortodoxia” estaba dispuesta a admitir era extremadamente restringido. Es por eso que, ante la imposibilidad de señalar alguna “desviación” ideológica en el primer número, uno de los motivos centrales que formalmente dio pie a la disputa con la institución partidaria fue la pertenencia de Juan Gelman a la agencia de noticias china en Buenos Aires.

Pero si evidentemente la cuestión de la “coexistencia pacífica” — doctrina geopolítica oficial soviética cuestionada entonces por el incipiente maoísmo— dejaba sentir inmediatamente sus ecos en el debate intelectual interno a la tradición comunista argentina, las dispares posiciones y alineamientos al interior del campo cultural de esta tradición también sobredeterminaban los tironeos y los vaivenes sobre los cuales aparecieron los siguientes números de la revista. Por ejemplo, hubo una reunión de escritores y pintores dirigida por el historiador Leonardo Paso —de la generación de Agosti— en torno al tema de *La Rosa Blindada* y los desacuerdos con la línea política. “En esa reunión Paso preguntó con qué no estaban de acuerdo los presentes, si con la línea o con la estrategia o con la táctica. Carlos Gorriarena [pintor que perteneció desde el primer número a la revista] le contestó que él no estaba de acuerdo ni con la línea ni con la táctica ni con la estrategia”.¹⁸

Enzo Paci, Galvano della Volpe y Alessandro Natta. En *Pasado y Presente* Nº 1, año I, abril-junio de 1963, p. 57-87. En última instancia, el gran promotor del marxismo italiano entre los argentinos había sido Agosti quien incentivó la precursora publicación de A. Gramsci (desde las cartas carcelarias en 1950 hasta el *Maquiavelo* en 1962, traducido por su discípulo Aricó) y también de G. della Volpe (*Rousseau y Marx* aparecerá en castellano por editorial Platina —dirigida por Bernardo Edelman— en 1963, aunque Agosti ya lo citaba en italiano en *El mito liberal* de 1959). Mediante esa indisimulada promoción del marxismo italiano, Agosti pretendió en forma elíptica discutir la hegemonía soviética. *Pasado y Presente* y *La Rosa Blindada* llevaron esas premisas hasta las últimas consecuencias, rompiendo incluso con quien había sido su primer promotor.

18. Cuestionario epistolar a Juan Gelman, 28/III/1996.

La lógica que regía esta segunda instancia, *sólo explicable y comprensible si se da cuenta del debate específicamente cultural*, muchas veces quedó opacada y ocluida bajo el manto de la polémica chino-soviética al que se le sumaba inmediatamente, en el campo político, la adhesión a las tesis guevaristas promovidas por la revolución cubana. Estas últimas serán adoptadas con fervor por *La Rosa Blindada*, y ello se expresará tanto en la publicación de infinidad de declaraciones, artículos, poesías y cuentos de autores cubanos, a lo largo de los nueve números, como también en libros editados y promocionados en sus páginas. Ya desde el primer número, en el que se toma de la revista *Casa de las Américas* un artículo de Luis Cardoza y Aragón sobre Picasso (Nº 1, pp. 16-21). En el segundo número encontramos promocionado el VI concurso de la Casa de las Américas, con la reproducción de sus bases. Asimismo, entre todas las publicaciones y artículos que expresaban esa presencia ampliada de la revolución cubana en la revista, podríamos mencionar: poesías de R. Escardó, H. Padilla, R. Fernández Retamar, F. Jamis, P. Armando Fernández y José A Baragaño: (Nº 1, pp. 25-32); Che Guevara: “El socialismo y el hombre en Cuba” (Nº 6, pp. 4-10); A. Caparrós: “Incentivos morales y materiales en el trabajo” (Nº 6, pp. 30-37 y Nº 7, pp. 30-38); Régis Debray: “América Latina: Problemas de estrategia revolucionaria” y “El papel de los intelectuales en la liberación nacional”: Nº 8, pp. 3-22 y 56-57); correspondencia R. Fernández Retamar y E. Rodríguez Monegal (Nº 8, pp. 58-59); Cuba: respuesta a Yugoslavia (Nº 9, pp. 10-20); Cuento de Jesús Díaz: “Con la punta de una piedra” (Nº 9, pp. 49-51); Poema de Mario Benedetti: “Habenera” (Nº 9, pp. 53-54).

Sin desconocer el conflicto chino-soviético ni los ecos de la revolución cubana, en realidad la ruptura respondía a ambas lógicas (política y cultural). Eso explica que no se puede comprender en toda su extensión la especificidad distintiva que adopta *La Rosa Blindada* frente a otras publicaciones como *Cuadernos de Cultura* o *Pasado y Presente*, por ejemplo, si no se da cuenta de *la compleja vinculación entre los intelectuales comunistas consagrados entre sí y a su vez entre ellos y los pertenecientes a la joven generación de la nueva izquierda sesentista*.

Si nos esforzamos entonces por hacer observables ambas lógicas operantes, las divergentes definiciones culturales (y políticas) que separaban a González Tuñón de Agosti¹⁹ y a éste último de Giudici no

19. H. Agosti había intentado analizar el viaje poético de R. González Tuñón en una conferencia pronunciada en el Ateneo de Montevideo (9/XII/1943), presentando el

constituyen un hecho menor o contingente. Los jóvenes de *La Rosa Blindada* inician gran parte de sus discrepancias y “herejías” interviniendo en las discusiones y polémicas —abiertas o implícitas— que tenían por principales protagonistas a los intelectuales de la generación anterior. No es tampoco accidental que las dos máximas escisiones político-culturales²⁰ que sufre el Partido Comunista en esos años rompen amarras precisamente con el director de *Cuadernos de Cultura*, Héctor Agosti. Análogamente, no resulta fortuito que se hayan amparado —en el caso de los fundadores de *La Rosa Blindada*— primero en la autoridad de Ernesto Giudici a través de *El Popular* e inmediatamente después en González Tuñón como “director honorario”.

Primer canto argentino del poeta. Allí lo reivindicaba en forma plena, aunque sugestiva y coherentemente con su rechazo sistemático de las vanguardias estéticas, Agosti le cuestionaba su primera participación en “la bullanguera y juvenil falange de Florida” diciendo que en ese momento el poeta no era más que “un semianárquico de rebeldías irrefrenadas”. Cfr. H. Agosti: “La poesía de Raúl González Tuñón”. En Agosti: *Defensa del realismo*. Buenos Aires, Lautaro, 1962, pp. 128-138. Dos décadas después, en marzo de 1965, Tuñón escribe en el cuarto número de *La Rosa Blindada* sobre “Las brigadas de choque”, la poesía publicada en *Contra* en los ‘30 y que motivara su encarcelamiento. El obsesivo rescate que *La Rosa Blindada* hace de la revista *Contra* ya en su segundo número (reproduciendo las entrevistas a Borges, Lamarque y Waismann publicadas por González Tuñón en 1933) y la posterior publicación de la poesía homónima en el cuarto número es más que relevante en la polémica porque justamente pertenece al período vanguardista —criticado por Agosti— que Beatriz Sarlo ha llamado con buen tino “martinfierismo de izquierda”. En la introducción a esa poesía, además de mencionar a los jóvenes rupturistas de la revista como “jóvenes poetas amigos” —lo que significaba para ellos un fuerte respaldo dentro de las pujas partidarias—, González Tuñón cuestiona con nombre y apellido a “un escritor y dirigente como Héctor Pablo Agosti”, aunque circunscribiendo su crítica a su análisis sobre César Vallejo. Las pistas que nos permitirían descentrar la inquina y la disputa entre Agosti y Tuñón —que habían viajado juntos a China— desde el plano meramente personal o del de las interpretaciones poéticas al de las diferencias políticas las encontramos en el respaldo que Tuñón les brinda a sus jóvenes discípulos en la controversia política con el director de *Cuadernos de Cultura* y en el modo como ellos a su vez lo reivindican como “modelo” y “maestro” frente a la línea cultural partidaria de “los administradores de cultura” y de “los ‘artífices’ de la política de la cultura” (remitiéndose al título de uno de los libros de Agosti). Cfr. “Por qué nuestro homenaje”. En *La Rosa Blindada* N° 4, marzo de 1965, p. 3.

20. Excepción hecha del PCR (Partido Comunista Revolucionario), que se escinde en 1967 por razones exclusivamente políticas, dejando mayormente intacta la constelación cultural “clásica” del comunismo argentino.

En este caso específico, el de *La Rosa Blindada*, la inserción en los debates de la generación anterior puede hacerse observable sin demasiada dificultad. El síntoma más expresivo se encuentra sin duda en el mencionado editorial “Por qué nuestro homenaje” (Nº 4, pp. 3-4, probablemente redactado por Mangieri) dirigido precisamente a Raúl González Tuñón, en el cual los jóvenes poetas, escritores y artistas fijan explícitamente posición no sólo frente a la línea oficial de esa corriente sino en particular sobre la polémica cultural de Tuñón con Agosti.²¹ Allí sentenciaban: “Y a los sesenta años también su nombre es consigna de las nuevas promociones contra el conformismo de los *simuladores de talento que solapadamente pretenden sancionar* esta oleada revalorizadora de su vida y su nombre... los pintores y poetas que tienen la mitad de su edad lo tutean familiar y respetuosamente en la rueda de la guerrilla artística y social; muchos de su generación, en cambio, “artífices” de la política de la cultura, andan por ahí quejosos de que “los jóvenes nos enfrentan’”. En idéntico tono continuaban reprochándole a Agosti “la falacia de los administradores de cultura que nos acusan de *ultraizquierdistas y generacionales* [subrayado del original]”. El momento que los jóvenes eligieron para intervenir en esa disputa no pudo ser más oportuno: justo cuando se produce la ruptura y expulsión de todos sus miembros del Partido Comunista.²²

Tanto los jóvenes gramscianos cordobeses de *Pasado y Presente* como los de *La Rosa Blindada* inician entonces un proceso de auto-identificación a partir de las diferencias polémicas con Agosti y lo que él representaba, por su sujeción y obediencia al mandato político

21. Ese editorial es seguido en aquel Nº 4 por una nota dedicada a González Tuñón redactada por Marcelo Ravoni y también por dos artículos del mismo Tuñón sobre la década del treinta: “El Congreso de los PEN Clubs y la función social del escritor” y “Los escritores en la pelea” (Nº 4, pp. 13-16).

22. Reconociendo tardíamente —apenas 24 años después...—, esa polémica siempre acallada con González Tuñón, Fernando Nadra, uno de los responsables históricos del stalinismo en Argentina, recordaba: “Pasado un tiempo, *se cuestionó también en la Dirección la actitud de Raúl González Tuñón*, nuestro gran poeta. Resulta que Raúl, con su bonhomía de fiel amigo de sus amigos, más si son poetas, había establecido una relación personal y literaria muy cordial con los jóvenes de *La Rosa Blindada* (grupo editorial dirigido por José L. Mangieri), algunos de ellos discípulos suyos, disidentes con el Partido, pero luchadores que comprendían, quizás mejor que nosotros, a Cuba. La intemperancia del stalinismo *casi provoca una ruptura con Raúl*.”

de Victorio Codovilla que su innegable independencia en el plano cultural no pudo nunca terminar de romper.²³ Ese dualismo que separaba a la cultura de la política, y terminaba recluyendo la cultura en un ámbito cerradamente superestructural y epifenoménico será uno de los ejes principales que todo el emprendimiento de *La Rosa Blindada* pondrá en cuestión.

EL HUMANISMO GUEVARISTA, LA CULTURA
Y LA CONTRAHEGEMONÍA MILITANTE

Una de las características centrales de la prédica guevarista que partió la década del sesenta al medio fue la importancia central otorgada por

Algunos irresponsables y mediocres *llegaron a pedir sanciones* contra él...". Cfr. Fernando Nadra: *La religión de los ateos*. Buenos Aires, Puntosur, 1989, pp. 100-101. Sin embargo, en julio-agosto de 1965 (cuatro meses después de la controvertida editorial de *La Rosa Blindada* en homenaje a Tuñón), eludiendo la publicidad del debate, Agosti publica en *Cuadernos de Cultura* un largo artículo de Hugo Acevedo sobre González Tuñón precedido por una "nota de la redacción" en la que decía: "En marzo de este año, el poeta Raúl González Tuñón, camarada de larga e intensa trayectoria, y cuya obra es celebrada por la cultura argentina, inclusive por muchos adversarios políticos cuya honestidad los obliga a reconocer el gran valor literario de nuestro poeta, cumplió sesenta años de edad. *Cuadernos de Cultura* saluda al notable lírico, compañero de luchas y afanes, y se adhiere al homenaje que con tanta justicia se le rinde". Cfr. Introducción de la redacción a Hugo Acevedo: "Raúl González Tuñón". En *Cuadernos de Cultura* N° 75, pp. 62-80. En esos mismos meses, cuando en la dirección se pedían sanciones contra él —según reconoce F. Nadra— aparece una recopilación de escritos de Tuñón editados por la institución partidaria a modo de homenaje por sus 60 años... y precedidos por un prólogo de Alfredo Varela.

23. En un informe inédito de 1965 Agosti expresa dramáticamente esa tensión siempre irresuelta entre su libertad de pensamiento y su sujeción al mandato político de Victorio Codovilla distinguiendo entre (a) la posibilidad de discutir y de disentir en el terreno estético, filosófico o historiográfico (cita como ejemplos a León Rozitchner y a José Carlos Chiaramonte, cuyas discrepancias eran de índole teórica) y (b) la discrepancia política (cita como ejemplo a Juan Gelman y a Juan Carlos Portantiero, "expulsados no por razones estéticas" según sus palabras). La reproducción de los principales fragmentos de ese crucial informe —cedido amablemente por Eugenio Moreno— hasta hoy inédito la hacemos en el Apéndice N° IX de nuestro libro *De Ingenieros al Che (Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano)*. Dando cuenta de esa desgarradora tragedia personal de Agosti, J. L. Mangieri recuerda: "Agosti permitió lo de Gramsci, la entrada de Henri Lefebvre, la entrada de Garaudy —ambos expulsados del PC francés y Gramsci se salvó porque se murió antes...—, y eso Codovilla jamás se lo perdonó. En ese sentido a Agosti hay que hacerle justicia". Entrevista a J. L. Mangieri, 9/XII/1996.

el Che a la conciencia en la construcción del hombre nuevo. En uno de sus trabajos más célebres reproducidos por *La Rosa Blindada* (Nº 6, pp. 4-10), “El Socialismo y el hombre en Cuba” el Che sometía impiadosamente a crítica al marxismo vulgar que reducía esta concepción a un determinismo economicista y mecánico. Según esa caricatura del marxismo cuestionada por Guevara, la historia sería algo así como un tren cuya locomotora marcharía linealmente (sin pasar por alto ninguna estación —ninguna etapa—, por supuesto) dirigida por un piloto automático (la economía) y detrás suyo, en forma secundaria y derivada, marcharían los demás vagones (el Estado, el derecho y las formas de la conciencia social, donde se inscribiría la cultura y la ideología). Si la economía jugaba entonces el papel de “causa”, la cultura se reducía en consecuencia a un mero “efecto”. La superación del capitalismo, para esta corriente, no provenía del resultado —contingente y abierto— de la praxis histórica en la lucha de clases sino del necesario e ineluctable “derrumbe” originado en la caída de la tasa de ganancia.

Arremetiendo contra semejante deformación economicista, el Che ponía en el primer plano de la lucha, de la confrontación, la necesidad de generar conciencia y de batallar por conquistar las mentes y los corazones, la ideología y la voluntad. En esa batalla la cultura revolucionaria contrahegemónica era un engranaje central, nunca un “vagón” derivado ni un elemento “decorativo” útil para rellenar con frases eruditas una línea política previamente establecida.

Con esa operación ideológica que reconstituía la nutriente más rica del marxismo revolucionario el Che no hacía más que recuperar desde la revolución cubana, varias décadas después, la herencia perdida que habían dejado flotando Gramsci con su periódico *L'Ordine Nuovo* [El Orden Nuevo] y Mariátegui con su revista *Amauta* (sin olvidarnos del joven Lukács y sus colaboraciones durante 1919-1921 en la revista *Kommunismus*). Todos ellos, al igual que Guevara, otorgaban a la cultura revolucionaria un lugar privilegiado en la lucha de clases contemporánea. Varios de los que hoy idealizan y rememoran al Che lamentablemente muchas veces olvidan ese punto crucial de su pensamiento.

Los jóvenes discípulos de Guevara que en Argentina editaban *La Rosa Blindada* supieron desde el comienzo, a pesar de las fuertísimas presiones del momento, descifrar el enigma y recuperar esa misma perspectiva.

Aquellas presiones —siempre resurgidas bajo nuevos ropajes y vestimentas, incluso hoy— que amenazaban cualquier intento político cultural en una operación de pinzas provenían de dos flancos diversos aunque paradójicamente convergentes.

El primero, de origen stalinista, era el que le había impedido a Agosti modernizar el campo cultural comunista hasta perder definitivamente la hegemonía hacia el resto de la izquierda.²⁴ Desde esta matriz economicista —duramente cuestionada por el Che— se concebía la cultura como aquella área “de superficie” apta para conseguir aliados, “compañeros de ruta” y para decorar *a posteriori* con manifiestos y folletos la línea política, siempre y cuando no entrara en contradicción con ella. El intelectual era definido únicamente desde un punto de vista económico, como pequeñoburgués. Y si la pequeñoburguesía —según los clásicos del marxismo— era una clase social oscilante y vacilante... entonces la intelectualidad era, por definición, pasible de defeccionar, de oscilar, e incluso de traicionar. Cualquier modernización del campo cultural —el surgimiento de nuevas disciplinas, por ejemplo, o la renovación en el arte— era visualizado como una amenaza, como un asedio. Estas eran las razones —inconfesadas públicamente— que originaban la desconfianza desde el vamos hacia todo pensamiento propio y hacia toda independencia de criterio, abortando cualquier intento contrahegemónico.

El segundo flanco, de origen populista, se movía en un registro discursivo diverso pero objetivamente convergente. Los intelectuales eran concebidos despectivamente desde esta matriz antintelectualista con términos como “mandarines”, “cipayos”, “bufones”, “traidores”, “poetas alados”, “literatos puros”, “fubistas”, todos englobados bajo la remanida metáfora de la torre de marfil, con la cual se combatió incansablemente contra los vetustos, reaccionarios y arcaicos liberales pero curiosamente... también contra las emergentes vanguardias estéticas

24. Ese proceso de pérdida de hegemonía puede rastrearse en la historia misma de *Cuadernos de Cultura*, desde el Nº 50 de 1960 dedicado a definir —desde los parámetros de la ortodoxia— “¿Qué es la izquierda?”, para conjurar las crecientes amenazas heterodoxas, hasta el Nº 66 de enero-febrero de 1964, destinado a la “Afirmación militante del marxismo-leninismo” frente al surgimiento de *Pasado y Presente*. A partir de allí, la anterior hegemonía comunista sobre la intelectualidad de izquierda —casi completa en los ‘50— irá decayendo en una progresiva declinación. El “trauma” de *La Rosa Blindada* será uno más —quizás el más importante— de esos jalones.

de los sesenta (v. gr. el Instituto Di Tella). En la tonalidad antintelectualista que asumía la retórica populista, la cultura era igualmente concebida como un epifenómeno directamente deducible de la economía. De ahí que no haya sido muy difícil inferir del carácter semicolonial de la estructura económica argentina el necesario “cipayismo” de todas las “superestructuras” intelectuales y culturales (Universidad, escuela, diarios, editoriales, etc), llegando al extremo de deducir “la literatura de introspección” de “la economía del monocultivo”.²⁵

Enfrentando esa doble presión, *La Rosa Blindada* intentó esquivar esos duros obstáculos que impedían a la izquierda argentina luchar eficazmente por la contrahegemonía. En ese intento tensaron la cuerda que venía separando la cultura de la política o, en su defecto, anulando la primera en función de la segunda. La apuesta, difícil por lo delgado y frágil del terreno a recorrer, se desarrolló entonces por una veta que se negaba a circunscribir la discusión cultural únicamente

25. Un ejemplo más que paradigmático —no el único, por supuesto, sino apenas el más grosero— de la primera posición puede encontrarse en el artículo de Rodolfo Ghioldi donde el dirigente político despacha con un mismo plumazo al psicoanálisis, a “la moda sociológica” y al existencialismo simplemente como... ¡“manías burguesas”! (sic). Cfr. R. Ghioldi: “Cosas de la sociología”. En *Cuadernos de Cultura* Nº 53, sept-oct. de 1961, pp. 22-38. Como ejemplo de la segunda posición puede consultarse el ensayo de Abelardo Ramos: “Martín Fierro y los bizantinos”, publicado originariamente bajo el título *Crisis y resurrección de la literatura argentina* (1954 y 1961). Allí sostiene, recuperando motivos franceses de Julián Benda sobre el bizantinismo literario y “la traición de los intelectuales” y reduciendo el materialismo histórico a una vulgar “teoría de los factores” al estilo de Aquiles Loria, que: “como *los valores superestructurales* son más lentos en evolucionar que *los factores materiales*, la ideología “oficial” de la cultura argentina continúa bajo el signo oligárquico”. En A. Ramos: *Marxismo de Indias*. Barcelona, Planeta, 1973, p. 151. No había margen para una cultura contrahegemónica y para intelectuales anticapitalistas. Una versión culturalista más elaborada que la de Ramos pero que cae en los mismos ademanes antiintelectualistas que aquel es la de J. J. Hernández Arregui quien, para dar sólo uno de sus tantos ejemplos, en *Imperialismo y cultura* (Buenos Aires, Amerindia, 1957) define *a priori* a “los intelectuales” —en general— como “ideólogos a sueldo de la organización invisible de la economía mundial” (p. 283). Aunque F. Solanas y O. Gettino habían formado parte del staff de *La Rosa Blindada*, la película “La Hora de los Hornos” (filmada poco después que deja de aparecer la revista), tampoco eludía esa cosmovisión compartida con Hernández Arregui, con quien mantenían una gran deuda, como le reconocen en una carta publicada en la tercera edición de *La formación de la conciencia nacional* (Buenos Aires, Plus Ultra, 1973, pp. 543-545). A pesar de haber sido confeccionada con recursos estilísticos propios de las vanguardias (desde códigos narrativos influidos por el surrealismo de Luis

al plano estético, literario o historiográfico (Agosti) pero que tampoco aceptaba clausurar el análisis teórico ni la discusión filosófica en aras del abrazo inmediato —pretendidamente ingenuo y virgen— con “el pueblo” (Ramos o incluso Hernández Arregui).

Las huellas de esa inteligente apuesta por una cultura revolucionaria contrahegemónica puede encontrarse en sus páginas en la publicación de dos artículos filosóficos que —con toda justicia— hicieron época.

El primero, de John William Cooke, se tituló “Bases para una política cultural revolucionaria” (Nº 6, pp. 16-22). En él, Cooke respondía a una encuesta que se abría con una pequeña presentación de los jóvenes editores, donde se afirmaba sin ambigüedades que “Se trata hoy, nada menos hoy (Cuba, Venezuela, Perú, Guatemala, Colombia, Vietnam) de reabrir la discusión, *de buscar caminos que coloquen a los hombres de la cultura, a lo más creador de la cultura misma, en el campo de la revolución*”. Nada más lejos de este programa contrahegemónico que aquel populismo antiintelectualista que asimilaba sin mayores trámites a los intelectuales con el “cipayismo” y “la entrega” o con la “pequeñoburguesía traidora”. Pero lo más sugerente es que la primera figura a la que acuden para responder la encuesta es alguien que a nadie se le ocurriría atribuirle “gorilismo”, “academicismo” o “liberalismo”...

Esa inteligente operación, que dejaba sin argumentos tanto a los cultores del frente cultural laico-democrático-cientificista-progresista del stalinismo como a los del frente nacional-populista, tuvo entonces a Cooke como protagonista central.

Y tampoco es aleatorio el modo, el estilo y el tema que el legendario dirigente de la Resistencia eligió para responder la encuesta, ya que decidió contestar a partir de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 de Carlos Marx. En esa rigurosa decisión se concentraron muchas perspectivas.

Buñuel hasta técnicas de montaje de las vanguardias soviéticas de los años '20), la película, después de *impugnar en bloque* a las vanguardias del Instituto de arte Di Tella y a la Universidad de Buenos Aires sentenciaba taxativamente en una de sus múltiples consignas que “Los intelectuales *son* vendidos al sistema” (advírtase bien: dice “*son*”..., ni siquiera “*están*”). Esa postura inicial en el cine de Solanas será revisada radicalmente por el director en filmes posteriores.

A pesar de ese innegable obstáculo que compartieron el stalinismo vernáculo y el populismo, no se puede soslayar que ambas corrientes lograron un apoyo nada despreciable entre la intelectualidad crítica argentina.

En primera instancia, Cooke rechazaba por falsas y además por inoperantes todas las diatribas pretendidamente “revolucionarias” e “incendiarias” contra la intelectualidad tomada en bloque y contra la universidad en su conjunto, que en realidad se amparaban en el más brutal y troglodita economicismo. Había leído atenta y largamente a Gramsci, ello es evidente. El nombre del italiano —y sus reflexiones— aparecen profusamente no sólo en este artículo sino también en “Aportes a la crítica del reformismo en Argentina”, elaborado en el bienio 1961-62 para el Che Guevara y Fidel Castro.²⁶ Toda la reflexión política de Cooke está atravesada por este registro gramsciano enfáticamente antideterminista, crítico del economicismo e historicista que le otorgaba a la batalla cultural un lugar central junto a las sindicales, políticas y político-militares.

Desde esa matriz y refiriéndose a la intelectualidad argentina, en el artículo que escribe para *La Rosa Blindada* decía: “El ejemplo más notorio es el de la conducta a seguir en la Universidad: es cierto que desdeñamos la mitología sobre su importancia como sagrario de la cultura, sobre su independencia, etcétera; pero... comprendemos *que es un factor positivo frente a la colonización absoluta* que se busca mediante las universidades privadas, y que, dentro de las limitaciones de una universidad que forma parte de una comunidad oprimida, *la acción estudiantil y de parte del cuerpo docente puede salvaguardar y acentuar sus tendencias positivas*” (Nº 6, p. 17). Una concepción marxista abierta que entendía a la Universidad como terreno de disputa, atravesado por luchas internas y mucho más dinámica, por cierto, que aquella aridez rudimentaria que la condenaba en bloque, a ciegas y de antemano por ser “la isla democrática”, “la torre de marfil” o “el reducto de la entrega” (e incluso, años más tarde, cuando el althusserianismo se puso de moda, por ser... un “aparato ideológico de estado”).

26. Cfr. J. W. Cooke: “Aportes a la crítica del reformismo en Argentina”. Publicado póstumamente en *Pasado y Presente*, segunda época, Nº 2/3, Año IV, julio-diciembre 1973, pp. 373-401. En el mismo sentido puede consultarse su discurso del 25/V/1962 en La Habana, en aquel famoso asado en que el Che pronunciara su “Mensaje a los argentinos” conmemorando la independencia de 1810, donde Cooke vuelve a insistir con una concepción de la historia típicamente gramsciana. Los borradores de ese discurso fueron póstumamente reproducidos en *Cooke*, Cuaderno Nº 5 de *Crisis*, marzo de 1974, pp. 11-14.

En segundo lugar, el artículo constituía de parte de Cooke más que un guiño hacia sus compañeros del peronismo revolucionario, tendiendo un puente directo hacia el marxismo revolucionario (así, liso y llano, sin aditamentos).

En tercera instancia, Cooke eligió para su intervención un texto que en aquella época estaba en el primer plano del debate internacional sobre el joven Marx y el problema de la alienación. En esa decisión ponía una doble y nada ingenua distancia frente al “stalinismo” (Nº 6, p. 17, nota al pie Nº 1) y frente a “los equívocos de la ortodoxia”.²⁷

Y por último, Cooke privilegió una problemática típicamente guevarista —plenamente acorde con el rumbo que tomaba *La Rosa Blindada*—, que él conocía bien de cerca por su entrañable amistad personal y su afinidad política con el Che en La Habana: el problema del trabajo, el de la praxis —categoría que explícita y acertadamente hacía remitir al linaje de A. Gramsci, G. Lukács y H. Lefebvre— y sobre todo el del humanismo. Ese artículo probablemente haya sido el aporte teórico más profundo y meditado que haya producido Cooke.²⁸

Contestándole —sin mencionarlo—, un antiguo miembro de *Contorno* y que también había escrito en *Pasado y Presente*, escribió “La izquierda sin sujeto” (Nº 9, pp. 30-44). Su autor era León Rozitchner, a quien Cooke había conocido y con quien había trabado amistad cuando ambos estaban en La Habana.²⁹

27. Desde esa misma “ortodoxia” stalinista Abel García Barceló le contestó a Cooke, reproduciendo exactamente los mismos lugares teóricos que Raúl Olivieri y Raúl Sciarreta habían aplicado al artículo de Oscar Del Barco sobre Gramsci (1962) que originó la expulsión de *Pasado y Presente*. En una extensísima nota al pie de varias páginas de un artículo sobre la alienación, García Barceló acusaba a Cooke y a la nueva izquierda de “contraponer determinismo, leyes económicas y «relaciones humanas»”. “Es que para Cooke —decía Barceló— como para otros autores, el determinismo en la sociedad es sinónimo de alienación”. También le reprochaba a Cooke su “voluntarismo”, su énfasis en “la libertad” y en la “subjetividad del hombre”, con lo que remataba diciendo “para Cooke, la subjetividad del hombre en general sigue siendo el demiurgo de la realidad”. Cfr. A. García Barceló: “De los *Manuscritos a El Capital*” (s/fecha, pero redactado en 1970). Reproducido varios años después como introducción a los *Manuscritos de 1844*. Buenos Aires, Cartago, 1984, pp. 1-35. La crítica al artículo de Cooke de *La Rosa Blindada* en pp. 23-25.

28. Según Juan Gelman, Cooke invirtió aproximadamente seis meses en la redacción del artículo, lo cual expresa la enorme importancia que le otorgó al debate en cuestión. Cuestionario epistolar a J. Gelman, 28/III/1996.

29. “Yo llegué a Cuba”, recuerda hoy León Rozitchner, “en 1962 para dar clases de filosofía, de ética, en la Universidad de La Habana. Los cubanos habían invitado al

“En cuanto al artículo de *La Rosa Blindada*” —señala Rozitchner— “yo lo escribí para demostrarle que desde la perspectiva de los *Manuscritos* el peronismo era insostenible. Yo coincidía con Cooke en el rescate del marxismo humanista y antideterminista pero donde no podía coincidir era en que él no hubiese aplicado esas categorías al análisis del peronismo, por eso contrapongo al Che y a Fidel con Perón y digo al final que en ese sentido “todos somos peronistas” porque fuimos marcados pero que había que tener el coraje de enfrentar eso. Trataba de mostrar una línea de incoherencia entre los presupuestos y las conclusiones de aquella izquierda peronista, cuyos miembros siempre fueron mis amigos, como Paco Urondo o Rodolfo Walsh mismo, que fue quien me esperó cuando bajé del avión en La Habana. Pero en el artículo no quería aparecer como polemista. Quería agregar algo a lo de Cooke, crítico pero sin mala leche porque yo le tenía mucho afecto. Era muy afectuoso, muy buen tipo, conmigo y mi compañera. Creo que Cooke ha sido el crítico más agudo que tuvo el peronismo, el más sagaz, por otra parte, el que mejor escribía”.³⁰

Con suma habilidad Rozitchner volvía en ese artículo a transitar las problemáticas de la alienación, del sujeto, de la praxis y de la historia que no sólo atravesaban el artículo de Cooke sino que también inundaron los impulsos teóricos más fructíferos que produjo la revolución cubana y las corrientes que en ella se inspiraron para

rector Risieri Frondizi que no pudo ir y me recomendó a mí. En La Habana di clases un año, discutía sobre los valores y analizaba críticamente a un autor soviético, un tal Rosental. Sobre todo escribí en ese momento, a partir de las clases con los alumnos, *Moral burguesa y revolución* donde analizaba desde el punto de vista ético y filosófico a los invasores de Bahía de Cochinos (por otra parte y sólo como detalle, ese libro lo publicó en su revista la Universidad y parece que a Fidel le gustó mucho porque pidió una gran cantidad de ejemplares). En ese contexto nos conocimos con el gordo Cooke, que estaba integrado a las Fuerzas Armadas y con quien nos hicimos muy pero muy amigos. Recuerdo que él era muy crítico de Perón. Me mostró las cartas, tenía copia de todo, y en una le decía a Perón, por ejemplo, “usted me ha metido una puñalada por la espalda”. Vale la pena leerlas. Lo único que él no podía hacer, para seguir siendo peronista, era revelar la verdad y decir públicamente que Perón era un cabrón y que su figura no expresaba lo que la gente creía... Yo le planteé mis críticas en Cuba y él me reconocía que Perón era un hijo de puta pero decía que había que pincharlo al viejo para ver si se podía inscribirlo en un campo determinado, diferente, de izquierda y no de derecha. Y no fue viable porque Perón era de derecha. El punto ciego, no sólo de Cooke sino de toda la izquierda peronista era que lo que decía no podía escribirlo y publicarlo”. Entrevista a León Rozitchner, 15/IV/1998.

30. Entrevista a León Rozitchner, 15/IV/1998.

cuestionar el marxismo dogmático. Pero lo hacía de muy diverso modo y con un estilo personal que lo distinguiría también en trabajos posteriores. Esa perspectiva no se iniciaba con el trabajo de *La Rosa Blindada* sino que prolongaba preocupaciones anteriores, sintetizadas, por ejemplo, en “Experiencia proletaria y experiencia burguesa” (*Contorno* N° 7-8, julio de 1956, pp. 2-8) donde Rozitchner ya cuestionaba la supuesta fatalidad del determinismo economicista intentando romper con el “límite burgués” que impedía encontrarle “un sentido a la supuesta irracionalidad del proletariado peronista” sin por ello dejar de señalar el papel negativo de Perón.

En el caso específico de “La izquierda sin sujeto”, Rozitchner abría —como Cooke— varios frentes de batalla al mismo tiempo. En primer lugar volvía a poner en discusión, ya desde el mismo título, las versiones objetivistas del marxismo. Fundamentalmente en aquel momento su pluma apuntaba al DIAMAT soviético (aunque pocos años más tarde extenderá la diatriba contra el althusserianismo, igualmente objetivista). El eje de su estrategia discursiva en aquel artículo era poner en el centro del debate la problemática de la racionalidad del marxismo y el lugar completamente tangencial y subalterno que en ella ocupaba el sujeto. Fue, en este plano, un trabajo precursor. Y no sólo en Argentina...³¹

Allí expondrá varias de las tesis que lo acompañarán en toda su trayectoria intelectual —más allá de las variaciones según el autor trabajado en cada momento: Scheler, Merleau Ponty, Freud, Hegel, Marx o Clausewitz—. Entre ellas pueden destacarse: la crítica del dualismo (estructura/superestructura, privado/público, afectividad/razón, materia/espíritu, etc); el desciframiento de la dominación como un mecanismo no meramente exterior sino también internalizado en el sujeto; el cuestionamiento al determinismo de *LA* Historia (con mayúsculas); el análisis crítico de la vida cotidiana y de los afectos como parte inescindible del poder capitalista; la distinción entre “práctica” (de carácter burgués aunque la realice la izquierda, porque no toca lo más íntimo del sujeto) y “praxis” (revolucionaria, porque apunta a la creación de un hombre nuevo), etcétera.

31. En la época del furor estructuralista iniciado con la crítica de Lévi-Strauss a Sartre (1962) y prolongado con los trabajos de Althusser sobre el joven Marx y sobre *El capital* (1965 y 1967), este original tipo de análisis —que sólo muchos años después retomarán otros autores incursionando en el terreno movedizo de la subjetividad— no tuvieron la audiencia que se merecían. Aun así, la revista cubana *Pensamiento Crítico* dirigida por Fernando Martínez Heredia lo reproducirá en su N° 12, de enero de 1968, pp. 151-184.

Hasta aquí Rozitchner exponía las líneas directrices de un programa ampliado de investigación que realizaría por largos años —exilio inclusive—. Pero lo más contundente, en términos polémicos, venía al final. Toda esa argumentación conducía a cuestionar el modelo de sujeto internalizado por la izquierda, tanto la cultura del DIAMAT soviético como la izquierda peronista. Y allí se topaba con Cooke, a quien elegantemente no nombraba pero replicaba que no se podía hacer la revolución socialista en la Argentina teniendo como modelo arquetípico del revolucionario a quien era en realidad un general burgués: Juan Domingo Perón. A la figura de Perón, Rozitchner hábilmente contraponía otros dos personajes queridos por Cooke: Fidel Castro y el Che Guevara. De este modo Rozitchner cuestionaba la supuesta eficacia y el realismo que la izquierda peronista argüía al levantar públicamente la figura de Perón —mientras en la intimidad se la cuestionaba duramente³²— para llegar al campo de los trabajadores. Entre Cooke y Rozitchner —ambos entusiastas partidarios del hombre nuevo guevarista, del marxismo antideterminista y de la revolución cubana— la diferencia de fondo era, una vez más, el fantasma omnipresente del peronismo.

Los otros tres artículos filosóficos más relevantes que aparecen en la revista pertenecen a Antonio Caparrós, a Oscar Terán y a Carlos Olmedo.

El de Caparrós, “Incentivos morales y materiales en el trabajo” (Nº 6, pp. 30-37 y Nº 7, pp. 25-31) era una exteriorización de los presupuestos generales desde donde el Che batallaba contra los estímulos materiales, tal como éstos eran defendidos por Alberto Mora (un hombre apadrinado por el mismo Che), por el profesor maoísta francés Charles Bettelheim y por los partidarios cubanos de posiciones soviéticas, como Carlos Rafael Rodríguez. Lo más importante de su argumentación reside en que Caparrós desnudaba que el debate entre los partidarios del cálculo económico (estímulos materiales y socialismo con mercado) y los del sistema presupuestario de financiamiento (planificación socialista y estímulos morales) no era puramente económico, sino también político y filosófico.

32. En ese sentido nadie más crítico de Perón que el mismo Cooke y que su compañera Alicia Eguren, quien le escribe en 1962 desde La Habana a Rodolfo Puiggrós —exiliado en México— cuestionando duramente a Perón por jugar en el “tablerito” que le ponían las Fuerzas Armadas, la Iglesia y el imperialismo (Carta inédita de A. Eguren a R. Puiggrós, La Habana, 24/IX/1962. Reproducida como Apéndice X en nuestro *De Ingenieros al Che*).

Caparrós allí defendía las posturas del Che, quien antes de partir clandestinamente para la lucha del Congo le encargó a su ayudante en el Ministerio de Industrias Miguel Ángel Figueras en la noche del 25 al 26 de marzo de 1965 que incluyera en el N° 15 de la revista *Nuestra Industria* el artículo de Caparrós, junto al suyo “El socialismo y el hombre en Cuba”.³³

Es por eso que Caparrós, en la línea guevarista, retomaba la categoría de alienación atribuyéndosela al sujeto mercantil que presuponían como eterno los adversarios de Guevara.

Sin embargo, en el trabajo del psicólogo argentino nos encontramos con una inesperada referencia positiva a Roger Garaudy, fundamentalmente asentada en sus libros posteriores al XX Congreso del PCUS (v. gr. *¿Qué es la moral marxista?* de 1963, traducido en Argentina por editorial Procyon en 1964) donde el filósofo francés vuelve sobre el joven Marx para fundar un “humanismo sin fronteras”. Incluso en una propaganda que aparece en el N° 3 de *La Rosa Blindada* se promociona *Introducción a la metodología marxista* del mismo Garaudy (conferencias dictadas en La Habana en 1962 y editadas en Argentina por Ediciones meridiano),³⁴ caracterizado como “un libro imprescindible para el trabajo político e intelectual”.

Aquella convivencia un tanto inexplicable del guevarismo y de Garaudy en el discurso de Caparrós, posiblemente se explique por su formación cultural en el seno del comunismo “clásico”. Eso permitiría también comprender su posterior y apresurado rechazo del psicoanálisis “desde posiciones antiimperialistas” caracterizándolo rápida y superficialmente como “teoría burguesa”, algunos años después del artículo de *La Rosa Blindada*.³⁵

Al siguiente número de *La Rosa Blindada*, el joven Oscar Terán³⁶ castigaba duramente al filósofo francés en su artículo “Garaudy:

33. Cfr. testimonio de M. A. Figueras, en Paco Ignacio Taibo II: *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*, Buenos Aires, Planeta, 1996, p. 525.

34. En 1974 ese trabajo se reeditará en Buenos Aires por Ediciones del Siglo, un sello paralelo al de *La Rosa Blindada* liderado por el mismo J. L. Mangieri.

35. Cfr. Antonio Caparrós: “Psicoanálisis o antiimperialismo”. En *Nuevo Hombre* N° 10, año I, septiembre de 1971, p. 10.

36. Terán recién se incorporó (junto con Carlos Olmedo, a quien había conocido en la biblioteca de la Facultad) al staff en el número sexto de la revista. En ese mismo N° 6 Andrés Rivera pasaba a ocupar la secretaría de redacción y se agregaban en Poesía: Julio Huasi, Eduardo Romano, Juana Bignozzy y Alberto Szpunberg; en Plástica: Aguirrezabala;

en el tiempo de los hombres dobles” (Nº 7, pp. 3-16 y continúa en p. 38), aun sin mencionar la reivindicación que Caparrós pretendía hacer de aquel desde el humanismo guevarista. Aquel trabajo fue escrito por Terán durante el verano de 1965. Su tesis central sostenía que Garaudy representaba la expresión filosófica del stalinismo *aggiornado*, un stalinismo que se permitía en ese momento —después del XX Congreso— ser “humanista”. Según ese hilo argumental, para comprender la lógica profunda de Garaudy habría que explicarse las vicisitudes del socialismo en la URSS, más que el desarrollo intelectual francés.

Como parte de esa larga argumentación Terán cuestionaba las corrientes ideológicamente eclécticas o vacilantes del marxismo que dudaban en ubicar a la ciencia en la superestructura. Esa afirmación originó una larga discusión entre Terán y los miembros de *Cuestiones de Filosofía* (Eliseo Verón, León Sigal, Marco Aurelio Galmarini, Jorge Lafforgue, Oscar Masotta y otros) con quienes debatió el artículo antes de publicarlo en *La Rosa Blindada*. En esa oportunidad la mayoría de los miembros de *Cuestiones de Filosofía* defendió la cientificidad del marxismo —y la no remisión de la ciencia a la esfera de las superestructuras—, mientras Oscar Masotta oscilaba entre la posición de Terán y la de sus otros compañeros.

Así como “La izquierda sin sujeto” de Rozitchner fue publicado y utilizado en 1968 por los cubanos de *Pensamiento Crítico* para cuestionar al DIAMAT soviético, “Garaudy en el tiempo de los hombres dobles” fue reproducido en Francia en *Liberation*, por intermedio de Juan Gelman, quien planteó a sus compañeros de *La Rosa Blindada* que la corriente guevarista-castrista necesitaba en Francia erosionar la hegemonía filosófica de Garaudy (sólo cuestionada en aquel momento por la escuela de L. Althusser). Sobre éste último, pocos años después el mismo Terán seguirá apuntando sus dardos en idéntica dirección. Si al “humanismo sin fronteras” de Garaudy le reprochaba el haber pegado un salto sin mediaciones —vía la coexistencia pacífica de Jrúschov— entre el naturalismo staliniano clásico y el “desborde humanista” posterior a 1956, al autor de *Para leer El Capital* le cuestionará en cambio no diferenciar entre un humanismo de derecha (liberal-pacifista) y otro revolucionario (donde Terán incluía los

Fernando Solanas; en Cine y en TV: deja de estar Germán Rozenmacher y se agregan: Alberto Fisherman, Alberto Fernández De Rosas, Raúl Rinaldi y Beatriz Mátar.

incentivos morales del Che y la revolución cultural de Mao). Y por supuesto, insistía con la tesis gramsciana que homologaba los productos científicos con las superestructuras ideológicas.³⁷

Finalmente, Terán y su amigo Carlos Olmedo escribieron con seudónimo [Enrique Eusebio-Olmedo y Abel Ramírez-Terán] una crítica del libro de Sebrelí de 1966: *Eva Perón: ¿Aventurera o militante?*, bajo el título “Juan José Sebrelí y la cuestión bastarda” (Nº 9, pp. 55-59).

Sebrelí ya había publicado en *La Rosa Blindada*: “Dos países, dos perspectivas” (Nº 5, pp. 10-13), haciendo un *racconto* de su viaje a Francia y a España. En ese pequeño artículo-diario de viaje, contraponía el laicismo liberal de Francia al subdesarrollo europeo de la España de Franco y la Italia del Vaticano. En esa operación, implícitamente intentaba recomponer en la Argentina de Arturo Illia, a pesar de su adhesión al peronismo, la tradición laico-liberal y progresista que ya había entrado en crisis terminal. Desde ese horizonte, Sebrelí hace una apología inaudita de Francia, de la cual dice, por ejemplo, que a pesar de la guerra de Argelia “dentro de ciertos límites, puede considerarse al francés *uno de los pueblos menos racistas* de la racista Europa” (Nº 5, p. 11). El modo en que había llegado a esas sorprendentes conclusiones sociológicas reposaba en el mismo método que había empleado en *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación* (*best seller* de 1964), es decir, en el ensayo basado en observaciones personales y en la descripción de la vida cotidiana asentada en la crítica de costumbres.

El ensayismo en general (y el de Sebrelí en particular) fue severamente impugnado por Eliseo Verón, que por entonces investigaba en el Instituto Di Tella y también por la escuela científicista de Gino Germani —creador de la carrera de Sociología en la UBA—, que hizo de la batalla anti-ensayista su *leitmotiv* epistemológico.

Pero en cambio, la dura impugnación de Terán y Olmedo no apuntaba tanto al ensayismo sino a una noción teórica más precisa y puntual: la falsa identificación que Sebrelí hacía entre “marginalidad” y “negatividad”, readaptando para sus fines la obra de Sartre. Si *Evita-bastarda* (de origen humilde, de costumbres sexuales no regulares, migrante del campo a la ciudad, etcétera) era entendida como una “marginal” en relación al orden establecido por las costumbres

37. Cfr. Oscar Terán: “Límites de un pensamiento”. Dossier Althusser. En *Los Libros* Nº 4 octubre de 1969, pp. 22-23.

pacatas de la burguesía argentina, ello no implicaba en la argumentación de Terán y Olmedo que en esa “marginalidad” reposara el carácter social revolucionario del peronismo. Y de allí parten ambos para reinstalar un debate más amplio, que excede a la figura misma de Eva: el problema de las minorías (negros, mujeres, judíos, homosexuales, vanguardias estéticas, etc.) y su imposibilidad de emanciparse sin tocar los fundamentos mismos del sistema capitalista como totalidad, uno de los núcleos centrales de toda la problemática filosófica sesentista, desde Sartre hasta Herbert Marcuse y Wright Mills.

En sintonía con esa argumentación, Terán y Olmedo remitían la propuesta de Sebreli de modo inmediato —a tono con un tic absolutamente común en las discusiones de la época— al de la... pequñoburguesía. Y, en ese rubro, le cuestionaban al ensayista su no militancia revolucionaria. Aun señalándole todas esas inconsecuencias y equívocos imperdonables, a diferencia de Verón y de todo el cientificismo germaniano anti-ensayista, Terán y Olmedo llegan a admitir finalmente en el libro sobre Evita una torsión nada despreciable: “la valoración del proceso peronista”.

En esta sugestiva conclusión se insinúa ya la vertiginosa inscripción dentro del peronismo que poco tiempo después desarrollará Olmedo como principal cuadro dirigente e intelectual de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR). En esa línea ideológica puede consultarse su polémica con el PRT-ERP, en la cual retoma categorías de Rodolfo Puiggrós —la teoría de las “causas internas”— y análisis propios de los *Grundrisse* de Marx —partir del estado-nación para llegar al mercado mundial— con el objeto de intentar defender frente a los guevaristas del PRT el carácter metodológico del marxismo. Un intento encaminado a demostrar la posibilidad de conciliar e incluso sintetizar la metodología marxista con la identidad política peronista.³⁸

38. Cfr. R. Baschetti: *Documentos (1970-1973). De la guerrilla peronista al gobierno popular*, Buenos Aires, Edic. La Campana, 1995. La polémica entre las FAR (redactada íntegramente por Olmedo) y el PRT en pp. 145-214. A pesar de esa discrepancia, cuando Mario Roberto Santucho se entera de la muerte de Olmedo (1971), le escribe desde la cárcel a su compañera Ana Villareal: “Negrita querida: Acabo de leer tus cartas y paso a escribirte. Cómo me alegra tenerte cerca, aunque sea un día, y saber que estas líneas te llegarán enseguida... Recién tuve una noticia muy mala. Me llamaron de nuevo los abogados, a eso de las 19 horas, y allí me enteré que Olmedo, uno de los muertos del FAR en Córdoba, era otro de los compañeros con que yo me

POLÍTICA, CULTURA Y REVOLUCIÓN

Ese vertiginoso pasaje de Olmedo de la revista a la guerrilla, sintomático de todo un “clima de época” no es independiente de la politización que marca la evolución misma de *La Rosa Blindada*. No podemos olvidar que por ejemplo Rodolfo Walsh, ciudadano de la república de las letras, pasa a ser en 1968 el director del periódico de la CGTA ni que luego un intelectual independiente como Silvio Frondizi se vincula en los ‘70 al PRT-ERP como también lo hiciera Haroldo Conti, etcétera.

Esa politización creciente la podemos encontrar ya en el quinto número, que termina sugerentemente —después de la polémica con Agosti del Nº 4 y de la expulsión— con la problemática de Vietnam, aunque lo hace mediante una poesía de To Hun: “Recordad bien mis palabras (Nº 5, pp. 32). En la presentación de esa poesía los editores aclaraban que “publicamos este poema que lleva implícita la solidaridad de los escritores antiimperialistas de nuestro país por la causa de Vietnam”. Asimismo, la editorial deja entrever su creciente politización al incluir, como volumen suelto junto a los de poesía, el trabajo de Fidel Castro prologado por el Che *El partido marxista-leninista*.

Desde aquel número sexto esa presencia se amplía de modo imparable (hasta el noveno, cuando deja de salir) no sólo con los artículos del Che, de Cooke y de Caparrós sino también con la entrevista a los dos principales líderes de la guerrilla peruana del MIR (Luis de La Puente Uceda y Guillermo Lobatón Milla, Nº 6, pp. 40-42).

El punto de inflexión está dado por el paso del Nº 7 al Nº 8, en el cual el debate llega a separar las aguas del comité editorial. En esa discusión, Carlos Brocato se había opuesto a sacar el nombre de Raúl

reunía, *el más preparado*. Era muy bueno y muy *posiblemente el principal dirigente del FAR*. No sé si te conté alguna vez, pero *simpatiqué mucho con él* y discutimos a fondo varias veces. Era un muchacho rubio, de ojos muy azules y maneras suaves, un compañero extraordinario. Su hermano menor está preso acá y por él supe quién era. *Es una gran pérdida para la revolución*”.

Juan Gelman, que lo acompañó a Olmedo tanto en los tiempos de *La Rosa Blindada* como en las FAR, así lo recuerda: “A algunos de nosotros —no a todos— nos pareció una posición luminosa la de Carlos Olmedo: *permitía adentrarse en el despeje de la ecuación peronismo-clase obrera-revolución-guerrilla*. Olmedo era un lingüista muy notable y no hay que olvidarse que alguna vez dijo ‘las armas pesan pero no piensan’”. Cuestionario epistolar a Juan Gelman, 28/III/1996. Esa referencia de Gelman puede encontrarse en la compilación de Baschetti, p. 213.

González Tuñón como director honorario de la portada del N° 6 sin dar una pormenorizada explicación al lector, moción rechazada por Mangieri para —como ya señalamos— proteger al mismo Tuñón. Ese debate de algún modo coyuntural se superimpuso con otro más estratégico, el de la relación entre la lucha armada y la lucha política. Al oponerse Brocato a la línea que iría imprimiendo el ritmo de los últimos números de *La Rosa Blindada* se separa de ella, permaneciendo en el N° 8 sólo Mangieri como director mientras Andrés Rivera asumiría como secretario de redacción (desde el N° 6).

A partir de allí los materiales vinculados al debate sobre los caminos de la revolución inundará las páginas de la revista, desde los artículos de Régis Debray ya mencionados hasta el de Mac Vien: “¿Quién vencerá en Vietnam? (N° 8, pp. 23-37), sin olvidar la entrevista de Marcelo Ravoni a intelectuales venezolanos vinculados a la lucha armada (N° 8, pp. 53-55). En el último número, que aparece ya bajo la dictadura de Onganía, sobresale en ese rubro un trabajo publicado por el Frente de Liberación de Vietnam del Sur en Cuba. “Lucha armada y lucha política” (N° 9, pp. 3-7). La misma perspectiva puede rastrearse en los libros publicados desde 1966 (ver Apéndice) por *La Rosa Blindada* como editorial.

Llegado este punto, es necesario nuevamente abordar varios equívocos. No se puede desconocer que la politización que experimentó la cultura argentina en aquella década se caracterizó por un proceso creciente no desprovisto de “inmoderadas invasiones de la política”, según concluyó en un libro posterior sobre el período Oscar Terán, miembro de la revista. Su hipótesis apunta a señalar que esas invasiones “terminaron en muchos casos por desdibujar la figura misma del intelectual”.³⁹

Esas “invasiones inmoderadas” de lo político pueden efectivamente rastrearse en variados campos que no podemos analizar aquí. Mencionamos sólo algunos ejemplos, como las impugnaciones absolutas de la profesión sociológica en su conjunto —y no de una escuela o tendencia particular— que llevaron adelante las “cátedras nacionales” y la revista

39. Cfr. Oscar Terán: *Nuestros años sesenta*, Buenos Aires, Puntosur, 1991, p. 179. Silvia Sigal llega a conclusiones similares, aunque parta de premisas diferentes, pues paradójicamente para ella “la decisión de dar primado a lo político fue expresión de la más absoluta y vertiginosa autonomía de los intelectuales”. Cfr. Silvia Sigal: *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires, Puntosur, 1991, p. 249.

Envido. O también el accidentado vuelco que condujo a los artistas más radicales del Instituto Di Tella a participar en la CGT y desde allí al abandono total de cualquier actividad plástica. También se podría seguir puntualmente ese proceso en la revista *Los libros* y en la manera en que ella va cediendo paulatinamente a las ácidas críticas de las que fue objeto en su primera etapa.

Sin embargo, creemos que bajo el manto omniabarcador de “la politización absoluta” en realidad se concentran diversos matices y disímiles secuencias históricas. *No en todos los casos la cultura anticapitalista y contrahegemónica perdió su propia órbita* para desplazar sus movimientos giratorios de manera absoluta hacia el radio de la política. Ese proceso general provocó y asumió, según el caso, efectos no siempre paralelos ni mucho menos coincidentes. Por ejemplo, no se puede parangonar la demolición que pretendieron hacer los sociólogos de las “cátedras nacionales” de la profesión como tal con el ejercicio sistemático de la investigación sociológica que los discípulos “herejes” de Germani agrupados en el CICSO (Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales) nunca interrumpieron, ni siquiera bajo las peores y más sangrientas dictaduras. Tampoco puede homologarse sin más la incorporación que promovió *Cristianismo y revolución* a la guerrilla peronista —abandonando cualquier tipo de actividad específicamente intelectual, concebida como sinónimo *apriori* de “pequeñoburguesa” y por lo tanto pasible de ser culpabilizada— con la actitud del grupo “Cine Liberación” de Solanas y Getino, quienes siguieron ejerciendo la actividad cinematográfica y la profesión específica sin jamás abandonarla, aun cuando compartían con *Cristianismo y revolución* los mismos ideales y práctica política. También aquí hay varios “etc.”...

Dentro de esa disímil y poblada gama de matices, el caso específico de *La Rosa Blindada* como revista y como editorial constituye un ejemplo sumamente expresivo de cómo se pudo conjugar —no sin problemas ni tironeos— la adhesión política a una estrategia que privilegiaba la lucha armada de forma paralela al desarrollo de la actividad cultural contrahegemónica, sin abandonar ninguna de las dos (recordemos: el gran desafío de Gramsci, del joven Lukács, de Mariátegui y del Che).

Tal es así que por ejemplo, en los últimos números de la revista —los claramente más politizados— se abre un espacio a los artistas plásticos para que ellos pudieran expresar por escrito sus opiniones sobre el quehacer artístico en la Argentina. La destacada presencia de los plásticos

en una revista de escritores como *La Rosa Blindada* merecería un estudio aparte, que aquí no podemos desarrollar. Solo acotemos que ese lugar único en su género —pues era completamente inexistente en otras revistas de la nueva izquierda como *Contorno*, *Pasado y Presente*, *Cuestiones de Filosofía*, *Los Libros*, *Cristianismo y Revolución*, etcétera— en ningún momento decae, ni siquiera con la radicalización de las posiciones políticas.

Así nos encontramos con el artículo de Carlos Gorriarena: “Tres pintores, tres tendencias: Premio Internacional Di Tella 1964” (Nº 3, pp. 20-21) donde aquél, a pesar de enrolarse en corrientes de arte figurativo irreductibles al “realismo socialista”, somete a crítica al neodadaísmo “domesticado” y a los deslices cuasipublicitarios de los artistas que ganaron el premio Di Tella de aquel año. Lo llamativo es que justo a partir del sexto número los plásticos de la revista adquieren un espacio escrito regular en la revista, bajo el título “portada escrita”. La del Nº 6 la escribe el mismo Gorriarena, criticando elípticamente tanto a los cultores del realismo socialista, acusándolos de ser tan formales en la práctica como el formalismo al que ellos acusaban, como a los partidarios de la autonomía absoluta del arte (Nº 6, pp. 48). Finalmente, en el último número, aparece un artículo —escrito sin firma por el mismo Gorriarena—: “Salón homenaje al Vietnam” (Nº 9, pp. 60-62), seguido de una extensísima lista de adherentes a esa muestra, entre los que se encontraban miembros de algunas vanguardias del Di Tella cuestionadas desde *La Rosa Blindada* por Brocato desde una estética más afín a la tradición clásica del comunismo argentino (como Marta Minujín, o también Roberto Jacoby, enrolado no sólo en el Di Tella sino también en la izquierda).⁴⁰ Esa inédita conjunción que logró este colectivo intelectual, hasta el último de sus números más politizados, de algún modo ilustra que la “politización” nunca fue absoluta ni terminó por borrar del mapa la práctica teórica o artística.

En el mismo sentido merece destacarse que en uno de los números más politizados —el octavo— aparece un detallado comentario sobre un artículo de Jacques Lacan acerca de la sexualidad femenina.

40. “La muestra en homenaje a Vietnam la organizamos León Ferrari y yo. En ese momento yo lo conocí a León, nos presentó Portantiero. Participó una enorme cantidad de gente, de las vanguardias del Di Tella o no. En realidad estaba todo el país. Es

Dos tópicos —tanto el del problema de la mujer como el del psicoanálisis lacaniano— absolutamente irreductibles a la supuesta politización absoluta.

De manera análoga, en cuanto actividad editorial, si bien es cierto que abundan los títulos vinculados a las luchas revolucionarias de Cuba, Vietnam y China (ver apéndice), también es innegable que incluso desde 1973 en adelante —con el auge de la politización— *La Rosa Blindada* continúa publicando su colección de poesía con títulos de Raúl González Tuñón, Juan Gelman, Attila Jozsef y Javier Villafañe. La poesía para esta editorial seguía siendo primordial, aun cuando toda la cultura argentina se había blindado como la rosa de Raúl.

Desde una mirada contemporánea, lo más sugerente para nosotros consiste en que *La Rosa Blindada* lúcidamente no perdió la brújula ni aceptó la peligrosa tentación de abandonar la batalla cultural en nombre de “la revolución” ni del “pueblo” (a cuya victoria esa batalla precisamente intenta contribuir). Ello la constituye con justicia en uno de los proyectos contrahegemónicos más brillantes y radicalizados que conoció nuestra perseguida y reprimida cultura de izquierdas.

Ese horizonte tozudamente contrahegemónico es precisamente aquello que le permitió alcanzar la mayor eficacia política posible para la época. Precisamente eso es lo que le otorga para nosotros, una generación posterior que no se resigna a domesticarse en el disciplinamiento académico de las revistas “con referato” ni a ceder a la cultura globalizada del *shopping* y del *marketing*, el mayor interés y actualidad.

cierto que Antonio Berni no quiso ir y por eso aparece en *La Rosa Blindada* una crítica a él. Yo creo que él —a quien valoro mucho como persona y como pintor— no quiso ir por influencia de la línea del Partido Comunista. No estaba de acuerdo con los brotes de tipo guerrillero de esa época. Era un aliado, aun manteniendo su independencia.

En cuanto al realismo socialista yo creo que ni Castagnino ni Spilimbergo le dieron pelota a eso, quizás algún pintor de segundo orden, pero los grandes no siguieron eso. Aun así, no me arrepiento de no haber formado parte del Di Tella, pero la motivación no venía por el lado del realismo socialista. La defensa filosófica que en la revista aparece de esa corriente estética probablemente provenía de Carlos Brocato, pero para los pintores no era lo más importante. Así que en la muestra de Vietnam nos encontramos pintores de todas las tendencias”. Entrevista a Carlos Gorriarena, 16/IV/1998.

EL DESAFÍO CONTEMPORÁNEO

No se trata hoy de repetir la historia. Al retomar —desde un horizonte contemporáneo— esta tradición “olvidada”, vilipendiada, denostada y demonizada que se expresó en *La Rosa Blindada* somos conscientes que la revolución socialista en Argentina no está a la vuelta de la esquina. No obstante, tampoco es cierto que todo seguirá eternamente igual ni que este infierno sea eterno. Últimamente han surgido numerosas iniciativas políticas y culturales que quizás expresen el surgimiento de algo nuevo. El nacimiento de las “Cátedras Che Guevara” a lo largo de todo el país (con la participación de varios miles de jóvenes), la fundación de un Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de izquierdas en la Argentina (CEDINCI) —por primera vez agrupando todas las tradiciones—, el surgimiento de nuevas revistas de izquierda, masivos conjuntos de *rock* que se identifican con símbolos anticapitalistas y antisistema (desde el signo de la anarquía hasta una bandera roja con el rostro del Che Guevara), etc., etc. No resulta de ningún modo casual que en medio de la monumental guerra ideológica que llevan adelante las clases dominantes a nivel mundial y también en Argentina, estos nuevos emprendimientos e iniciativas contrahegemónicas —todavía dispersas y fragmentadas— se hayan originado en el terreno cultural.

Pero como la cultura anticapitalista tampoco puede vivir, reproducirse y crecer si no se alimenta de las luchas sociales, no podemos olvidar que también se han experimentado en el país nuevas formas de protesta social, desde jóvenes —muchos de ellos adolescentes— que enfrentan a la policía y a las fuerzas de “seguridad” en la calle y en los cortes de ruta, hasta coordinadoras de desocupados. Sin olvidarnos del clasismo sindical que, aun débil, no ha desaparecido como sentencian apresuradamente los relatos oficiales. No obstante, la política y la cultura contrahegemónicas se mantienen dentro del campo popular —hasta ahora— trágicamente separadas.

Al iniciarse en la experiencia política, los nuevos emprendimientos de las emergentes generaciones terminan siendo hijos no queridos de ese crispado divorcio, pues tanto la intelectualidad crítica ha perdido muchas veces la referencialidad por fuera de su propio campo cultural así como las organizaciones políticas clásicas en muchas ocasiones son víctimas de un primitivismo ideológico que les impide no sólo ejercer cualquier tipo de hegemonía sino al menos luchar por la contrahegemonía frente a las

industrias culturales del sistema. Ese espantoso divorcio ha sido inducido por la dictadura militar pero también ha sido reproducido sordamente por la pomposamente llamada “transición democrática”.

Su necesaria e impostergable superación no será fruto mecánico de una decisión administrativa. Será necesario recorrer un largo camino para lograrlo. Aun así, esta iniciativa editorial se propone contribuir modestamente en esa dirección, tratando de generar una circulación de los saberes que no quede circunscripta a los tradicionales compartimientos estancos del consumo cultural, acercando y vinculando a investigadores, ensayistas y escritores con otros sujetos sociales y políticos que habitualmente giran en otra órbita y en otro radio. Y viceversa...

Es por eso que tratando de entender a *La Rosa Blindada* no como un documento —muerto— de época ni tampoco como un fósil arqueológico, sino como una expresión de la década del ‘60 que nos puede aportar a las nuevas generaciones determinadas enseñanzas, debemos rescatar la apuesta fuerte que hizo como revista y luego como editorial tanto a la lucha revolucionaria como al ejercicio de la cultura contrahegemónica en la Argentina.

En un país donde el mercado nos sumerge y nos ahoga, la rosa de Raúl sigue generando perfumes cautivantes. Ya es hora de empezar a sentirlos.

Nota del compilador

El criterio elegido para la presente selección de *La Rosa Blindada* intenta focalizar la mirada en los artículos, documentos y poemas escritos por intelectuales argentinos que marcan todo un estilo de intervención político-cultural definitorio de la revista.

Una intervención crítica y múltiple que se articula en diversas coordenadas y se dirige al mismo tiempo hacia heterogéneos frentes: hacia la intelectualidad burguesa, hacia los debates al interior de la tradición comunista, hacia instituciones de tipo gremial como la SADE (Sociedad Argentina de Escritores), hacia instituciones de vanguardia estética como el Instituto Di Tella, en apelaciones al público lector —de sindicatos, del movimiento obrero, de la universidad—, hacia el peronismo (John William Cooke), hacia la naciente nueva izquierda y la insurgencia argentina (EGP, Ejército Guerrillero del Pueblo), hacia el movimiento revolucionario latinoamericano (Cuba, Venezuela, etcétera).

Incorporamos asimismo el artículo “Vietnam: Lucha armada y lucha política” y el reportaje a Ho Chi Minh, a pesar de no haber sido escritos por argentinos porque —además de su valor teórico y político— expresan uno de los ejes primordiales de la publicación que no podían estar ausentes en una selección: el internacionalismo y el antiimperialismo. Sin esos dos trabajos, no se apreciaría en su conjunto ni el perfil ni el perímetro ideológico que intento abarcar este emprendimiento político-cultural.

El orden de los artículos aquí reproducidos sigue una estricta secuencia cronológica, aun cuando algunos de ellos (como el debate Cooke-Rozitchner) pertenezcan a diversos números. Hemos mantenido el estilo de los artículos originales. Sólo corregimos un largo error de compaginación que tenía en el original el artículo de León Rozitchner.

Para poder facilitar al lector una mirada panorámica de la revista, adjuntamos en uno de los apéndices el índice completo de sus nueve números y en otro la lista de los libros, discos y películas que en total se produjeron.

Cabe aclarar que esta iniciativa de reedición fue hecha completamente “a pulmón”, con el aporte económico personal y militante de los miembros del colectivo editorial. También queremos expresar nuestro agradecimiento al editor Juan Ventura Esquivel, quien solidariamente colaboró con su trabajo para apoyar esta propuesta de rescate de la memoria histórica.

Apéndice 1

Lista de libros y ediciones fonográficas editadas por La Rosa Blindada

Libros publicados por Ediciones Horizonte (entre 1962 y 1965)

(En un comienzo, antes de constituirse en editorial y en revista, *La Rosa Blindada* fue una colección de poesía de Ediciones Horizonte)

- Colección “Liberación”

Vo Nguyen Giap: *Guerra del pueblo, ejército del pueblo Vietcong*, (cartas de los guerrilleros vietnamitas)

Mao Tsé Tung: *Trabajos de estrategia militar*

- Colección “El poeta y su tiempo”

Raúl González Tuñón: *Poemas para el atril de una pianola*

Rodolfo Zibaico: *Poemas sin corbata*

Libros publicados por La Rosa Blindada (entre 1962 y 1976)

- 1ª serie (2ª edición):

Raúl González Tuñón: *La rosa blindada* (3ª edición)

Hugo Acevedo: *En estos días*

Carlos Alberto Brocato: *La sonrisa del tiempo*

José Luis Mangieri: *15 poemas y un títere*

- 2ª serie (2ª edición):

Marcos Ana: *Te llamo desde un muro*

Marcos Ana: *Poemas en la noche*

Luis Alberto Quesada: *Muro y alba*

Jesús López Pacheco: *Pongo la mano sobre España*

- 3ª serie:

Raúl González Tuñón: *Demanda contra el olvido*

Juan Gelman: *Gotán*

Carlos González: *Corazón de pan*

Armando Tejada Gómez: *Los compadres del horizonte*

- 4ª serie:

El pan duro (muestra colectiva)

Juana Bignozzi, Hugo Ditaranto, Juan Gelman, Guillermo B. Harispe, Rosario A. Maso, Luis Alberto Novalosi, Héctor Negro, Julio César Silvain, Alberto Wainer.

- 5ª serie:

Attila József: *Poemas escogidos*

Bertolt Brecht: *Breviario de estética teatral*

- 6ª serie:

Paolo Chiarini: *La vanguardia y la poética del realismo*

Andrés Lizarraga: *¿Quiere usted comprar un pueblo?*

Carlos A. Brocato: *Mundo de sucia lágrima*

- 7ª serie:

Juan Bautista Alberdi: *Escritos sobre estética y problemas de la literatura*

Eugenio Evtuchenko: *No he nacido tarde*

Horacio Néstor Casal, Jorge Correa, Jorge Sánchez:

Cuentistas argentinos inéditos

- 8ª serie:

Raúl González Tuñón: *La calle del agujero en la media* (2ª edición)

Varios: *Ramón Ormezábal y sus compañeros* (Testimonios del Consejo de Guerra Sumarísimo celebrado en Madrid el 21/IX/1962)

Octavio Getino: *Chulleca* (Premio Casa de las Américas)

- Volumen suelto:

Fidel Castro: *El partido marxista-leninista* (prólogo del Che Guevara).

- 9ª serie:

Raúl González Tuñón: *Crónica del país de Nunca jamás*

María Mombrú: *Urgente*

Lila Brú: *Tiempo de la alegría*

Eduardo Sanjiao: *Crónicas de taxi*

- 10ª serie:

Javier Villafaña: *El gran paraguas*

Héctor Negro: *Luz de todos*

Néstor Mux: *La patria y el invierno*

Laura Devetach: *Los desnudos*

- 11^a serie:

Andrés Rivera: *Cita*

Jorge Madrazo: *Orden del día*

- 12^a serie:

Roberto Díaz: *Epitafio del gris*

Andrés Fidalgo: *Toda la voz*

José Oscar Arverás: *Ventana al sur*

- 13^a serie:

María Mombrú: *América para los americanos*

Eduardo Romano: *Alguna vida, ciertos amores*

- Volúmenes sueltos (hasta 1966):

Isaac Babel: *Caballería roja*

Antonio Gramsci: *Las maniobras del Vaticano*

Juan Gelman: *Gotán* (2^a edición)

Bertolt Brecht: *Breviario de estética teatral*

- Volúmenes sueltos (desde 1966 en adelante):

Isaac Deutscher: *El conflicto chino-soviético*

Regis Debray: *Ensayos latinoamericanos*

Beba Balvé, Miguel Murmis, Juan C. Marín, Lidia Aufgang, Toman Bar, Beatriz Balvé y Roberto Jacoby: *Lucha de calles, lucha de clases (Córdoba 1971-1969, elementos para su análisis)*

Ho Chi Minh: *Diario de la cárcel*

Le Duan: *La revolución vietnamita*

Juan Gelman: *Fábulas*

Carlos Ramil Cepeda: *Crisis de una burguesía dependiente*

Carlos Ramil Cepeda y Miguel Pérsico: *Historia económica de la Argentina*

A. Neuberg: *La insurrección armada*

V. I. Lenin: *El Estado y la revolución*

V. I. Lenin: *Sobre las elecciones*

Mao Tsé-Tung: *La nueva democracia*

Carlos Marx y Federico Engels: *La guerra civil en los Estados Unidos*

Antonio Gramsci: *La concepción del partido proletario* (selección de escritos entre 1917 y 1926, antes de ir a la cárcel)

Trang Cong Tuong/P. Thanh Vinh: *El Frente de liberación Nacional, símbolo de la independencia, la democracia y de la paz en Vietnam del sur*

Vo Nguyen Giap/Nguyen Chi Thanh/Troung Son/Cuu Lon/Van Tien Dung/Chien Binh: *Selección de escritos militares vietnamitas*

Comisión de estudios de la historia del Partido de los Trabajadores de Vietnam: *Breve historia del Partido de los Trabajadores de Vietnam*

Le Duan: *Sobre la revolución socialista de Vietnam*

Pahm Van Dong: *25 años de lucha y edificación socialista*

Ho Chi Minh: *Selección de escritos políticos* (Con estudio previo de Enrica Collotti Pischel: "La tierra vietnamita, Lenin y Mao en la formación de la estrategia de Ho Chi Minh")

Truong Chinh: *La resistencia vietnamita vencerá*

Le Duan: *La revolución vietnamita*

Le Duan: *El papel de la clase obrera vietnamita en la revolución*

• *Colección Emilio Jáuregui*

(desde 1973, aunque aquí se reagrupan títulos —de Lukács, de Mao Tsé Tung, de Ho Chi Minh, de Rosa Luxemburgo, de A. Gramsci— que habían sido editados previamente entre 1966 y 1973):

Georg Lukács: *Lenin*

Vo Nguyen Giap:

I. *El hombre y el arma*

II. *Guerra del pueblo, ejército del pueblo* (prólogo del Che Guevara)

III. *Guerra de liberación (Política/Estrategia/Táctica)*

IV. *Fuerzas armadas revolucionarias y Ejército de liberación*

Mao Tsé-Tung:

I. *El pequeño libro rojo*

II. *Acerca de la práctica, a propósito de la contradicción (cinco tesis filosóficas)*

III. Selección de escritos militares

Obras escogidas (Tomo I al IV) (En coedición con Nativa Libros de Montevideo).

Rosa Luxemburg: *Crítica de la revolución rusa* (Prólogo de Georg Lukács)

Antonio Gramsci: *Las maniobras del Vaticano*

Philippe Sollers: *La teoría revolucionaria: Lenin y Mao Tsé Tung*

• *Colección poesía*

(desde 1973, aunque aquí se incluyen varios títulos ya publicados entre 1962-1966 de Raúl González Tuñón, Juan Gelman, Attila Jozsef y Javier Villafañe, a los que en ese momento se suman otros):

Raúl González Tuñón: *El violín del diablo*

Raúl González Tuñón: *Miércoles de ceniza*

Raúl González Tuñón: *Poemas para el atril de una pianola*
(publicado anteriormente por ediciones Horizonte)

Marcos Ana, Luis A. Quesada y Jesús López Pacheco:
España a tres voces

Ediciones Del Siglo (desde 1973)

(Dirigida por José Luis Mangieri, en forma paralela a *La Rosa Blindada*)

Roger Garaudy: *Introducción a la metodología marxista*

Rudi Dutschke: *El estudiantado antiautoritario alemán*

León Trotsky: *Cómo hicimos la revolución de octubre* (Dos tomos)

León Trotsky: *Mi vida*

Suzanne de Brunhoff: *La concepción monetaria de Marx*

Wilhelm Reich: *Marxismo y psicoanálisis*

Ediciones fonoelectricas de La Rosa Blindada

(entre 1963 y 1966)

—*Madrugada*, poemas de Juan Gelman y música de Juan Carlos Cedrón con su conjunto (Long Play, luego reeditado)

—*Nicolás Guillén dice sus poemas*, nueve poemas del autor (simple)

—*¡Viva Chile m...!*, poemas de Fernando Alegría en la voz de Roberto Parada (Simple)

—*Buenos Aires con Ton y Son*, de Julio Huasi con la guitarra de Crosetto (Simple)

—*Cuba 1965* (musical, Simple)

—*La pradera incendiada*, Canción de la liberación (Ives Montand), coros del Ejército Rojo, de los guerrilleros argelinos, de la Brigada Internacional española y otros (Simple).

—*El credo*, de Carlos Puebla (Simple)

—*Bola de Nieve canta a Guillén* (Simple)

—*Gotán*, poemas de Juan Gelman recitados por el autor con música de Cedrón y su cuarteto (Long Play)

—*Así canta Brasil*, Carnaval carioca cantado por Nara (Simple)

- Así canta Cuba*, música cubana con Benny Moré (Simple)
- Canciones revolucionarias*, “La Internacional” —por primera vez— en su versión española completa, Himno de la juventud, Sobre el Yenán e Himno latinoamericano (Simple)
- El gallo pinto*, Poemas infantiles de Javier Villafañe recitados por el titiritero (simple)
- Le llora la vista al tigre*, tangos de Cadícamo, Gelman y Urondo con música de Cedrón y su conjunto (Simple)
- Tangos*, J. C. Cedrón y su conjunto (Simple)
- Dios y el diablo en la tierra del sol*, música de la película del mismo nombre (Simple)
- Navidad cubana*, canciones navideñas cubanas (Simple)
- España en el corazón*, La cantata a la República española de Pablo Neruda dicha por Héctor Alterio (Simple)
- Veinte poemas de amor y una canción desesperada*, por Pablo Neruda (Simple)
- A Roberto Arlt*, Eduardo Rovira y su agrupación de tango moderno (simple)
- Mozambique*, nuevo ritmo cubano (simple)
- Carnaval Carioca*, seis canciones del carnaval carioca con Escola Do Samba de Río de Janeiro (simple)
- Nuevos poemas de Nicolás Guillén*, 27 poemas dichos por su autor (Long Play)
- Maiacovski: Poemas y canciones*, música de Kurt Eisler para los versos del gran poeta ruso (simple)
- La crencha engrasada*, poemario lunfardo. El recordado Carlos de la Púa (simple). Recita Héctor Alterio.
- Cantos de la resistencia española*, Coplas y canciones que toma a Grimau como bandera (simple)
- Canciones del Vietnam*, canciones del Vietnam del Sur (simple)

En distribución.

—*Hazel 1/Vittorio Gassman dice*, Pavese, Neruda, Ferlinghetti en la voz del célebre actor italiano (simple)

Testimonio 2

—*Brecht canta a Brecht*, una original grabación de 1929 donde el genial dramaturgo alemán canta temas de su “Opera de dos centavos” (simple)

También existió una *Librería La Rosa Blindada* en la Galería del este (aproximadamente durante un año, durante el gobierno de Arturo Illia)

Además se filmó *un cortometraje “Hombres que trabajan”* (aproximadamente 20 minutos), sobre un poema de José Luis Mangieri, dirigido por Nemesio Juárez —miembro del *staff* de la revista desde el primer número— y protagonizado por Héctor Alterio.

Apéndice 2

Índice completo de los nueve números de

la rosa blindada

Revista mensual - Aparece el 1º de cada mes

Octubre 1964
Año I - Nº 1
Buenos Aires



GALVANO DELLA VOLPE <i>Marxismo y crítica literaria</i>	3
LEÓN POMER <i>El Chacho</i>	10
LUIS CARDOZA Y ARAGÓN <i>Picasso</i>	16
PICASSO <i>Palabras y reflexiones sobre la pintura</i>	22
CARLOS ALBERTO BROCATO <i>Reflexión sobre la responsabilidad del escritor</i>	24
ROLANDO ESCARDÓ, HEBERTO PADILLA, ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR, FAYAD JAMIS, PABLO ARMANDO FERNÁNDEZ, JOSÉ A. BARAGAÑO <i>Breve antología de la joven poesía cubana</i>	25

la rosa blindada

Revista mensual - Aparece el 1º de cada mes

Noviembre 1964
Año I - Nº 2
Buenos Aires



NORBERTO BOBBIO	
<i>Notas sobre la dialéctica en Gramsci</i>	3
JUAN BOSCH	
<i>Apuntes sobre el arte de escribir cuentos</i>	9
GUSTAVO ROLDÁN	
<i>“Huasipungo” y la problemática social en Hispanoamérica</i>	12
ESTELA CANTO	
<i>La culpable</i>	18
SERGUEI EISENSTEIN	
<i>Mis recuerdos de Hollywood / Notas autobiográficas</i>	24
JACK LONDON	
<i>Cómo me hice socialista</i>	28
WŁADISŁAW GOMULKA	
<i>Los escritorios al servicio de la Nación</i>	30
NYDIA LAMARQUE / JORGE LUIS BORGES / LUIS WAISMANN	
<i>“¿El arte debe estar al servicio del problema social?”</i>	32

la rosa blindada

Revista mensual - Aparece el 1º de cada mes

Diciembre de 1964
Año I - Nº 3
Buenos Aires



CARLOS ALBERTO BROCATO <i>Defensa del realismo socialista</i>	3
HUGO ACEVEDO <i>El coloso enfermo: Pablo de Rokha</i>	10
EUGUENI EVTUCHENKO <i>Poemas</i>	16
CARLOS GORRIARENA <i>Tres pintores, tres tendencias.</i> <i>Premio internacional Di Tella 64</i>	20
<i>Encuesta: ¿Cuál es el significado de las "fundaciones"?</i>	22
ERNEST HEMINGWAY <i>Cartas a Kashkín y Símonov</i>	23
BERTOLT BRECHT <i>Opiniones sobre Galileo Galilei</i>	28
EUGENIO J. MANDRINI <i>Sarmiento y el Chacho</i>	30
HORACIO PILAR <i>Poemas</i>	32

la rosa blindada

Revista mensual - Aparece el 1º de cada mes

Marzo de 1965
Año I - Nº 4
Buenos Aires



<i>Por qué nuestro homenaje</i>	3
MARCELO RAVONI <i>Sesenta años y una vocación insobornable</i>	5
RAÚL GONZÁLEZ TUÑÓN <i>El Congreso de los PEN Clubs y la función social del escritor</i>	13
RAÚL GONZÁLEZ TUÑÓN <i>Los escritores en la pelea</i>	16
DRAGÚN / FISCHER / GENÉ <i>El idioma en el teatro argentino</i>	17
BROCATO / GELMAN / HUASI / MANGIERI / PLAZA / ROLDÁN / SZPUNBERG <i>Poemas a los guerrilleros</i>	21
JOSÉ LUIS ROMERO <i>Respuesta al rector de la Universidad de Buenos Aires</i>	23
JEAN-PAUL SARTRE <i>Mis relaciones con el Partido Comunista francés</i> <i>(a propósito de "Las manos sucias")</i>	25
KARL E. MEYER <i>La generación "torcida"</i>	30
ANTONIO GUNDÍN <i>Pasolini testimonia a Dios y al pueblo</i>	31

la rosa blindada

Revista mensual - Aparece el 1º de cada mes

Abril de 1965
Año I - Nº 5
Buenos Aires



LEÓN POMER <i>Guido Spano, hombre político</i>	3
JUAN JOSÉ SEBRELI <i>Dos países: dos perspectivas</i>	10
ATTILA JÓSEF <i>Mi patria</i>	14
ATTILA JÓSEF <i>Literatura y socialismo</i>	17
NEMESIO JUÁREZ <i>Conversación con Leonardo Favio</i>	23
<i>“Crónica de un niño solo” (Fragmento del guión)</i>	24
VOLODIA TEITELBOIM / LUIS CORVALÁN <i>Homenaje del Partido Comunista chileno a sus artistas y escritores</i>	27
<i>Ormazábal y sus compañeros ante los tribunales militares de España</i>	30
TO HUN <i>“¡Recordad bien mis palabras!”</i>	32

la rosa blindada

Revista mensual - Aparece el 1º de cada mes

Septiembre
Octubre
de 1965
Año I - Nº 6



<i>A propósito de las elecciones en la SADE</i>	3
ERNESTO "CHE" GUEVARA <i>El socialismo y el hombre en Cuba</i>	4
JOHN WILLIAM COOKE <i>Bases para una política cultural revolucionaria</i>	16
MOACYR FÉLIX / FERREIRA GULLAR / LUIS PAIVA DE CASTRO <i>Tres poetas brasileños</i>	23
CÉSAR LEANTE <i>La noche de Santiago</i>	25
ANTONIO CAPARRÓS <i>Incentivos morales y materiales en el trabajo</i>	30
<i>Moravia interroga a Montale y Pasolini</i>	38
<i>Entrevista a Luis de la Puente Uceda</i>	40
GUSTAVO MACHADO <i>Carta a Rómulo Gallegos</i>	43
<i>Espinel</i>	47
CARLOS GORRIARENA <i>Portada plástica</i>	48

la rosa blindada

Revista mensual - Aparece el 1º de cada mes

Noviembre-
Diciembre
de 1965
Año I - Nº 7
Buenos Aires



OSCAR TERÁN	
<i>Garudy: en el tiempo de los hombres dobles</i>	3
LEÓN POMER	
<i>Insólito Paraguay</i>	17
<i>Incentivos morales y materiales en el trabajo</i>	25
DE CECCO / FERRIGNO / PORTALES / ESPINOSA / PADILLA / KHUN	
<i>¿Qué es la TV? Los creadores</i>	32
<i>Incentivos morales y materiales en el trabajo</i>	30
BELA ANDAHAZY-KASNYA	
<i>Roberto Arlt: arte y contradicción</i>	39
CARLOS ALBERTO BROCATO	
<i>Notas sobre lo nocional y lo emocional en el lenguaje poético</i>	44
JORGE MACARIO	
<i>Carlos Giambiagi</i>	46
ALFREDO GERARDO PLANK	
<i>Portada escrita</i>	48

la rosa blindada

Revista mensual - Aparece el 1º de cada mes

Abril
Mayo
de 1966
Año II - Nº 8

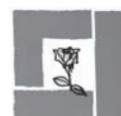


REGIS DEBRAY <i>América Latina: problemas de estrategia revolucionaria</i>	3
MAC VIEN <i>¿Quién vencerá en Vietnam?</i>	23
ESTELA CANTO <i>Un revolucionario</i>	38
HORACIO NÉSTOR CASAL <i>El gordo</i>	41
JUANA BIGNOZZI <i>Poemas</i>	44
ISAAC BABEL <i>Opiniones 47</i>	43
GORKI / BUDIENNY / VISHNEVSKI <i>Polémica</i>	50
MARCELO RAVONI <i>Venezuela: Intelectuales en armas</i>	53
REGIS DEBRAY / FRANÇOIS MÁSPERO <i>El papel de los intelectuales en la liberación nacional</i>	56
E. RODRÍGUEZ MONEGAL / R. F. RETAMAR <i>Correspondencia</i>	58
GORRIARENA / BROULLÓN / NOÉ / AGUIRREZABALA <i>Encuesta plástica</i>	60
M. D. <i>Acerca de "Propósitos directivos de un Congreso sobre "la sexualidad femenina"</i>	62
DOMINGO ONOFRIO <i>Portada escrita</i>	63

la rosa blindada

Revista mensual - Aparece el 1º de cada mes

Setiembre 1966
Año II - Nº 9
Buenos Aires



VIETNAM	
<i>Lucha armada y lucha política</i>	3
HO CHI MINH	
<i>Reportaje</i>	8
CUBA	
<i>Respuesta a Yugoslavia</i>	10
LEÓN POMER	
<i>Hidalgo, el iniciador</i>	21
LEÓN ROZITCHNER	
<i>La izquierda sin sujeto</i>	30
JORGE ONETTI	
<i>No te pentecostés con la pajarera</i>	45
JESÚS DÍAZ	
<i>Con la punta de una piedra</i>	49
DAVID JOSÉ KOHON	
<i>Pasaporte a la deriva</i>	52
MARIO BENEDETTI	
<i>Habanera</i>	53
ENRIQUE EUSEBIO / ABEL RAMÍREZ	
<i>J. J. Sebreli y la cuestión bastada</i>	55
PLÁSTICA	
<i>Salón homenaje al Vietnam</i>	60
AROLDO WALL	
<i>El "terrorismo cultural" en Brasil</i>	62
HUGO MONZÓN	
<i>Portada escrita</i>	64

Artículos



Carlos Alberto Brocato

Reflexión sobre la responsabilidad del escritor

“No es impertinente recordar que vivimos inmersos en un ambiente, que respondemos a una tradición, que nadie inventa nada y que a lo más que se llega es a barajar los elementos de siempre en un orden y con un acento nuevos.”

JOSÉ HIERRO
Poesías escogidas

PARA NOSOTROS SIN EMBARGO sería impertinente. Nos costaría mucho esfuerzo reconocer como propia esta aseveración. No obstante, por paradójico que pueda resultar, nos consume una no menos costosa reflexión darnos cuenta de lo contrario.

Tal vez, como en mi caso ahora, la lectura sin acechanzas críticas de un libro se sorprende al encontrarse con ella; y nos sorprende. Y nos deja con el libro en vilo, en el comienzo de una meditación que ya se tiñe de sombría porque anuncia —como en el niño pobre que descubre de pronto su condición— un redescubrimiento molesto: que no poseemos lo que otros poseen.

Asunción culposa de nuestra propia inferioridad, podría decirse con dejo psicoanalítico y metafísico. O, para precisar la distinción, una *toma de conciencia*.

A propósito de la toma de conciencia, se me ocurre que ésta se nos da, a los que nos pretendemos marxistas, un tanto embellecedora de la realidad. O, por lo menos, en esa primera etapa —teórica y práctica; por sobre todo práctica— de aprendizaje y adquisición del marxismo, que suele ser muchas veces bastante prolongada.

Y no se trata sólo de mi experiencia personal —que pudiera ser marcadamente defectuosa, aunque *suficiente* para traducir el propósito entrañable de todo escritor: dar su testimonio—; se comprueba también en la de muchos de mis pares por oficio y generación.

Sí, embellecemos un poco la realidad. No desentrañaré aquí semejante cuestión. Pero me vienen en seguida a cuenta dos poderosos influjos de vertientes opuestas.

Por un lado, la certeza de la inevitabilidad del triunfo final, el finalismo que irriga todo nuestro trabajo intelectual, que nos ubica en la antípoda de la elaboración desinteresada y nos aleja a considerable distancia de la literatura comprometida con uno mismo solamente. Eso, cómo negarlo, nos nutre saludablemente; mas cuántas veces nos produce brotes envenenados, protuberancias verdaderamente malignas.

Por el otro, el ficticio y abrumador negativismo que caracteriza la descripción de nuestra realidad realizada por ensayistas y estudiosos de formación irracionalista, envuelta en esa espesa bruma de frustración y desasosiego. Ella, de tan sobrecargada y machacona, ha terminado por gravitar sobre nosotros con un efecto irreflexivo de rebote: una especie de profilaxis ideológica que nos pone a buen recaudo de contaminarnos con la peste. Profilaxis desafortunada; pero operación cómoda al fin.

Sin ir más lejos, cuántos clisés mentales habremos de destrozar —o sólo dañar— para apoderarnos de este simple pensamiento: en cuanto a tradición y ambiente, nosotros como escritores no poseemos lo que Hierro posee. Y, claro, sus consiguientes consecuencias, que no son tan simples.

Y no sólo clisés sino impedimentos y trabas de otra índole, que a veces estorban la marcha de un escritor marxista. Pero que —y esto hay que decirlo aunque parezca un descargo— nunca molestan el paso de un escritor comprometido —honesta y lúcidamente, sí— con sólo sus glóbulos, porque éstos siempre hablarán a través de su conciencia, de su propia voz, no la de otros que puedan ser justicieramente sus fiscales y también, si actúan con limpieza, sus jueces.

Comprometerse con uno mismo es todo un programa moral para el escritor; a poco que lo examinemos se convierte, en verdad, en el único basamento seguro en que puede reposar su responsabilidad: es *su* moral, si se prefiere: Pero es *moral*, y no da para más. Cuando se pretende inferir de ella una ideología, mudarla en concepción del mundo, se fabrica un malentendido que conduce a una trampa. Se trampee o no,

este escamoteo de la decisión a otro nivel lleva tarde o temprano a revolcones. Porque por más habilidoso —en el buen sentido— que se sea en ese riesgoso equilibrio, el viento de la historia agita la cuerda cada vez con más violencia.

La decisión a otro nivel se llama *la toma de partido*.

Pero la toma de partido no es, como podría sugerirlo la figura utilizada, el reposo, la estabilidad, la seguridad sin sobresaltos; algo así como un oficio para jubilarse sin mayores trastornos cardíacos.

No obstante, algunos lo entienden así y de actores se transforman en empleados. No se comprende que, en algunos aspectos, el cambio sólo consiste en una variación de pista. Porque no ha de ser todo tan simple desde el momento en que se pretende —si se pretende— mantener invariable la base moral, esa moral del escritor a que aludimos más arriba. La que sigue sosteniendo su responsabilidad, más compleja ahora. Más difícil también, porque ya no debe responderse sólo a sí mismo, aunque tenga siempre que cumplir primordialmente con esa respuesta. El olvido de esto último le acarreará la disminución de su aptitud intelectual; el envilecimiento de su condición después si no lo remedia a tiempo.

Disminución semejante sería la que, por ejemplo, nos empujara a aventar este redescubrimiento molesto; a sonrojarnos de una meditación que, por más sombría que parezca, constituye el único medio por el que se corrige el falso embellecimiento y el escritor se responde a sí mismo y testimonia a los hombres sin sentirse culposamente ni equilibrista ni empleado.

Año I Nº 2

página 32

“ ¿El arte debe estar al servicio del problema social?”

Era la pregunta que, allá por el '33, hacía *Contra* a varios escritores. (La dirigía Raúl González Tuñón con un ardor que anticipaba los lemas unidos al nombre de la revista —"Contra todas las escuelas, todas las tendencias, todas las opiniones"; y en la contratapa, este soberano cabezal "Recontra"— y que ejemplificó el mismo Raúl con un poema —también titulado "Contra"— que provocó una condena judicial.) Las respuestas son valiosas para nuestra historia cultural. Ubican momentos, actitudes, escritores. El lector tal vez se sorprenda de encontrarse con una Nydia Lamarque que le era desconocida, y ahora tan distante; acaso bostece al hallar un Borges tan igual, en estas cosas, en su ingeniosa y brillante nadería, tan clara ahora su política y su clase.

Lo importante es que esta contribución al conocimiento de nuestros escritores mueva su propia reflexión.

NYDIA LAMARQUE

No se trata de si el arte *debe o no* estar al servicio del problema social. El arte está, fuera de toda duda, al servicio del hecho social (dejemos la palabra problema), siempre que la frase estar al servicio se entienda como sinónima de que el arte refleja la realidad social. Porque el arte, en sus manifestaciones, no es un rayo de inspiración que cae desde lo alto sobre algunas cabezas elegidas, sino el producto y la síntesis de factores sociales, de hechos sociales. Y mientras con mayor claridad interprete y refleje estos fenómenos, más alta será la jerarquía de la obra artística. Por la boca del Dante habla todo el mundo feudal, de ahí su prodigiosa grandeza.

El esteticismo puro, "el arte por el arte" y demás teorías análogas, son solamente expresiones de la decadencia mental de la burguesía

llegada a una etapa de impotencia creadora. Es por ello que la mayor parte de las obras que responden a esas etiquetas, se reducen a simples cuadros de la bancarrota moral de la clase dominante. El arte burgués, haciendo piruetas en la cuerda floja del ingenio, cumple una obra de descomposición y corrupción inevitable dadas las condiciones económico-sociales de los artistas en la sociedad capitalista; y ayuda en esa forma a la burguesía a sostener su dominación de clase. Pero el capitalismo agonizante carece ya de fuerza artística. El arte burgués no es más que una sombra, que recuerda su esplendor de ayer.

El arte proletario nace ya mundialmente con las primeras canciones revolucionarias, y pronuncia en la URSS con voz clara y triunfante las palabras de su primavera.

JORGE LUIS BORGES

Es una insípida y notoria verdad que el arte no debe estar al servicio de la política. Hablar de arte social es como hablar de geometría vegetariana o de artillería liberal o de repostería endecasílaba.

Tampoco el Arte por el Arte es la solución. Para eludir las fauces de ese aforismo, conviene distinguir los fines del arte de las excitaciones que lo producen. Hay excitaciones formales, *id est* artísticas. Es muy sabido que la palabra azul en punta de verso produce al rato la palabra abedul y que ésta engendra la palabra Estambul que luego exige las reverberaciones de tul. Hay otros menos evidentes estímulos. Parece fabuloso, pero la política es uno de ellos.

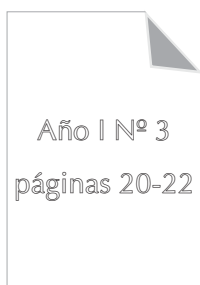
Hay constructores de odas que beben su mejor inspiración en el Impuesto Único, y acreditados sonetistas que no se segregan ni un primer hemistiquio sin el Voto Secreto y Obligatorio. Todos ya saben que éste es un misterioso universo, pero muy pocos de esos todos lo sienten.

LUIS WAISMANN

Imposible contestar brevemente a una pregunta mal planteada. Contradice al espíritu científico el plantear la cuestión desde el punto de vista moral del deber. Además, ¿se trata del arte en general, de todas las artes, inclusive el cine, la radio? En este caso, hace tiempo que el arte —desde el punto de vista social, el arte predominante, que resume el espíritu de la época, que es el espíritu de la clase dominante— ha

dejado de ser un instrumento puesto al “servicio del problema social” (en el sentido en que lo entendía el pensador burgués J. M. Guyau), para transformarse en una formidable arma política. Es porque la cuestión no se plantea hoy ya desde el punto de vista de la reforma social, sino del de las soluciones perentorias, radicales, revolucionarias. Hoy no se trata ya solamente de hacer una simple incursión objetiva en la miseria de las clases oprimidas (esto sólo es sentimental, anarquista, pequeñoburgués), sino sobre todo de señalar el remedio científico y práctico. Me refiero en particular al arte al servicio del proletariado. En la sociedad dividida en clases antagónicas, no puede haber un arte “por encima de eso”, un “arte abstracto, ya que todas las clases, por el hecho de vivir distintamente, piensan y sienten de un modo diferente. El “arte por el arte” no pasa de ser una fórmula de cretinos, pues hasta el fascismo reaccionario nos ha demostrado que el arte no puede escapar a la ley de la lucha política de clases.

(“Publicado en *Contra*, Revista de los franco-tiradores“, *Buenos Aires*, Año I, Nº 8, Julio de 1933.)



Carlos Gorriarena

Tres pintores, tres tendencias Premio Internacional Di Tella 64

Un crucifijo, una escultura; la Madonna de Cimabue no era, en principio, un cuadro; ni aun la Palas Atenea era, en principio, una estatua.

ANDRÉ MALRAUX

ALGUNOS DE LOS INVITADOS al reciente Salón Internacional Di Tella mostraron en sus obras rastros de tendencias que evolucionaron en el primer cuarto de este siglo: el Dada, el Superrealismo y el Neoplasticismo; otros, la influencia de una corriente posterior: la Action painting; y un argentino, Noé, la del Expresionismo. Pero, muchos de ellos pueden ser enrolados, en alguna medida, en lo que se ha dado en llamar el "Pop Art". Los "Neo-dadas" norteamericanos y los "Nuevos realistas" franceses así lo confirman.

Uno de los jurados, el crítico Pierre Restany, en su colaboración al catálogo de la exposición pareciera querer rescatar un concepto de Giordano Bruno¹ cuando señala que los adelantos en fotografía electrónica han demostrado —por comparación de placa y pintura— que toda una generación de pintores abstractos —de Wols a Pollok— "son los verdaderos naturalistas del mañana", y que su "informal" ha tomado forma a nuestros ojos. Restany llega a la conclusión de que la ciencia ha hecho caducar *la falsa querrela de lo abstracto y lo figurativo* y afirma que luego de la experiencia lírica —de Wols a Pollok— que correspondió a una concepción relativa y subjetiva de la naturaleza, los pintores, ya sin prejuicios, se enfrentan con la tarea de "descubrir" en su faz sociológica la naturaleza del siglo XX. Y que la necesaria subjetivación "se realizará por la «apropiación» pura y simple, la selección, la acumulación o la ruptura de los objetos que la componen, sobre lo que se funda su realidad, de la lata de conservas a la carrocería de autos o al afiche lacerado". Este gesto apropiado estaría conec-

tado al “actuar”, que —“hecho capital de la segunda mitad del siglo xx”— se ha impuesto al “hacer”. Dicho de otra manera, *una acción moral-sociológica en el caso de los “Pops” y de los “Nuevos realistas” rescataría la idea de que el arte es un método de expresión o, mejor, de que el pintor es más un poeta que “actúa” que un “hacedor” de objetos bellos.*

En otras épocas la antinomia no existía. La “síntesis se hacía por sí misma, en el seno del comportamiento creador”. “El Renacimiento ha sancionado esta separación” y hubieron de pasar muchos siglos hasta que los impresionistas desecharan nuevamente el “hacer” a impulsos de una “naturaleza subjetiva” y un “comportamiento”. Los “Neo-dadas” norteamericanos, los “Nuevos realistas” y los “Pop arts” serían un punto extremo de esta ondulante acción moral y ahora correspondería una síntesis de estilo que resolvería la acción en términos comunicables.²

Y bien, en la intervención de crítico francés hay conceptos destacables que alientan la polémica —imposible de desarrollar en este trabajo— pero en la que debemos atender sus interesantes opiniones sobre el “actuar” pues ellas están condicionando la valorización de las obras de algunos de los expositores. Este “actuar” hace que recurramos al pensamiento de un creador que hizo justamente de la acción uno de los elementos fundamentales de su vida y de su arte: Tristán Tzara. Él ha dicho: “No se trata ya del rechazo frente a un mundo anacrónico. Dada emprendía la ofensiva y atacaba el sistema del mundo en su integridad, en sus bases [...] Dos tradiciones, una revolucionaria ideológicamente, la otra revolucionaria poéticamente, han obrado en forma simultánea sobre los dadaístas y los surrealistas [...] nuestro horror por la burguesía y las formas con que ésta revestía su seguridad ideológica en un mundo que quería fijo, inmutable, definitivo [...] Honor, Patria, Familia, Arte, Religión, Libertad, Fraternidad, etcétera, de tantas nociones que responden a necesidades humanas, no subsistían más que esqueléticas convenciones, porque estaban vacías de su contenido social. [...] los surrealistas pudieron, a partir de 1929, comprometerse mucho más que los dadaístas en la práctica revolucionaria y reconocer en el movimiento obrero, y sobre todo en aquel para el cual el marxismo-leninismo era la línea de conducta, la resultante histórica hacia la cual tendía el mundo”.³

De las demás citas de Tzara no se debe inferir como conclusión que la futura-hipotética postura política de los “Pops” o de los “Nuevos

realistas” depende de la valorización de lo que hoy están realizando, y sí que los dadaos poseían profundas convicciones. *Un sentido de la autenticidad que se expresaba por una actividad total ante la vida.* Un sentido que fue registrado en su quehacer artístico o como quiera llamárselo. No de otra manera hubiera sido posible esta tendencia donde el sarcasmo contra todo originó una seria experiencia que fracturaba el desarrollo cultural.⁴ Si no se llegó a concretar el objetivo artístico se marcó la cultura del siglo y muchos grandes pintores forjaron su poética —en parte, por lo menos— por la experiencia dadaísta.⁵

De “su actividad que lo negaba todo y lo mezclaba todo, de su afán por lo imprevisto y la heterogeneidad, por la especulación y el azar y de *su insistencia en la valorización del objeto*”, en el sentido de que las cosas, aun las más vulgares, expresan la experiencia social e individual y en la creencia de que podían ser movilizadas expresivamente para zaherir a un mundo deplorablemente organizado y en la dualidad y ambivalencia de sus métodos está en germen el superrealismo, el movimiento que logró, al desarrollar los aportes del Dada, concretar un hecho artístico de real importancia. *Para los dadaos lo esencial era actuar socialmente y, empleando una expresión de Restany, sólo con la llegada del superrealismo este “actuar” tuvo su “hacer”.*

Grabados, tipografías, postales verdes o rosas, trajes de comunión, medias negras, derechos... constituyeron el material utilizado por el método creativo del recorte o la yuxtaposición. Pero dejemos con cierta admiración el recuerdo de aquellos que alguna vez incluyeron hasta lo escatológico en su catecismo anti-artístico, para tratar de descifrar cuál es el carácter que reviste el buscar en la “faz sociológica del siglo” de los “Pops”, de los “Neo-dadaos” y de los “Nuevos realistas”.

Si, al decir de Restany, la ciencia absolvió a toda una generación de abstractos definiéndolos como “naturalistas adelantados”, en el caso de *Arman* (“Nuevo realista” francés, 36 años) todo lo utilizado para sus trabajos —ruedas, canillas, cajas de cigarrillos...— orquesta un panorama formal con instancias que recuerdan el antiguo juego de buscar la cabeza del lobo en la densa espesura. Pero este “inventario” de la realidad y su inmediato “descubrimiento” está exento de segundas intenciones perceptibles. El mérito (¿) de Arman consiste quizás en la sorpresa que el espectador recibe cuando descubre en una “Galaxia” —Mark Tobey y Dubuffet la prologan— simples ruedas, engranajes de relojería. Y si el espectador común queda defraudado pues para su

albedrío resulta inexplicable presentar y no imitar, nos importa decir que estas labores, a distancia apropiada, pueden ser aceptadas como ejercicios de buen gusto (un valor secundario de toda buena pintura) y que de cerca impresionan como un ingenioso juego. Este “actuar” de Arman está teñido por una sutil prescindencia. Sus objetos —que la mera “apropiación” debiera subjetivar— desaparecen; son tragados, incluso como están, en un movimiento general que bordea la diagramación publicitaria o la decoración. Este carácter se hace molesto cuando recordamos que, según Restiny, nos hallamos ante uno de los “descubridores” de la naturaleza del siglo XX en su faz sociológica.

El utilizar objetos indica por lo general una línea hacia lo antiartístico y a la generalización expresiva. Las cosas están “marcadas”. Exponen un valor moral, social, político, individual, insertado en la temática del mundo. Los dados se expresaron por simple oposición o intercalación de ellos, y de la intención dependieron las imágenes explosivas que superaban a las cosas pero que las contenían. En Arman una concepción armoniosa hace que nos preguntemos de qué consta su indagación sociológica. *Sólo están en claro sus prejuicios estetizantes.* Arman no establece valores de importancia moral o social y sí nos recuerda la “actitud” de algún retórico profesor jubilado que inventaría en sus largas horas libres por el simple placer de inventariar. De cualquier modo sólo se hace inventario de lo inventariable y el mundo está compuesto, para un artista también, de acciones, recuerdos, gestos, ternuras, y muchas otras cosas más.

Para este supuesto —como irreconocible— “actuar límite” de Arman y sus coetáneos, y para la conclusión de sus obras en un estilo futuro (que sobrevendría cuando este “actuar” tenga su “hacer”), preveemos un arte estetizante y desvitalizado.

Robert Rauschenberg (Neo-dada norteamericano, Primer premio de pintura en la última Bienal de Venecia y uno de los pintores de transición entre la “Acción painting” y el “Pop-art”) es un pintor “volitivo”. Se ha impuesto la tarea de satirizar a toda costa los “valores estéticos” y, por lo visto, esta actitud voluntaria constituye una autoagresión pues Rauschenberg es un fino artista, capaz de diseñar una superficie y cubrirla con ágiles pinceladas no desprovistas de elegancia, buen gusto y un cierto humor no del todo desdeñable.

Rauschenberg se nos antoja, salvando las distancias, una especie de Dufy menos alegre. Y —¿es posible?— más superficial. Su neo-dadaísmo tiene un carácter especialísimo: se lo siente más conectado al *Gebrauchsgraphik*⁶ que a sus antepasados dados. Y pensamos que esto no es casual. La publicidad constituye a lo sumo, desde el ángulo artístico, una actividad proclive a la asimilación y a la utilización de los aportes plásticos. Su función es la de vender y la forma de hacerlo varía en igual medida en que las especialidades artísticas van modificando los gustos. La buena publicidad, por lo general, está regida por una actitud “inteligente” que desecha los contenidos que ensucian el “mensaje” y que adhiere a las innovaciones de forma, aligerándolas aún más por la estilización. Nunca registra contenidos individuales o sociales; a lo sumo significa creencias, costumbres, modas, giros... de determinados lugares en determinados momentos del proceso social. *Justamente porque el producto que se publicita es el único “contenido”, el factor desencadenante de la Superficie no puede ser otro que una actividad “inteligente” que distribuye formas, valores, tintas. Es lo que se ha dado en llamar la diagramación, un “actuar” exterior al sentimiento profundo y que puede ser ubicado en la esfera del gusto.* Un creador jamás diagrama: compone; lo que moviliza son los contenidos, factor clave del “actuar” que el artista no puede doblegar ni distorsionar sin peligro de dejar de ser él mismo. Ya dijo Cézanne: “El artista es una placa sensible, pero una «placa» a la que se ha comunicado sensibilidad después de muchos baños: estudios, meditaciones, sufrimientos y alegrías que le deparó la vida. Pero cuando él (el artista como conciencia subjetiva) se entromete, cuando se inmiscuye voluntariamente (¡pobrecito!) en el proceso de traducción, lo único que aporta es su insignificancia”.

Se dice que hasta los tigres pueden ser domesticados. Aceptémoslo. Rauschenberg es un dadaísta domesticado. Sus cuadros pueden, incluso, ser colgados en un comedor, hecho que hubiera provocado el suicidio de cualquiera de sus antepasados europeos.

Existen seres capaces de meterse elegantemente una víbora en el bolsillo, y Rauschenberg las parodia, amabilizándolo todo. Y no porque los elementos utilizados —los clásicos del Dada más algunos aportes publicitarios— no sobresalten al espectador, sino porque ellos, repitiéndose el caso de Arman en otra tesitura, son atrapados por un hacer, donde la técnica brilla por su “conocimiento cultural” y por su ingenio.

Rauschenberg hace el Dada, la que significa que más que en presencia de un "neo" estamos ante la utilización de un repertorio conocido, sin muchos propósitos de revitalización.

Rauschenberg capitaliza datos que enumeran, desde los viajes espaciales hasta la clásica tipografía. Algún político asesinado también se hace presente; quizás una intención irónica, pero nada más. La polémica, el desafío y el rechazo son extraños a Rauschenberg.

Chryssa ("Pop-art", griega, 31 años, residente en Nueva York) incita a meditar.

El periódico y la imprenta ("un contexto cotidiano empañado, borrado por el uso y el hábito") perfeccionados, agrandados, aderezados por el cine y el aluminio, se nos presentan como un reportaje. Una de las obras expuestas tiene un agregado de neón, deduciéndose que la artista ha conjugado el tipo agigantado de imprenta (juego de tipografías invertidas de distintas formas) con la luz; dibuja brillantemente signos tipográficos que recuerdan un gran cartel publicitario, para darnos una imagen de un lugar, de una ciudad, de un país.

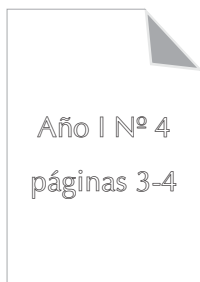
Chryssa también admite influencias del arte constructivista y, ¡oh imaginación!, nos recuerda un concepto caro a los surrealistas según el cual *la aproximación de dos o más elementos aparentemente heterogéneos y en un plano que tampoco les sea habitual, provoca la máxima ignición poética*. Pero dejemos estas cosas. Sería una actitud deshonesto adjudicar a la griega extrañas intenciones. Sencillamente, Chryssa nada oculta en su manita cerrada. Si el agudo espectador se percata de que enfrenta un muestrario de tipografía o un cartel luminoso, ella estará contenta. Y si el espectador, esforzándose, logra percibir una imagen que supera los dos elementos en juego, hemos de pensar que Chryssa será inmensamente feliz.

De lo que se trata, al parecer, es de una nueva forma de descubrir a los seres comunes las cosas que los rodean permanentemente y hacerlos interesar por ellas, y de que las descubran de una manera distinta. Reconocer y hacer reconocer serían los móviles del artista "Pop". Acaso se pretenda un enfoque trascendente. Una "nueva mirada" que permitiría un reconocimiento imparcial, más allá de los usos y de las conveniencias. *Este "actuar" del Pop, esta actitud moral, enfrentaría una locomotora con una Virgen de Rafael a condición de que antes "aprendamos" a mirar la locomotora.*

Esto es también formalismo. Sin embargo, se dice de toda esta generación de pintores “interesada por el reportaje urbano, las viajes espaciales, el jazz, la publicidad, las tiras cómicas y las impresiones gráficas”, que suele utilizar estos elementos “de un modo irónico, desafiante, desesperado o polémico”.

Puede ser. Aún no hemos tenido ejemplos a la vista.

1. “Es inconcebible que nuestra imaginación y nuestro pensamiento superen la naturaleza y que ninguna realidad corresponde a esa posibilidad de espectáculo nuevo”.
2. “¿Qué le ocurrirá mañana a esta posición-límite? Terminará sin duda por hacer componendas con el arte del sentimiento [...] de manera de resolver su acción en términos comunicables, de encontrar el compromiso de un estilo.” Pierre Restany, Catálogo de la Exposición Di Tella, 1964.
3. Tristán Tzara, “El surrealismo de hoy”, Ed. Alpe, Buenos Aires, 1955.
4. Estas experiencias son paralelas a las de otros movimientos, pero siempre tienen un sentido destacable.
5. Max Ernest, Hans Harp, Picabia, Marcel Duchamp, Paul Klee, André Masson, Joan Miró y Picasso, entre otros.
6. *Gebrauchsgraphik International Advertising Art*, conocida revista de publicidad editada en Alemania Occidental y distribuida en casi todo el mundo.



Por qué nuestro homenaje

A LOS SESENTA AÑOS DE SU VIDA —que cumple cabalmente el 29 de marzo— Raúl González Tuñón tiene, entre otras cosas, tres libros inéditos: *Poemas para el atril de una pianola*, *Nuevos caprichos de Juancito Caminador y otros testimonios* y su esperado libro de ensayos *La literatura resplandeciente*. Y a los sesenta años también, su nombre es consigna de las nuevas promociones contra el conformismo de los simuladores de talento, que solapadamente pretenden sancionar esta oleada revalorativa de su vida y de su nombre. Él, como a tantos “hechos favorables”, lo previó cuando escribió la lúcida sentencia: “Todo poeta es un inconformista”, y recordó las sabias palabras con que el viejo Marx defendió al irreverente Heine de los acólitos del obediente y mal poeta Feiligrath.

Nos hacemos presente ahora en este su nuevo aniversario (perdón por la solemnidad del término, Raúl) iluminando aspectos casi desconocidos de su largo trabajo creador: dos ensayos de su desaparecido libro *8 documentos* (1936) —que nos hacen recordar con dulce ironía el reciente “congreso” de escritores de la SADE— y su sentenciado poema *Las brigadas de choque*, nunca más oportuno que en estas vísperas electorales tan argentinas.

Con libros inéditos bajo el brazo como un muchacho, pobre como sus viejos amigos Baudelaire y Rimbaud, ingenuo descubridor de seres y de cosas como a los veinte años, los pintores y poetas que tienen la mitad de su edad lo tutean familiar y respetuosamente en la rueda de la guerrilla artística y social; muchos de su generación en cambio, “artífices” de la política de la cultura, andan por ahí quejosos de que “los jóvenes nos enfrentan”. Se entiende, claro, que el justo pago agravie al fatuo.

Como dirá Ravoni más adelante, Tuñón es de la generación de los más jóvenes: a la que pertenecen Giambiagi con sus setenta y siete

años y su cordial regaño “porque los jóvenes debemos ser más comba-
tivos”; el tenaz Pisarello en permanente asombro; el etéreo Juan L.
Ortiz, que junto a escritores treintañeros salvó la dignidad del oficio en
Paraná con su actitud insobornable ante el halago de la derecha corrom-
pida; el muy entrerriano Amaro Villanueva recuperando sombras del
pasado argentino; el siempre renacido maestro Spilimbergo, puro como
los ojos de sus mujeres, aconsejando a los jóvenes no entregarse. Estos
hombres maduros probaron con la fresca amistad de sus palabras y de
sus actos la falacia de los administradores de la cultura (así los fustigó
Togliatti) que nos acusan de *ultraizquierdistas* y *generacionales*. Esos
viejos están con lo nuevo así como con ellos estamos los que venimos
detrás, ofreciéndoles nuestro auténtico y jamás retaceado respeto. Ni
planteos generacionales, ni grupos ni fracciones. Eso queda atormentan-
do la mente enferma de algún demorado macarthista con signo contrario
que hoy volvería a fusilar a Babel. La dignidad del oficio del escritor y
del artista se impone uniéndonos a pesar de la disparidad que marcan
los años, de la muy individual personalidad creadora de cada uno y de
las calidades logradas.

Por supuesto que *además* somos revolucionarios, pero sin decla-
maciones ni retórica. Justamente por serlo Tuñón es pobre y quisie-
ron arrinconar su nombre. Por serlo jamás las editoriales burguesas
que publicaron a Neruda o Alberti, por ejemplo, se animaron con sus
libros aun los de veta lírica. Por serlo *Demanda contra el olvido*
durmió durante años el polvo del archivo porque “tenía muchos
muertos”, como si a los que eligen el camino revolucionario les
asustara esa posibilidad final en que suele culminar la lucha. Por
serlo lo editamos nosotros y por serlo levantamos, muy firmes, su
alta condición de Poeta al servicio de la Revolución.

No es por frívolo capricho que elegimos su nombre como desti-
nario de nuestra dirección de honor ni el que por uno de sus libros
nos nombre para siempre en esta empresa cultural. Si él lo aceptó a
pesar de su modestia es porque sabe que la cultura —como el pro-
ceso de la liberación— es un hilo ininterrumpido que cada genera-
ción va prologando con fervor militante imprimiéndole en cada eta-
pa su inevitable matiz generacional.

Hoy, muchos oscuros resentidos, enemigos de la poesía y de
los poetas —porque lo son de la vida— hablan de un Tuñón
“anárquico e indisciplinado”, pretendiendo olvidar que como un

soldado este poeta trotamundos vivió en las trincheras de la guerra civil española y que en la Gran Patria de la Unión Soviética disparó cada día poemas como obuses contra el fascismo (de ahí nacieron *Hilos de pólvora*); olvidan que es nuestro cantor de la Revolución de Octubre y del Octavo Ejército Chino y que escribió uno de los mejores poemas a Lenin en lengua española.

A los sesenta años de su vida, en cambio muchos otros no olvidan. No Fidel, por ejemplo, cuando lo invita a Cuba; no Diego el guerrillero cuando en su mochila llevó un ejemplar de *La rosa blindada* (es un hecho histórico); no nosotros que lo defendemos de los perros amarillos, de los jesuitas, de los dentistas y del policía. No nosotros que lo peleamos a la ingratitud. Por un sino casi histórico Tuñón pertenece a la generación de otros dos grandes poetas con los que el sectarismo se cebó con contumacia hasta la muerte: Maiacovski y Attila József. Vladimiro, el de la blusa amarilla, se pegó un tiro; Attila se tiró bajo un tren.

Como ellos, pero con más suerte porque la marea de la historia ya nos es favorable, Tuñón será dentro de poco reconocido poeta nacional. Pero vivo, sobreviviente de un tiempo que aquí también hemos de superar.

Año I Nº 4

página 9

Raúl González Tuñón

Las brigadas de choque

A CAUSA DE ESTE POEMA APARECIDO EN 1933 en mi revista *Contra*, pasé algunos días preso en el subsuelo de Tribunales, procesado por incitar a la rebelión. Raro privilegio: ¡en gran parte fue leído en la Cámara de Diputados por el conservador Videla Dorna! En 1935, estando yo en España, supe que me habían condenado a dos años de prisión. Por esos días el diputado Luis Ramiconi interpeló al ministro Melo, creador de la Sección Especial, quien tuvo que aguantar la insólita lectura. Ramiconi y Julio Noble rebatieron a mi atacante, quien trataba de justificar la condena.

Al fin la sentencia fue revocada pero el poema no pudo integrar mi libro *Todos bailan*, mientras se sustanciaba la causa. La revista dejó de salir porque su administrador, Bernardo Graiver, que la financiaba, se cansó muchísimo. A mí no me *plancharon*; seguí escribiendo aquello que mi conciencia me dictaba. Vinieron otros versos, otros viajes, otras emociones y el largo poema se traspapeló; lo olvidé. A pedido de jóvenes poetas amigos exhúmase ahora. Creo oportuno recordar que la noticia de mi detención fue consignada así en *La Prensa*: “Detuvieron al sujeto Raúl González Tuñón”. Pintoresca venganza: en Las Brigadas de Choque aludía al coloso calificándolo de “el elefante enfermo de la Avenida de Mayo”. Por cierto que el general Perón me copió sin saberlo mucho más tarde al llamar paquidermo al diario de la farola.

El violento poema fue escrito en uno de los peores momentos de la historia argentina y los clerical-fascistas que dominaban entonces aparecen hoy como precursores del peor macarthysmo. Cuando Leopoldo Lugones, ciudadano que en sus primeros libros no sólo imitaba a Samain —los sonetos amorosos— sino principalmente a Hugo y a Laforgue, habiendo tomado de Darío, el verdadero innovador de la poesía castellana, la instrumentación lírica, aún proclamaba la “hora de la espada”. Cuando Lugones, poeta, defendía con más ardor que nunca el imperio de la rima estricta, absoluta.

Fue escrito cuando Pablo Neruda —hoy sin control en su retórica “nerudiana”—, apenas había dejado atrás el período de los versos amorosos. Cuando a César Vallejo, que en cierta medida había dado la espalda a su pueblo, en el afán ilusorio de conquistar París, condenado a la infertilidad y el desasosiego por la tremenda lucha por sobrevivir, amargado y desorientado, comenzaba a torturarlo la duda, la falta de fe en la lucha. En 1937, Neruda y yo lo incitamos a visitar la España en armas y aquí se abrió otra perspectiva a su poesía y a su vida, pero por desgracia tantos inviernos caídos sobre su cuerpo débil lo abatieron en seguida.¹

Considerando a la distancia los agresivos versos, su iracundia, no gratuita, como la de algunos jóvenes en la actualidad, que no precisan el destinatario de su inconformismo, y algo de profético, los convierten en un documento más o menos curioso. Son visibles sus defectos formales y de fondo, exageraciones, injusticias. Debe disculparse lo que tiene de sarampión revolucionario, de extremismo, esa enfermedad infantil del comunismo señalada por Lenin. (Como se sabe, Stalin la actualizó en el terreno de la literatura al disolverse los sectarios de la Prolectkult y esto es histórico: recuérdense los fundados testimonios de Jean Richard Bloch, cuando presenta al conductor —todo lo contradictorio que se quiera— alentando a Pasternak, a Ehrenburg, a Leónidas Leonov; él, que oponiéndose con anterioridad a los sectarios citados y a Trotski, negador sistemático de Maiacovski, llamó a éste el “primero y más talentoso poeta de la era soviética”, testimonios que parece ignorar el joven Evtuchenko, quien, a través de lo que se conoce suyo, imita no muy felizmente al autor de “150 millones”).

Aparte los defectos antes anotados creo que en “Las brigadas de choque” continúa vigente el aire civil del versolibrismo ejercitado en la etapa “martinfierrista”; la virtual exaltación del ¡Métete! contra el poco criollo ¡No te metás!; el sentido épico que entonces como ahora alternaba con la efusión lírica; el espíritu insobornable de rebelión que anima siempre en mí contra todo aquello que afea la vida del hombre.

1. Aquí, algunos jóvenes que empiezan por desconocer en general la literatura de su propio país, y otros que no son jóvenes, recién descubren a Vallejo y como en los casos de Pavese, Dylan Thomas, Henry Miller y asimismo de nuestro Roberto Arlt, desde el desconocimiento o la subestimación más odiosa llegan a la más exagerada sobreestimación, sin intentar la mínima ubicación crítica.

Hasta un escritor y dirigente como Héctor P. Agosti en declaraciones aparecidas en la revista *Barrilete* asegura que el poeta peruano representa un tono nuevo, y esto no es exacto, según creemos. Nadie niega, Vallejo fue un gran poeta, pero, aparte de

3

Mi voz para cantar y para gritar mi voz,
mi voz para degollarse en las veletas enloquecidas.
Mi voz para aullar, mi voz para subir —única, digna
enredadera—
y asustar a los burgueses desprevenidos por la boca de
los albañales.

Mi voz para decir al antipoema
en la esquina de las fábricas,
a la salida de las costureras,
en las puertas falsas de los teatros,
en los fondos de los talleres,
en las poternas de la civilización burguesa,
el gran castillo vacilante.
Los Movierones ahogan también rugidos, ladridos
—ocultan las manifestaciones apaleadas
—los nazis violando a las hijas de los judíos
—los policemen atajando la marcha de los tejedores
—la Generalidad cargando sobre los sindicalistas
—la gendarmería rodeando de cinturones de fuego a los
socios del John Reed Club
y los gases lacrimógenos de la policía de Buenos Aires
disolviendo mitines en los portones
de los frigoríficos extranjeros.
¿Y Nicolás Repetto? —Bueno, gracias.
¿Y José Nicolás Matienzo? —Cuidando la Constitución,
como si la Constitución fuera una hembra.
Sí, la Constitución se halla en estado de descomposición
y nosotros, únicamente nosotros, los comunistas,
legítimamente nos reímos de esa Constitución burguesa
y de la democracia burguesa
pero no de la democracia que proclamamos,
porque nosotros queremos la dictadura
pero la dictadura que asegure la verdadera libertad de mañana.

4

Nosotros contra la democracia burguesa
Contra
Contra la demagogia burguesa
contra la pedagogía burguesa
contra la academia burguesa
contra
contra
contra el fascismo, superexpresión
del capitalismo desesperado.
Contra la masturbación poética,
contra los famosos salvadores de América
—Palacios, Vasconcellos, Haya de la Torre—
contra
contra
contra las ligas patrióticas y las inútiles
sociedades de autores, escritores, envenenadores.
Contra los que pintan cuadros para los burgueses.
Contra los que escriben libros para los burgueses.
Contra
Contra
Contra las putas espías de Orden Político.

5

Contra los social fascistas tipo Federico Pinedo.
Contra el radicalismo embaucador de masas
—fuente de fascismo—,
dopado por el incienso de vagas palabras.
¡Ellos! Los metralleros de Santa Cruz.
Contra
Contra
Nosotros contra la moral tipo *La Prensa*
—el elefante enfermo de la Avenida de Mayo—
y el largo bostezo de sus editoriales.
Contra las sedicentes obras de tesis.
Contra la teosofía, onanismo del espíritu.
Contra el anarquismo sensiblero y claudicador.

Contra el clericalismo.
Contra
contra
contra el criollismo a ultranza y sin matices,
contra el folklore pueril y falso,
contra el francesismo servil,
contra las visitas tipo Keyserling, Morand, Ortega.
Contra
contra los becados
contra los niños prodigios del confusionismo canalla
de South America.

6

¡Contemos a los niños la historia de Lenín!
Contra la vedette,
contra los mesías y los supuestos héroes
y toda la roña burguesa
—agiotistas
—rentistas
—especuladores
—caudillos
—plumíferos
—gendarmes
—jueces
—abogados
—intelectuales
La muerte del obrero Hevia pasó inadvertida para vosotros
Ni siquiera entregasteis el cadáver mutilado a la familia.
Un centenar de policías siguió al coche que llevaba la caja de pino.
¡Os ofrecemos nuestros cadáveres!
Sobre nuestros cadáveres los camaradas de mañana
construirán la nueva Argentina en el alba motinera
de obreros, soldados, marineros, campesinos, poetas y artistas.
¡Os regalamos todo!
¡No leáis nuestros libros!
¡Al carajo con vuestra comprensión y vuestra generosidad!
Nosotros estamos de vuelta al pueblo,
ávidos de la dialéctica materialista.

En una sociedad sin clases será posible el sueño,
lo abstracto, la intimidad con lo inverosímil y lo inventado,
con dios y con los otros mundos...
Nosotros estamos de vuelta al pueblo
y oímos las detonaciones que mañana
estremecerán las paredes.
¡Guerra a la clase dominante!
Dictadura para asegurar la libertad,
el trabajo liberador,
la máquina redimida,
la comodidad,
la dignidad,
el club,
la libre unión de los enamorados
y el arte puro de una sociedad sin clases.

7

Otros amigos tomaron otros rumbos.
El tiempo espera.
Todo yo soy actitudes pero ningún orgullo me maltrata
y tengo algo de muchedumbre cuando canto
y cuando grito.
Voy a meterme en las grandes mareas de los cines
y las fábricas y los subterráneos.
Lamento no haber sido lo que se dice un “subversivo auténtico”
Lamento haber perdido tantos años en los periódicos
aunque les agradezco a los aviones, los barcos y
los trenes que me dieron.
Vuelvo a la vida que me reconoce,
el hambre y el sueño son mis viejos amigos.
A devorar los libros afiebrados
en las vigilias del invierno
y por las mañanas
a recorrer los parques y las plazas
y contar las chimeneas
y llenarme del vasto olor del pueblo,
del vasto rumor del pueblo.
Una columna de pueblo viene hacia mí:

llevan carteles alusivos y cantan *La Internacional*.
¡Arriba los pobres del mundo,
de pie los esclavos sin pan!
El viejo canto me reconoce
y yo me voy con mis hermanos.
Son las 3 de la tarde de un 1º de Mayo,
hoy cumple años nuestro viejo dolor.
No, hoy no es un día de fiesta,
pero hemos aprendido a cantar,
y después de los cantos vendrán las balas.

8

Esta es la canción del Plan de los Cinco Años.
Lenín lo dejó trazado junto a su gorra oscura
y su tabaquera.
El lienzo rojo de su memoria.
Desde octubre de 1928 comenzó a extenderse a las campañas
en la inmensa Rusia,
saliendo de las grandes ciudades en donde ya existía generosa
un nivel de dolor y de cultura.
Expropiando las posesiones de los ricos agricultores
y repartiendo entre todos la veterana tierra
y recogiendo los frutos para todos.
Era el primer gran paso hacia la conquista
del comunismo de Lenín.
Después nos ocuparemos de dios.
Ahora nos interesa combatir su política.
(Este no es un poema, es casi una experiencia.)
Las colonias agrícolas comunistas reemplazan a los grandes
y a los pequeños feudos burgueses.
Ya no hay que levantar catedrales, mucho fervor gastado.
Ahora hay que levantar usinas, mucho fervor por gastar.
¡Abajo la inteligencia burguesa!
Es tiempo de ocuparse del hombre.

Nicolás Lenín ha muerto y su herencia es el Volga.
Y el Kara
el Duina
el Onega

el Péchora
el Vístula
el Ural
el Don.
Una herencia de ríos.
Nicolás Lenín ha muerto y su herencia es el Cáucaso.
Y los Urales
las mesetas del Valdai
las colinas del Volga.
Nicolás Lenín ha muerto y su herencia es el cobre.
Y el hierro
la hulla
el petróleo
el oro.
Pero sobre todo su herencia es la tierra,
humana, tierna, fecunda.
Nuestro nacimiento, nuestra vida, nuestra sepultura,
nuestra resurrección.
He aquí la Canción del Plan de los Cinco Años.

9

Devoraba las noticias del día con el sandwich de milanesa:
Las consecuencias del temblor que duró treinta segundos
son funestas para una vasta región.
Durante la noche permaneció estacionario
el nivel de las aguas del Sena.
400 obreros sepultados en un túnel.
Las viudas lloran en la boca del día.
Casas, puentes vías férreas, desaparecieron a causa del terremoto.
Se asegura que Blucher es un militar organizador de gran estilo
Queremos la repartición de la tierra,
desconocemos la propiedad privada y la ley de herencia
y desde esta hora todo aquel que no trabaje no comerá.
Los agentes secretos de seis potencias burguesas
se han arrojado al río Moscowa.
Un día existieron Cartago y Babilonia
y un día fue poderoso el Egipto.
Los mercaderes venecianos llegaban hasta Persia

y los persas atravesaban los canales.
Los fenicios navegaban trocando estatuillas de barro
por montones de trigo.
¡Los desacreditados fenicios que llevaron a Grecia
la preocupación del arte!
Catón repitió veinte veces en Roma: ¡Destruid Cartago!
Tenemos que destruir. El grito se repite en la historia.
Pero los camaradas de Moscú han abierto otro camino
y la historia se desvía.
Les habían prohibido el aceite y la lámpara, la tinta y la palabra
y ellos vencieron.
Sólo es bello el horizonte cuando recorta miles de
camisas obreras.
Existen Buenos Aires y San Pablo y sus hombres
comienzan a ver.
Yo presiento la marcha sobre Europa de un Ejército Rojo.
Pausa sobre el teatro de marionetas de Ginebra, sobre Berlín
que engorda y envilece
Horcas afiladas están meditando
junto a un horizonte de humo y de sangre.
Cristo signa, en la estridencia de las usinas,
a la última cruz, final e inexorable.

10

No importa que yo ame los puertos y los circos
y la dorada y alevosa flor de la aventura
y el vino y las rosas y la guerra.
Como Ernesto Psichari yo amo la guerra,
pero la guerra que trae la Revolución.
¿Sabes ya que los cuervos vuelan sobre los valles
anunciando la peste?
Yo había visto algunos dibujados en los afiches de las ciudades.
Había un niño olfateando la sangre de la guerra,
de la guerra que trajo la Revolución.
—“Pour les français dans les territoires occupés”—
colocados especialmente por la Legación.
Los cuervos eran los alemanes.
¡Oh, amigos, y cómo es de tranquilo el vuelo de los cuervos!

¡Qué serenidad bajo la campana del cielo!
Mas cuando se acercan sus picos son horribles,
sus ojos asquerosos y sus garras tremendas.
Los socialdemócratas, los ultraclericales, los “nacionalistas”,
tienen también el vuelo de los cuervos.
Cerca de ellos hay que destrozarlos con un tiro de escopeta,
porque ellos anuncian y provocan la peste en la tierra.

11

Hablemos de esta ciudad sucia como su río.
Aquí todo está prohibido.
A la vuelta de la esquina nos deja solos
y en su cuadrilátero aburrido
prevalece la absurda confitura del Pasaje Barolo
y la mentalidad seminarista de José Luis Cantilo.
Buenos Aires no vale la pena de que le cante
ni siquiera con versos airados.
Siempre se quedará con los Zuviría,
los Capdevila y los Obligado.
Esta ciudad me ha llamado canallita y vicioso porque
quise darle color.
Porque anduve por ahí desparramando mi indudable fervor,
porque bajé la luna hasta sus calles para alumbrarlas mejor.
Porque a la compañía de las horteras
prefería la de vagos y atorrantes.
Porque a veces anduve con un traje roto
y estragué mi estómago en el sórdido Puchero Misterioso.
Esta ciudad de “Siempre alegría” en el lánguido carnaval.
Esta ciudad fustigada en sus flancos
por la Legión Cívica y el Klan Radical.
Esta ciudad de Yrigoyen y Uriburu,
que nunca ha dado un bandido perfecto ni un gran poeta.
Esta ciudad cuyos cines apestan
a escribanos públicos,
a mujeres sin capacidad de pecado.
Esta ciudad que todavía respeta
un título de abogado.
Ciudad de bebedores de agua.

De donde Barret emigró con asco,
en donde O'Neill tuvo hambre y sueño,
en donde Güiraldes fue escarnecido
y Calou murió malogrado,
Payró incomprendido,
Emilio Becher agotado
y Carriego empequeñecido
y en cuya Universidad,
esquina pedagógica de la vulgaridad,
se gesta una runfla de rastas y logreros
y patoteros grandilocuentes
que después van a llenar la Pampa
de alambradas y de alcahuetes.

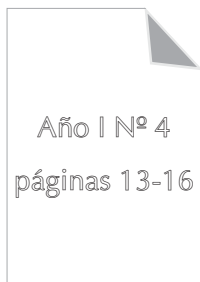
12

No tenemos nada, no hemos construido,
nada fue posible en ese campamento podrido.
Hemos quedado solos con un montón de versos,
angustiosos o perversos
porque la leche de Buenos Aires fue así de mala,
Sucia como su río,
agria como su alma.

El tango actual es una cobardía.
Sombrío, ronco, gangoso
—“oliendo a china en zapatilla y macho perezoso”—.
Es pesimista, compasivo y trágico.
Es un ángel oscuro que pudo haber volado.
Le falta a Buenos Aires la Tercera Fundación.
La que vendrá con la Revolución.

¡Preparémonos para tirar!
Contra los museos,
las universidades,
la prensa paquidermo,
la radiotelefonía, la academia,
el teatro y el deporte burgueses.
Preparémonos para tirar

y acertar esta vez.
Contra en la casa
contra en el mar
contra en la calle
contra en el bar
contra en la montaña.
Para abatir al imperialismo.
Por una conciencia revolucionaria.
Y aquí nosotros contra la histeria fascista,
contra el socialismo tibio,
contra la confusión Radical,
contra
contra
estar contra
sistemáticamente contra
contra
contra.
¡Yo arrojo este poema violento y quebrado
contra el rostro de la burguesía!



Raúl González Tuñón

El Congreso de los Pen Clubs y la función social del escritor

CONSERVO UN DOCUMENTO, PRECIOSO PARA MÍ. Se trata de una protesta que fue difundida por revistas y periódicos de España y América y que mi amigo y abogado defensor Rodolfo Aráoz Alfaro exhibió ante la Cámara Federal a raíz de mi proceso. No fue tarea fácil conseguir ese documento. Mi francés deplorable, la muerte de René Trevel, a quien iba, por decirlo así, consignado yo desde Madrid, a pesar de su invitación para asistir al Congreso de Escritores de París, me había sido ratificada por carta de René Malraux y Jean Richard Bloch, y también mi condición de escritor del lejano sur, absolutamente ignorado, conspiraron contra una gestión que luego tuvo un término feliz. Hice llegar al comité organizador de la Asociación Internacional de Intelectuales por la Defensa de la Cultura, una denuncia que fue tenida en cuenta; a un pedido de Luis Aragón sugerí los nombres de Aníbal Ponce y Pondal Ríos para que organizaran en Buenos Aires la Sección Argentina de esa Asociación (ya de hecho representada por la Aiapé) y viví la emoción inolvidable de oír a un Gide, a un Barbusse, a un Pasternak y estrecharles la mano. Fue gracias a mi amigo Michael Gold —el gran escritor, el gran muchacho norteamericano— que pude conseguir tantas firmas para el documento de que he hablado, ya que el verdadero obstáculo que se me presentó fue la actitud de la delegación inglesa que había protestado ante Malraux, molesta por la insistencia en hacer circular manifiestos de ese carácter. Cuando fui con César Vallejo a pedir a Aldous Huxley su firma, nos dijo:

—No puedo firmar porque en 1936 iré a Buenos Aires a dar conferencias invitado por doña Victoria Ocampo.

—Pero —respondió Vallejo— Victoria Ocampo ha adherido a este Congreso...

Huxley siguió hablando de otra cosa con un periodista...

Gold fue el primero en firmar. En seguida me presentó a Gide que

firmó sin decir palabra. El documento, que vale la pena reproducir una vez más, dice así:

“Escritores de muchos países y de diversas creencias e ideas políticas, nosotros protestamos en nombre de la dignidad del pensamiento y la libertad de expresión, contra la política de represión ejercida por ciertos gobiernos latinoamericanos que, como el de la Argentina, sostienen una policía especial dedicada a perseguir a los intelectuales y artistas y a fraguarles procesos desprovistos de toda base.. París, junio 25 de 1935. André Gide, Heinrich Mann, Tristán Tzara, Henri Barbusse, Michael Gold, Waldo Frank, André Malraux, Anna Seguers, Luis Aragón, Henri Hertz, Álvarez del Vayo, Jean Cassou, Sokolov, Jean Guehenno, Stoyanoff, Vallant Coutourier, S. Dudow, A. Gerges, César Vallejo, Herminia del Portal, León Moussinac, Rafael Dieste, Serrano Plaja, André Chamson, etc.”

DOS CONGRESOS

En Buenos Aires hubiéramos chocado con dificultades insalvables para conseguir un documento de esta naturaleza, entre los escritores del Pen Club, un documento cuyo valor actual no escapará a nadie. ¿Por qué? Por varias razones. El Congreso del Pen Club no se reunió exclusivamente para tratar el problema del fascismo y la dignidad del escritor; había mucha “mezcla” entre los delegados. Cierta traba impuesta por la semi oficialización del Congreso, etcétera. No pudimos ni llevar al local de la Aiapé a los escritores extranjeros antifascistas aunque todos ellos tuvieron muy en cuenta el manifiesto de Aiapé y alguno nos aconsejó en el sentido de dirigirnos al Comité Supremo de los Pen Clubs. Pero no debemos por eso los escritores antifascistas dejar de considerar al Congreso Internacional de los Pen Clubs como a un acontecimiento favorable.

Alguien dijo al finalizar una de las sesiones más movidas antes de la moción “mordaza” de Iburguren:

—A qué extremos habremos llegado en este país, bajo un gobierno ultra-reaccionario, para que ante el primer extranjero —con inmunidades, por venir de paso a ser famoso— que defienda la democracia y la libertad de expresión con palabras serenas nos rompamos las manos aplaudiendo.

Tenía razón. Recordamos precisamente el Congreso de Escritores de París por la Defensa de la Cultura. Donde desde un Gide a un

Heinrich Mann, desde un Malraux a un Forster, desde un Gold a un Anderson Nexo, desde un Ehreburg a un Waldo Frank, todos —la unanimidad de los delegados— atacaron al fascismo, defendieron al escritor y a la libertad de expresión y sin pelos en la lengua o en la punta de la pluma, atacaron a esta sociedad en descomposición. Recordamos al camarada que nos hizo un chiste refiriéndose a la delegación inglesa —Huxley y Forster— por “demasiado tibia”.

Sí, evidentemente, hemos aplaudido algunos lugares comunes y otras tibiezas y no hay comparación entre un congreso y otro. Pero pensando en las circunstancias actuales y en que el Congreso Internacional de los Pen Clubs se realiza en Buenos Aires, donde sufrimos dos dictaduras, la de la Sección Especial de la Policía y la de la Acción Católica —que obran de acuerdo—, ¿cómo no asignarle una importancia de acontecimiento favorable? ¿Cómo no emocionarnos ante Jules Romains que delante del presidente Justo, notorio enemigo de la libertad de pensamiento, defendió la libertad de pensamiento sin que lo llevaran preso? ¿Cómo no sonreír con cierto alevoso júbilo al ver a Carlos Ibarguren, abogado del Banco de la Nación, historiador mediocre y falso, a Juan Pedro Echagüe, inexistencia; a Manuel Gálvez, campeón de la novela cursi; a Antonio Aita, entelequia, despavoridos ante la actitud de la delegación francesa que supo llevar el debate a un plano de dramática actualidad en cierto momento, o ante la actitud de Ludwig cuando denunció la quemazón de libros demostrando que un congreso de escritores no puede pasar por alto esos atropellos al espíritu, a la cultura, a la dignidad del escritor, por más que se exclame hipócritamente “no caigamos en la política”...?

EL ESCRITOR Y LA REALIDAD

Un acontecimiento enorme, la lucha heroica del pueblo español contra los “galápagos de pellejo duro que no se ruborizan”, viene sacudiendo al mundo. En Buenos Aires, los intelectuales antifascistas hemos tropezado con muchos obstáculos para expresar nuestro pensamiento. Se han prohibido mitines, se ha intentado incendiar la Aiapé, se nos ha calumniado soezmente desde los pasquines, se nos ha negado la publicación de manifiestos en la “prensa seria”. En ese clima pudimos asistir a la sesión inaugural del Congreso Internacional de los Pen Clubs —sorteando, naturalmente, las groserías policiales y los

esfuerzos de algunos miembros del Pen Club local para impedir nuestra entrada. Allí comprobamos que tampoco ellos, los intelectuales que se creían por encima de la pelea lograron evitar la pelea. El resultado era previsto: la palabra caótica de Carlos Ibarguren encendió la chispa. El suyo fue un discurso de corte escolar con afirmaciones ridículas como aquella que atribuye al siglo XIX no sabemos qué virtudes de equilibrio, un discurso tan infantil y mal informado como el artículo de un tal Navarro Monzo sobre la guerra y la paz o como un editorial de *La Prensa* sobre la URSS. Un discurso político de contenido típicamente fascista al que Romain respondió con otro, admirable, de franco contenido antifascista. El Congreso viró hacia los grandes problemas de la hora. Maniobras posteriores provocaron un desmayo que no nos hace olvidar el magnífico principio.

¿Podría esperarse otra cosa? ¿Más de cincuenta intelectuales iban a reunirse para cambiar frases amables e intrascendentes? No pudieron escapar a la realidad como era el deseo de un Marinetti o de un Ibarguren. ¿Es que puede ahora un intelectual escapar a la realidad sin avergonzarse o sin dejar de ser intelectual?

LO QUE NO SE DIJO

Se abusa de las palabras LIBERTAD, DEMOCRACIA Y ESPÍRITU. Se abusó de ellas en el recinto del Concejo Deliberante. Es cierto que el gran Jules Romains les dio un sentido vital, móvil, dinámico, de proceso. Y es cierto que exceptuando a Romains —y a veces a Pierard, Cremaeux y algún otro (sin negar piezas brillantes y anhelos sinceros) los demás delegados jugaron con sus palabras, ya reclamando sus ventajas para la “inteligencia” únicamente, ya diluyendo el gran problema, supeditándolo a sutilezas sospechosas y triviales peripecias.

Hay una libertad muy cara a los burgueses para privar de libertad a otros. Hay una democracia que es democracia para los burgueses y dictadura para los trabajadores. Y hay un espíritu en cuyo nombre los rebeldes españoles llevan a España a los moros y a los del Tercio para que asesinen al pueblo y al Espíritu, o un Espíritu tan olvidado por algunos congresales que ignoran que no es posible defenderlo hablando en su nombre desde una cómoda butaca.

Hechas estas salvedades seguimos afirmando que el Congreso de los Pen Clubs fue un acontecimiento favorable, una demostración

antifascista. Probó que nadie puede escapar ahora a la influencia del hecho social, a la POLÍTICA —palabra a la que no damos el contenido inferior que le dan los que quieren eludir por cobardía o por conveniencia el problema de la hora.

Faltó sin duda quien dijera que a Marinetti —la bestia negra de la asamblea que resbaló varias veces en el piso antes encerado por Romains— que Goethe y Dante y Shakespeare no fueron escritores de elite como él afirmó, teoría fascista del arte. Todos sabemos [lo] que Shakespeare, eminentemente popular, representó para el pueblo. Que Goethe, como Cervantes, utilizó giros populares y fue comprendido por el pueblo. Que Dante remozó el idioma italiano introduciendo en él palabras antes creadas por el pueblo, y que, como los otros, realizó una obra perdurable desde el punto de vista artístico pero no desvinculada de los hechos sociales de su tiempo y en este equilibrio reside el secreto de la obra de arte auténtica, sea cual sea, la doble función del arte. Faltó también quien dijera a Sofía Wadia —“florcita —palabras de Azorín— nacida a la orilla del Ganges sagrado donde millones de seres se revuelcan en el hambre y la peste”— faltó quien dijera a Sofía Wadia que con el “infinito amor”, el “reinado del espíritu” y la “divinidad del hombre” no se resuelve el trágico problema de la India, inmenso pueblo esclavizado por el imperialismo inglés y los prejuicios de casta, adormecido por la amapola vedantista, como ya lo comprendiera el mismo Ramakrishna, quien dijo una vez a un discípulo que encontró por el camino entregado a la disciplina religiosa mientras la gente moría de hambre a su alrededor: “Deja para tu otra vida la meditación y el estudio de la Vedanta y ponte ahora al servicio de los otros”. Faltó también quien dijera clara y rotundamente a varios delegados, celosos defensores de un arte puro que nunca existió, pues no hay que confundir arte con artificio, que el escritor no escribió nunca ni escribe para una elite determinada sino para el pueblo, entendiendo por pueblo la parte vital de la masa que es capaz de recoger la herencia cultural y defenderla, y también para la otra parte de la masa que si no comprende ahora a los artistas será elevada a ellos por la revolución que le imponga otros sistemas de vida más a tono con la condición humana.

Pero a pesar de todo, repetimos, y en estos momentos, el Congreso Internacional de los Pen Clubs en su casi mayoría se definió

contra el fascismo y la guerra y aunque no dio soluciones de lucha esa definición —teniendo en cuenta lo que es el Pen Club— significó mucho.

DERECHAS E IZQUIERDAS

Hemos dicho que no han escapado a la realidad, a la realidad política. Queremos insistir: nosotros los escritores antifascistas, no exigimos la participación en política del intelectual, en cuanto política quiere decir simple acción de bandería, candidatura a diputado o concejal... Pero sí exigimos una actitud concreta ante los acontecimientos, de ritmo acelerado hoy y, si es posible, una obra viva que hoy corresponde a esos acontecimientos. Exigimos en este momento del mundo el pensamiento militante. Por otra parte, jamás el intelectual verdadero ha traicionado a su época.

Digamos una vez más qué es lo que quieren las derechas: acentuar la indignidad y la injusticia de una sociedad en descomposición. Es evidente. Vamos a referirnos tan sólo al plano cultural. Si nos refiriéramos a los innumerables crímenes y atentados contra la clase obrera, necesitaríamos escribir páginas y páginas. Pensemos en Alemania, y en Italia, donde domina la expresión suprema de las derechas: el fascismo. El fascismo en Alemania quema libros, destruye telas de pintores gloriosos, estrangula conciencias viriles; expulsa a Anna Seguers, a los hermanos Mann, a Einstein, a Bertold Brecht; profana la tumba de Heine, llama estúpido a Goethe; pone en el *index* teatral los nombres de Piscator —que denunció asesinatos de artistas profesionales e independientes—, de Toller, de Reinhart, de Kaiser y Hasenclever. ¿Y qué ha hecho el fascismo en Italia? Ha anulado por completo el talento creador. ¿Qué poeta, qué artista, puede citarse? La triste delegación al Congreso del Pen Club lo prueba. Los poemas de Ungaretti son de una pavorosa trivialidad y Puccini y Marinetti representan la mediocridad y la payasada sin sentido. Pese a lo informado por Marinetti, el gran Ignacio Silone y muchos más prueban que en Italia no existe pensamiento libre. Tienen que emigrar. Y Marinetti confiesa a un repórter que está muy agradecido a Mussolini porque de vez en cuando se acuerda de arrojar un mendrugo a los artistas y escritores indigentes... Quiere decir que el fascismo, a muchos años de la marcha sobre Roma,

no ha solucionado ese problema. En cuanto a la burguesía fascistizada, ¿qué ha hecho en los otros países con las últimas manifestaciones del arte y de la ciencia? Trabarlas o anularlas absorbiéndolas y corrompiéndolas. ¿Qué hace en la Argentina la burguesía fascistizada? Exaltar a los venales y a los incapaces y perseguir a los capaces y a los honrados.

Digamos qué quieren las *izquierdas*: modificar la vida y mejorar al hombre. Tienen un programa. Luchan por acabar con la desigualdad económica e imponer la libertad sin trabas. Aún en medio del caos de los primeros días de una revolución, sólo apartan lo podrido, lo inútil o lo peligroso para esa revolución. Jamás al intelectual verdadero. En Rusia, donde domina la expresión suprema de la izquierda, el comunismo, y bajo una dictadura que de todas maneras es pasajera y sirve de puente a un futuro bien distinto al que promete el fascismo, existe la libertad de pensamiento puesto que existe la autocrítica. Mientras en Alemania se quema a Heine y se encarcela a Dudwig Renn, en Rusia se glorifica a Puschkin y se alienta a Pasternak. Mientras en Italia, por ejemplo, el teatro al servicio del fascismo ha caído en desgracia —las estadísticas lo afirman— en Rusia un Lenormand se asombra ante el grandioso florecimiento del teatro.

¿Puede haber entonces, preguntamos, actitud más cobarde que la del intelectual que en nombre de su supuesta desvinculación del hecho artístico y del hecho social se cruza de brazos ante la contienda? El que se niega a intervenir interviene aunque no lo quiera. Restando su esfuerzo a unos favorece a los otros. La indiferencia es cómplice. Supone una actitud política. La negación de la política es también política, ha dicho justamente Ilya Ehreburg.

LOS BÁRBAROS Y LOS EMBOSCADOS

Los “emboscados” tampoco escapan a la POLÍTICA.

El Congreso Internacional de los Pen Clubs nos ha permitido descubrir esa nueva especie entre nosotros. Ellos no se llaman así, ellos se llaman “angustiados”. En nombre del Espíritu, ese Espíritu que no se atreven a defender cuando en Buenos Aires encarcelan a un poeta u ordenan el secuestro de un libro o presionan ante los directores de diarios para que despidan a escritores que se ganan la vida en el periodismo por haber esos escritores adherido simplemente al comunismo,

como tantos otros escritores del mundo, en nombre de ese Espíritu tan manoseado por ellos, proclaman la no injerencia en la discusión política como si el escritor no fuera hombre o como si el mensaje del escritor no tuviera nada que ver con el destino del hombre, y proclaman también el arte puro, es decir, todo lo que es tan caro al fascismo porque supone dejar hacer al fascismo.

A un emboscado preferimos un bárbaro. El bárbaro fascista da la cara, nos permite que lo ataquemos o nos defendamos de él. Un emboscado que habla de su angustia ante la disyuntiva de elegir entre uno y otro bando, el de la regresión y el de la dignidad, el del atentado a la cultura y el de la defensa de la cultura, adhiere al bando de la regresión por el hecho de no definirse. Sépase, además, que estos emboscados generalmente hablan del espíritu y su angustia mientras cuidan sus sinecuras y tratan de conservar sus cátedras y conseguir nuevos premios. En la delegación argentina al Congreso de los Pen Clubs y en los alrededores de esa delegación hemos visto a muchos bárbaros y también a algunos emboscados. Los denunciaremos, daremos nombres, los enjuiciaremos cuando sea necesario. Bárbaros y emboscados se han dado la representación de la cultura y la creación intelectual de la Argentina en un congreso que, pese a ellos, resultó una demostración antifascista.

Sin adherir a los conceptos vertidos por Victoria Ocampo y Eduardo Mallea, señalamos su actitud como la única digna dentro de la delegación argentina.

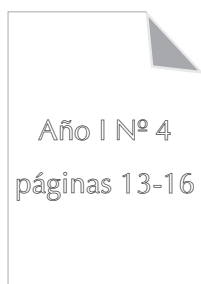
FRENTE INTELECTUAL

Victoria Ocampo y Mallea deben trabajar dentro del Pen Club para que éste deje de ser refugio de reaccionarios y cumpla su verdadera función dentro de los estatutos de la central de Londres. No sabemos si Mallea, pero casi afirmaríamos que Victoria Ocampo es francamente antifascista. Ambos adhirieron hace poco a la república española. A ellos y a los intelectuales que aún no han respondido a la consigna “defensa de la cultura contra el fascismo”, les decimos que ningún escritor o artista puede asumir en este momento una actitud “apolítica” sin desmedro de su condición de escritor y artista. Somos comunistas, no lo negamos. Amamos la libertad, pero una libertad sin trampas, no la libertad burguesa propicia al fascismo en nuestro país. Creemos con

Day Lewis que “ahora que la vida en común se ha tornado difícil, el escritor debe volverse hacia la ciencia del vivir común, la política”. Nuestro puesto está en el frente intelectual. En las filas de Aiapé formamos nosotros pero también muchos demócratas, liberales, católicos. En Madrid un José Bergamín preside la Alianza Intelectual Antifascista. En París un Mauriac, un Claudel, un Maritain, firmaron el manifiesto contra la agresión fascista a Abisinia. Ya hemos oído a Maritain entre nosotros condenar el antisemitismo.

Seamos, pues, ante todo, antifascistas. En estos momentos en que el fascismo clerical trata de imponer en la Argentina un sistema bárbaro; en que el intelectual es humillado, perseguido, procesado, encarcelado cuando dice lo que piensa; en que al frente de la Comisión Nacional de Cultura figura un fascista ni culto ni escritor; en que se alienta al pasquinismo que nos ataca soezmente y se clausuran los periódicos en donde nos defendemos; en que se amenaza con la ilegalidad a determinadas ideas, con la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas, con la censura periodística; en estos momentos en que, nosotros, que deseamos mejorar la vida y poner a salvo la noción hombre —único delito—, calumniados, ofendidos, postergados, vemos venir al enemigo con la antorcha incendiaria, debemos unirnos en el frente intelectual para responder a tanta amenaza, a tanta agresión, a tanta cobardía, en una perfecta formación de lucha.

(Publicado en *Hoy*, setiembre de 1936.)



Raúl González Tuñón

Los escritores en la pelea

CAMARADAS: Podríamos decir que estamos en una ciudad en donde viven los cadáveres. Hay varias clases. Hay cadáveres viejos, miembros de academias, cadáveres jóvenes, miembros de comisiones especiales, cadáveres diputados y jurados, cadáveres subsecretarios, subcadáveres y cadáveres de más categoría. Hay cadáveres en todas partes. También los hay en diarios y revistas: en la Comisión Nacional de Cultura se mezclan con la dramaturgia y el estaño, con el petróleo y la poesías. Hay cadáveres que publican cada 25 de Mayo un poema alusivo. En ocasión del cuarto centenario de la fundación de Buenos Aires hemos oído a algunos hablar por radio y no hemos leído la oda del señor Intendente que es muy mala. Hay también cadaveritos. Estamos hartos de oír la zarabanda de sus huesos en tanta y tanta función nacional.

Podrán decir: Raúl González Tuñón es un resentido. Y bien, soy un resentido, pero todos sabemos que hay dos clases de resentimiento. Hay uno, auténtico, que es el nuestro y que no es precisamente resentimiento sino indignación varonil que nos da más fuerzas para la lucha. Y hay otro resentimiento que es el de los incapaces, los serviles, los envidiosos, el oscuro resentimiento del complejo de inferioridad.

Vemos vivos a estos muertos que se llaman Gálvez, Martínez Zuviría, Echagüe, Lugones, de Vedia, Obligado, Ibarguren, y nos dan ganas de gritar a las clases dirigentes: ¿Qué han hecho ustedes de Florencio Sánchez? ¿Qué han hecho de Evaristo Carriego? ¿Por qué los combatieron o los silenciaron o los trabaron o los malograron? ¿Por qué olvidan a Roberto Payró? ¿Acaso porque su obra magnífica tuvo contenido social? ¿Por qué permiten que Horacio Quiroga se anule en la lejana Misiones? ¿Por qué malograron las posibilidades de Quinquela Martín haciéndole creer que era un genio para demostrar una comprensión estúpida y un falso mecenismo? ¿Por qué malograron a Agustín Riganelli

condenando su fuerza creadora en el comienzo de su carrera al negarle los medios para su cultura, para su perfeccionamiento? ¿Por qué postergan a los mejores hombres del teatro nacional? ¿Por qué asesinaron a Antonio Monteavaro, a Juan Palazzo, a Juan Pedro Calou? ¿Por qué extraviaron a tantos que debieron buscar refugio en el alcohol, olvido en el destierro, solución en el suicidio?

Ah, pero las cosas han cambiado. Nuestra generación, formada por hombres de distintas generaciones que ya hemos comprendido el profundo sentido de los acontecimientos que sacuden al mundo no será envilecida o destruida o trabada. Estamos unidos contra los cadáveres vivientes cuyos estreptococos amenazan con producir el fascismo, la reacción brutal y la guerra. Estamos agremiados, sabremos defendernos, sabremos no echarnos a perder en los diarios devoradores, en el romanticismo anárquico, en la amarga soledad de los sedicentes incomprendidos. Hemos puesto nuestro fervor y nuestra inteligencia al servicio del hombre nuevo. Sabemos que hay una gran masa que respeta, al contrario de la minoría gobernante, nuestros cuadros, nuestros poemas, nuestras novelas y nuestro teatro. Hemos descubierto en nosotros, como diría Gide, al hombre nuevo que estaba dormido en nosotros. Sépanlo los que quieren la entrega total al imperialismo, el fascismo, la guerra y la destrucción de la cultura.

Debemos decir: estamos en una ciudad de hombres fuertes, sanos, vivos. Estamos formando nosotros, escritores, artistas, poetas, periodistas, el frente intelectual popular. Somos ya la brigada de choque del pensamiento antifascista nosotros, de todas las tendencias, pero unidos en la lucha por la defensa de la cultura amenazada por los hachadores, por los incendiarios, por los estranguladores del lector y la swástica. Por los que inhiben, censuran y matan. No escribimos poemas para las novias ansiosas, ni obras de teatro para las digestiones felices; no pintamos cuadros para las alcobas; no perdemos el tiempo en el café de la anécdota y en el retiro de los pensamientos sombríos; no usamos melena, no matizamos los salones con nuestra presencia atrabiliaria. Ahora estamos metidos en la realidad del mundo sin menoscabar nuestra condición de artistas, ahora nos declaramos solidarios con la clase llamada a dirigir el mundo nuevo, ahora estamos al servicio de la dignidad humana.

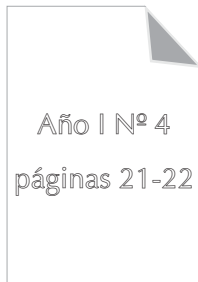
Los hijos de los burgueses de la anteguerra, mejor dicho, los nietos de los burgueses de fin de siglo, adivinan la marca de un automóvil

por el ruido, pero se quedan fríos cuando oyen un poema nuevo o ríen estúpidamente ante un cuadro de Picasso y sin saber siquiera que corresponde a una realidad social que fue la de ellos, burgueses, cuando la burguesía llegó a la cumbre de donde violentamente se desempeña ahora. Mientras tanto, en Rusia, los libros de Váleriy o de Malraux son discutidos en las fábricas y los koljoses y los cuadros de Picasso, Matisse, Leger, van a parar a los museos de Moscú, porque en Rusia la influencia de las condiciones sociales es ya otra. Los hombres nuevos son los dueños de la vida.

En las ciudades burguesas, como la burguesía ha dejado ya de ser la clase revolucionaria que fue primero y la clase decadente y sutil que fue después, la obra de arte, la más simple como la más audaz, deja indiferentes a los burgueses. Contra esa indiferencia que conspira contra el talento creador y contra esa indiferencia que permite que los representantes agresivos, más listos y más bestiales de esa burguesía, se lancen al delirio criminal, negativo del fascismo, debe alzarse como un formidable puño cerrado la unión de los intelectuales libres y dignos, el frente intelectual popular en defensa de la cultura.

Gracias a todos ustedes, camaradas, que han venido a rodear esta mesa en un acto de homenaje que, más que eso, debe ser una afirmación de confianza en nuestro destino.

(Página leída en febrero de 1936 en un banquete de la AIAPE.)



*Brocato / Gelman / Huasi
Mangieri / Plaza / Roldán
Szpunberg*

Poemas a los guerrilleros

*Pequeña elegía a los
guerrilleros de Salta*

A Diego, masacrado

Su sangre inadvertida
terca paloma para todos;
paloma sin sosiego, suelta
el ala en esta oscura historia,
quebrada la pupila vuela;
seca retina castigada
no encoge ahora su impaciencia
sino la muerte y el sermón
del filisteo; de la tierra
—donde guarda la hermosa furia,
duro dolor, tanta miseria,
la juventud de la esperanza,
crispadas manos de fiereza,
ellos— su sangre sale terca,
terca sale su sangre y vuela.

CARLOS ALBERTO BROCATO

increíble para fusilar el olvido

tus gusanos Diego ya talaron tu sonrisa
tu ojos se cerraron la traición sigue lloviendo
escondan esa sangre en nombre de la ley.
entierren esos ojos apaguen esas uñas
oculten las vísceras los besos casi vírgenes
tapen sus cuencas rellenen sus agujeros con palomas
pongan las lenguas cortadas bajo las alfombras
barran los huesos inclínense y solpen las cenizas
carne joven inoportuna borracha perdida
aprenda por la eternidad a convivir en peace
sangre loca furiosa aventurera sangre bandida
no sabe usted que hay que cumplir diez siglos
ser muy viejo muy frío muy muerto muy ruin
para escribir con moho la palabra libertad
sangre malvada insurgente sorpresiva sin corsé
qué es eso de irrumpir en mitad del paraíso
qué es eso de salpicar a la gente y la luz
alucinada entrometida desnuda ala viva
no ves que los esclavos sin pan votamos a Dios gracias
sangre hereje maldita todavía tus pupilas
desde el fondo de la patria siguen apuntando

JULIO HUASI

Diego I

¿Cuál habrá sido su palabra vital?
¿mamá - no importa - revolución?
(En ella está la clave)
¿Cuál habrá sido la última
de diego el guerrillero
cuando una bota azul lo sembró para siempre
y la sudada mano del gendarme
lo degolló
muy diestramente?

Diego II

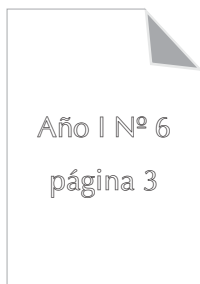
Praga, Sofía, París,
nunca lo podrán ver a Diego el guerrillero
dorándose bajo su sol tan especial.
Europa está tan lejos ahora mi Diego santo Dios
si te falta una pierna camarada para poder llegar
si tu cabeza rueda atormentada
por la ausencia del tronco mutilado.
Diego insistente, Diego caprichoso,
que en el café del Coto
hablabas de revolución mientras bebías
tu helada coca-cola
con gran serenidad.

Diego III

¿Cómo sería su pelo,
sus uñas, su nariz?
¿Quién recibió su primer beso
de amor?
¿Dónde está esa muchacha?
¿Sus apuntes de clase?
¿Qué fumaba?
¿Quizás usaba anteojos?
Nada recuerdo

Cosa dura el olvido,
camaradas...

JOSÉ LUIS MANGIERI



Comité Editorial

A propósito de las elecciones en la SADE

CUATRO LISTAS se presentan a estas elecciones en la SADE: la liberal de derecha (Noel-Solari), la liberal de centro (Córdova-Petit), la liberal de “izquierda” (Barletta-Echegaray) y la presentada por Gente Nueva (Orgambide-Vanasco).^{*} Todas han abundado —más a menos— en la defensa de los derechos gremiales del escritor; la última, además, ha subrayado su carácter generacional, de juventud, opuesta —efectivamente— a la vejez (física y no) y otras obsolescencias de la mayoría de participantes de las demás listas. Pero ninguna, a nuestra entender, ha rozado siquiera problemas mucho más hondos del escritor argentino: las que él tiene con su pueblo y los que su pueblo tiene con él. Dicho de otra manera: ninguna ha mencionada siquiera cuáles son las responsabilidades del intelectual, del escritor en este caso, y del organismo que los agrupa (en parte) con la sociedad civil contemporánea.

No está mal que la SADE procure que haya consultorios o colonias de veraneo para sus asociados (aunque diremos, de paso, que —dado el doble oficio del escritor en este país— esas ventajas ya son asequibles para muchos de ellos, sea por la cuantía de sus ingresos como rentistas o profesionales, sea porque el sindicato de sus gremios respectivos las acuerda); tampoco está mal, desde luego, que la SADE defienda los derechos de autor y otras reivindicaciones específicas del escritor, que hay que defender. Que a eso se reduzcan los liberales de derecha y de centro —política, económica e ideológicamente integrados a las estructuras vigentes en el país, cualquiera sea el color —azul o colorado— de sus divergencias— es normal. Que a eso se reduzcan

igualmente en la práctica los liberales de “izquierda” también es “normal” ya que su crítica al sistema es reformista, siempre desde adentro del sistema tendiendo a “mejorarlo”, no a destruirlo; agitan asustadas el espantajo del “izquierdismo” y del “guerrillerismo” y —so pretexto de la “unidad” (oportunistas, sin principios) y de la “lucha por las reivindicaciones inmediatas”— rebajan al nivel más mediocre y practicista (y redundante en ciertos planos) el alcance posible de las tareas civiles del escritor. Que en este juego institucionalizante hayan entrado jóvenes —algunos de ellos revolucionarios en política— resulta mucho menos normal; y menos, todavía, que rebajen el enfrentamiento ideológico entre ideas nuevas e ideas viejas, al nivel puramente biológico entre jóvenes y viejos.

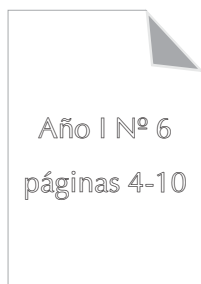
¿Acaso la tarea es sustituir a los “viejos”, simplemente? ¿O habrá mejor que contribuir —en lo específico y también en lo que no lo es— a desbrozar el camino para la liberación nacional y social de nuestro pueblo? Dicho de otra manera: rebeldía (que el sistema siempre está en condiciones de absorber) o revolución. Votamos por lo último. Por eso no votamos en estas elecciones de la SADE. En primer término, por lo arriba dicho: ninguna de las cuatro listas recoge nuestra aspiración revolucionaria. Podríamos formar una quinta lista, se nos dirá. ¿Para qué?, decimos nosotros. ¿Para perder tiempo en asustar a los “viejos”? Porque esas elecciones no las podemos ganar y por razones de fondo —no meramente técnicas— ya que el liberalismo en su conjunto representa cabalmente la mentalidad de los escritores institucionalizados en la dirección de la SADE y sus aledaños, organizados en los engranajes de la cultura oficial, engrampados en la maquinaria de los premios, etcétera.

A su coincidencia ideológica —más allá de los pleitos de grupo— en una mentalidad de clase que se apoya en sucesivas cristalizaciones a través de los siglos, ellos suman el manejo de los instrumentos y aparatos del sistema. Nosotros, en cambio, ni tenemos acceso a ese manejo y, sobre todo, no estamos agrupados (dentro y fuera de la SADE) en torno a lo que urge (la elaboración concreta y colectiva de una política cultural revolucionaria) y estamos retrasados en esa elaboración y, como se trata de elaborar lo nuevo, en esta sí que somos *jóvenes*. Esto, en un país que ni es colonia africana ni es metrópoli francesa, y donde la clase revolucionaria, la clase obrera, tampoco tiene todavía el instrumento político apto para la toma del Poder. En última instancia, no se trata

meramente del episodio —a todas luces menor— de las elecciones en la SADE. Sino de que todos aquellos escritores que coinciden en una voluntad revolucionaria vayan elaborando —cada vez más lúcida-mente, cada vez con mayor fuerza colectiva— los caminos y las acciones que los lleven a confluir con la marea revolucionaria que, sin duda, alguna vez desatará nuestro pueblo. No importa que en esto seamos pocos al principio; en todo caso, nunca seremos minoría. No importa que tampoco tengamos a la mano, ahora, recetas mágicas, fórmulas ya hechas, para lograr lo arriba expuesto. Conseguirlo es tarea de todos, producto de años de trabajo, de búsqueda incesante, de una praxis difícil y aún por descubrir. Pero ésta es la única tarea valedera para los escritores que están con la Revolución, no con la Institución.

A realizarla llamamos.

* El atraso en la aparición de la revista hace que nuestro editorial (publicado en forma de Carta en Marcha el 13-8-65) obligue a estas líneas. No insistiremos en que los resultados —harto previsibles— prueban la esterilidad del esfuerzo por “ganar la SADE” en estos momentos. Creemos sí, que esos mismos resultados dan vigencia a nuestra posición: la de escritores que no olvidan que viven en un país latinoamericano en 1965.



Ernesto “Che” Guevara

El socialismo y el hombre en Cuba

ES COMÚN ESCUCHAR de boca de los voceros capitalistas, como un argumento en la lucha ideológica contra el socialismo, la afirmación de que este sistema social o el período de construcción del socialismo al que estamos nosotros abocados, se caracteriza por la abolición del individuo en aras del Estado. No pretenderé refutar esta afirmación sobre una base meramente teórica, sino establecer los hechos tal cual se viven en Cuba y agregar comentarios de índole general. Primero esbozaré a grandes rasgos la historia de nuestra lucha revolucionaria antes y después de la toma del poder.

EL 26 DE JULIO DE 1953

Como es sabido, la fecha precisa en que se iniciaron las acciones revolucionarias que culminarían el 1º de enero de 1959, fue el 26 de julio de 1953. Un grupo de hombres dirigidos por Fidel Castro atacó en la madrugada de ese día el cuartel “Moncada”, en la provincia de Oriente. El ataque fue un fracaso, el fracaso se transformó en desastre y los sobrevivientes fueron a parar a la cárcel, para reanudar, luego de ser amnistiados, la lucha revolucionaria.

Durante este proceso, en el cual solamente existían gérmenes de socialismo, el hombre era un factor fundamental. En él se confiaba, individualizado, específico, con nombre y apellido, y de su capacidad de acción dependía el triunfo o el fracaso del hecho encomendado.

Llegó la etapa de la lucha guerrillera. Ésta se desarrolló en dos ambientes distintos: el pueblo, masa todavía dormida a quien había que movilizar, y su vanguardia, la guerrilla, motor impulsor de la movilización, generador de conciencia revolucionaria y de entusiasmo combativo. Fue esta vanguardia el agente catalizador, el que creó las

condiciones subjetivas necesarias para la victoria. También en ella, en el marco del proceso de proletarización de nuestro pensamiento, de la revolución que se operaba en nuestros hábitos, en nuestras mentes, el individuo fue el factor fundamental. Cada uno de los combatientes de la Sierra Maestra que alcanzó algún grado superior en las fuerzas revolucionarias, tiene una historia de hechos notables en su haber. En base a éstos lograba sus grados.

Fue la primera época heroica en la cual se disputaba por lograr un cargo de mayor responsabilidad, de mayor peligro, sin otra satisfacción que el cumplimiento del deber. En la actitud de nuestros combatientes se vislumbraba al hombre del futuro.

En otras oportunidades de nuestra historia se repitió el hecho de la entrega total a la causa revolucionaria. Durante la crisis de octubre o en los días del ciclón "Flora" vimos actos de valor y sacrificio excepcionales realizados por todo un pueblo. Encontrar la fórmula para perpetuar en la vida cotidiana esa actitud heroica es una de nuestras tareas fundamentales desde el punto de vista ideológico.

ENERO DE 1959

En enero de 1959 se estableció el Gobierno Revolucionario con la participación en él de varios miembros de la burguesía entreguista. La presencia del Ejército Rebelde constituía la garantía de poder, como factor fundamental de fuerza.

Se produjeron en seguida contradicciones serias, resueltas; en primera instancia, en febrero del 59, cuando Fidel Castro asumió la jefatura de gobierno con el cargo de primer ministro. Culminaba el proceso en julio del mismo año al renunciar al presidente Urrutia ante la presión de las masas.

Aparecía en la historia de la revolución cubana, ahora con caracteres nítidos, un personaje que se repetirá sistemáticamente: la masa.

Este ente multifacético no es, como se pretende, la suma de elementos de la misma categoría (reducidos a la misma categoría, además, por el sistema impuesto), que actúa como un manso rebaño. Es verdad que sigue sin vacilar a sus dirigentes, fundamentalmente a Fidel Castro, pero el grado en que él ha ganado esa confianza responde precisamente a la interpretación cabal de los deseos del pueblo, de sus aspiraciones, y a la lucha sincera por el cumplimiento de las promesas hechas.

La masa participó en la Reforma Agraria y el difícil empeño de la administración de empresas estatales; pasó por la experiencia de Playa Girón; se forjó en las luchas contra las distintas bandas de bandidos armadas por la CIA; vivió una de las definiciones importantes de los tiempos modernos en la crisis de Octubre y sigue hoy trabajando en la construcción del socialismo.

Vistas las cosas desde un punto de vista pudiera parecer que tienen razón los que hablan de la supeditación del individuo al Estado; la masa realiza con entusiasmo y disciplina sin iguales las tareas que el gobierno fija, ya sean de índole económica, cultural, de defensa, deportiva, etcétera. La iniciativa parte en general de Fidel o del alto mando de la Revolución y es explicada al pueblo, que la toma como suya. Otras veces, experiencias locales se toman por el Partido y el gobierno para hacerlas generales, siguiendo el mismo procedimiento.

Sin embargo, el Estado se equivoca a veces. Cuando una de esas equivocaciones se produce, se nota una disminución del entusiasmo colectivo por efectos de una disminución cuantitativa de cada uno de los elementos que la forman y el trabajo se paraliza hasta quedar reducido a magnitudes insignificantes; es el instante de rectificar. Así sucedió en marzo de 1962 ante la política sectaria impuesta al Partido por Aníbal Escalante.

Es evidente que el mecanismo no basta para asegurar una sucesión de medidas sensatas y que falta una conexión más estructurada con la masa. Debemos mejorarlo durante el curso de los próximos años, pero, en el caso de las iniciativas surgidas en los estratos superiores del gobierno, utilizamos por ahora el método casi intuitivo de auscultar las reacciones generales frente a los problemas planteados.

Maestro en ello es Fidel, cuyo particular modo de integración con el pueblo sólo puede apreciarse viéndolo actuar. En las grandes concentraciones públicas se observa algo así como el diálogo de dos diapasones cuyas vibraciones provocan otras nuevas en el interlocutor. Fidel y la masa comienzan a vibrar en un diálogo de intensidad creciente hasta alcanzar el clímax en un final abrupto, coronado por nuestro grito de lucha y de victoria.

Lo difícil de entender, para quien no viva la experiencia de la Revolución, es esa estrecha unidad dialéctica existente entre el individuo y la masa, donde ambos se interrelacionan y, a su vez, la masa, como conjunto de individuos, se interrelaciona con los dirigentes.

En el capitalismo se pueden ver algunos fenómenos de este tipo cuando aparecen políticos capaces de lograr la movilización popular pero, si no se trata de un auténtico movimiento social, en cuyo caso no es plenamente lícito hablar de *capitalismo*, el movimiento vivirá lo que la vida de quien lo impulse o hasta el fin de las ilusiones populares, impuesta por el rigor de la sociedad capitalista. En ésta, el hombre está dirigido por un frío ordenamiento que, habitualmente, escapa al dominio de su comprensión.

El ejemplar humano, enajenado, tiene un invisible cordón umbilical que lo liga a la sociedad en su conjunto: la ley del valor. Ella actúa en todos los aspectos de su vida, va modelando su camino y su destino.

Las leyes del capitalismo, invisibles para el común de las gentes y ciegas, actúan sobre el individuo sin que éste se percate. Sólo ve la amplitud de un horizonte que aparece infinito. Así lo presenta la propaganda capitalista que pretende extraer del caso Rockefeller —verídico o no— una lección sobre las posibilidades de éxito. La miseria que es necesario acumular para que surja un ejemplo así y la suma de ruindades que conlleva una fortuna de esa magnitud no aparecen en el cuadro y no siempre es posible a las fuerzas populares aclarar estos conceptos. (Cabría aquí la disquisición sobre cómo en los países imperialistas los obreros van perdiendo su espíritu internacional de clase al influjo de una cierta complicidad en la explotación de los países dependientes y cómo este hecho, al mismo tiempo, lima el espíritu de lucha de las masas en el propio país, pero ese es un tema que sale de la intención de estas notas.)

De todos modos, se muestra el camino con escollos que, aparentemente, un individuo con las cualidades necesarias, puede superar para llegar a la meta. El premio se avizora en la lejanía; el camino es solitario. Además, es una carrera de lobos; solamente se puede llegar sobre el fracaso de otros.

INDIVIDUO Y SOCIALISMO

Intentaré ahora definir al individuo, actor de ese extraño y apasionante drama que es la construcción del socialismo, en su doble existencia de ser único y miembro de la comunidad.

Creo que lo más sencillo es reconocer su cualidad de no hecho, de producto no acabado. Las taras del pasado se trasladan al presente en la

conciencia individual y hay que hacer un trabajo continuo para erradicarlas.

El proceso es doble: por un lado actúa la sociedad con su educación directa e indirecta; por otro, el individuo se somete a un proceso consciente de autoeducación.

La nueva sociedad en formación tiene que competir muy duramente con el pasado. Éste se hace sentir no sólo en la conciencia individual, en la que pesan los residuos de una educación sistemáticamente orientada al aislamiento del individuo, sino también por el carácter mismo de este período de transición, con persistencia de las relaciones mercantiles. La mercancía es la célula económica de la sociedad capitalista; mientras exista, sus efectos se harán sentir en la organización de la producción y, por ende, en la conciencia.

En el esquema de Marx se concebía el período de transición como resultado de la transformación explosiva del sistema capitalista destrozado por sus contradicciones; en la realidad posterior se ha visto cómo se desgajan del árbol imperialista algunos países que constituyen las ramas débiles, fenómeno previsto por Lenin. En éstos, el capitalismo se ha desarrollado lo suficiente como para hacer sentir sus efectos, de un modo u otro, sobre el pueblo, pero no son sus propias contradicciones las que, agotadas todas las posibilidades, hacen saltar el sistema. La lucha de liberación contra un opresor externo, la miseria provocada por accidentes extraños, como la guerra, cuyas consecuencias hacen recaer las clases privilegiadas sobre los explotados, los movimientos de liberación destinados a derrocar regímenes neocoloniales, son los factores habituales de desencadenamiento. La acción consciente hace el resto.

En estos países no se ha producido todavía una educación completa para el trabajo social y la riqueza dista de estar al alcance de las masas mediante el simple proceso de apropiación. El subdesarrollo por un lado y la habitual fuga de capitales hacia países "civilizados" por otro, hacen imposible un cambio rápido y sin sacrificios. Resta un gran tramo a recorrer en la construcción de la base económica, y la tentación de seguir los caminos trillados del interés material, como palanca impulsora de un desarrollo acelerado, es muy grande.

CALLEJÓN SIN SALIDA

Se corre el peligro de que los árboles impidan ver el bosque. Persiguiendo la quimera de realizar el socialismo con la ayuda de las armas

melladas que nos legó el capitalismo (la mercancía como célula económica, la rentabilidad, el interés material individual como palanca, etcétera) se puede llegar a un callejón sin salida. Y se arriba allí tras recorrer una larga distancia en la que los caminos se entrecruzan muchas veces y donde es difícil percibir el momento en que se equivocó la ruta. Entretanto, la base económica adaptada ha hecho su trabajo de zapa sobre el desarrollo de la conciencia. Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo.

De allí que sea tan importante elegir correctamente el instrumento de movilización de las masas. Ese instrumento debe ser de índole moral, fundamentalmente, sin olvidar una correcta utilización del estímulo material, sobre todo de naturaleza social.

Como ya dije, en momentos de peligro extremo es fácil potenciar los estímulos morales; para mantener su vigencia es necesario el desarrollo de una conciencia en la que los valores adquieren categorías nuevas. La sociedad en su conjunto debe convertirse en una gigantesca escuela.

Las grandes líneas del fenómeno son similares al proceso de formación de la conciencia capitalista en su primera época. El capitalismo recurre a la fuerza pero, además, educa a la gente en el sistema. La propaganda directa se realiza por los encargados de explicar la ineluctabilidad de un régimen de clase, ya sea de origen divino o por imposición de la naturaleza como ente mecánico. Esto aplaca a las masas, que se ven oprimidas por un mal contra el cual no es posible la lucha. A continuación viene la esperanza, y en esto se diferencia de los anteriores regímenes de casta que no daban salida posible.

Para algunos continuará vigente la fórmula de casta: el premio a los obedientes consiste en el arribo, después de la muerte, a otros mundos maravillosos donde los buenos son premiados, con lo que se sigue la vieja tradición. Para otros, la innovación: la separación en clases es fatal, pero los individuos pueden salir de aquélla a que pertenecen mediante el trabajo, la iniciativa, etcétera. Este proceso, y el de autoeducación para el triunfo, deben ser profundamente hipócritas; es la demostración interesada de que una mentira es verdad.

LA EDUCACIÓN DIRECTA

En nuestro caso, la educación directa adquiere una importancia mucho mayor. La explicación es convincente porque es verdadera; no precisa de subterfugios. Se ejerce a través del aparato educativo del Estado en función de la cultura general, técnica e ideológica, por medio de organismos tales como el Ministerio de Educación y el aparato de divulgación del Partido. La educación prende en las masas y la nueva actitud preconizada tiende a convertirse en hábito; la masa la va haciendo suya y presiona a quienes no se han educado todavía. Ésta es la forma indirecta de educar a las masas, tan poderosa como aquella otra.

Pero el proceso es consciente: el individuo recibe continuamente el impacto del nuevo poder social y percibe que no está completamente adecuado a él. Bajo el influjo de la presión que supone la educación indirecta, trata de acomodarse a una situación que siente justa y cuya propia falta de desarrollo le ha impedido hacerlo hasta ahora. Se autoeduca.

En este período de construcción del socialismo podemos ver al hombre nuevo que va naciendo. Su imagen no está todavía acabada; no podría estarlo nunca ya que el proceso marcha paralelo al desarrollo de formas económicas nuevas. Descontando aquellos cuya falta de educación los hace tender al camino solitario, a la autosatisfacción de sus ambiciones, los hay que aun dentro de este nuevo panorama de marcha conjunta, tienen tendencia a caminar aislados de la masa que acompañan. Lo importante es que los hombres van adquiriendo cada día más conciencia de la necesidad de su incorporación a la sociedad y, al mismo tiempo, de su importancia como motores de la misma.

Ya no marchan completamente solos, por veredas extraviadas, hacia lejanos anhelos. Siguen a su vanguardia, constituida por el Partido, por los obreros de avanzada, por los hombres de avanzada que caminan ligados a las masas y en estrecha comunión con ellas. Las vanguardias tienen su vista puesta en el futuro y en su recompensa, pero ésta no se vislumbra como algo individual; el premio es la nueva sociedad donde los hombres tendrán características distintas: la sociedad del hombre comunista.

El camino es largo y lleno de dificultades. A veces, por extraviar la ruta, hay que retroceder; otras, por caminar demasiado deprisa, nos separamos de las masas; en ocasiones, por hacerlo lentamente, sentimos el

aliento cercano de los que nos pisan los talones. En nuestra ambición de revolucionarios, tratamos de caminar tan aprisa como sea posible, abriendo caminos, pero sabemos que tenemos que nutrirnos de la masa y que ésta sólo podrá avanzar más rápido si la alentamos con nuestro ejemplo.

A pesar de la importancia dada a los estímulos morales, el hecho de que exista la división en dos grupos principales (excluyendo, claro está, a la fracción minoritaria de los que no participan, por una razón u otra, en la construcción del socialismo), indica la relativa falta de desarrollo de la conciencia social. El grupo de vanguardia es ideológicamente más avanzado que la masa; ésta conoce los valores nuevos, pero insuficientemente. Mientras en los primeros se produce un cambio cualitativo que les permite ir al sacrificio en su función de avanzada, las segundas sólo ven a medias y deben ser sometidas a estímulos y presiones de cierta intensidad; es la dictadura del proletariado ejerciéndose no sólo sobre la clase derrotada, sino también, individualmente, sobre la clase vencedora.

LAS INSTITUCIONES REVOLUCIONARIAS

Todo esto entraña, para su éxito total, la necesidad de una serie de mecanismos, las instituciones revolucionarias. En la imagen de las multitudes marchando hacia el futuro, encaja el concepto de institucionalización como el de un conjunto armónico de canales, escalones, represas, aparatos bien aceitados que permitan esa marcha, que permitan la selección natural de los destinados a caminar en la vanguardia y que adjudiquen el premio y el castigo a los que cumplan o atenten contra la sociedad en construcción.

Esta institucionalidad de la Revolución todavía no se ha logrado. Buscamos algo nuevo que permita la perfecta identificación entre el gobierno y la comunidad en su conjunto, ajustada a las condiciones peculiares de la construcción del socialismo y huyendo al máximo de los lugares comunes de la democracia burguesa, transplantados a la sociedad en formación (como las cámaras legislativas, por ejemplo). Se han hecho algunas experiencias dedicadas a crear paulatinamente la institucionalización de la revolución, pero sin demasiada prisa. El freno mayor que hemos tenido ha sido el miedo a que cualquier aspecto formal nos separe de las masas y del individuo, nos haga perder de vista la última y más importante ambición revolucionaria, que es ver al hombre liberado de su enajenación.

No obstante la carencia de instituciones, la que debe superarse gradualmente, ahora las masas hacen la historia como el conjunto consciente de individuos que luchan por una misma causa. El hombre, en el socialismo, a pesar de su aparente estandarización, es más completo; a pesar de la falta del mecanismo perfecto para ello, su posibilidad de expresarse y hacerse sentir en el aparato social es infinitamente mayor.

Todavía es preciso acentuar su participación consciente, individual y colectiva en todos los mecanismos de dirección y de producción y ligarla a la idea de la necesidad de la educación técnica e ideológica, de manera que sienta cómo estos procesos son estrechamente interdependientes y sus avances son paralelos. Así logrará la total conciencia de su ser social, lo que equivale a su realización plena como criatura humana, rotas las cadenas de la enajenación.

Esto se traducirá concretamente en la apropiación de su naturaleza a través del trabajo liberado y la expresión de su propia condición humana a través de la cultura y el arte.

MERCANCÍA Y DEBER

Para que se desarrolle en la primera, el trabajo debe adquirir una condición nueva; la mercancía hombre cesa de existir y se instala un sistema que otorga una cuota por el cumplimiento del deber social. Los medios de producción pertenecen a la sociedad y la máquina es sólo la trinchera donde se cumple el deber. El hombre comienza a liberar su pensamiento del hecho enojoso que suponía la necesidad de satisfacer sus necesidades animales mediante el trabajo. Empieza a verse retratado en su obra y a comprender su magnitud humana a través del objeto creado, del trabajo realizado. Esto ya no entraña dejar una parte de su ser en forma de fuerza de trabajo vendida, que no le pertenece más, sino que significa una emanación de sí mismo, un aporte a la vida común en que se refleja; el cumplimiento de su deber social.

Hacemos todo lo posible para darle al trabajo esta nueva categoría de deber social y unirlo al desarrollo de la técnica, por un lado, lo que dará condiciones para una mayor libertad, y al trabajo voluntario por otro, basados en la apreciación marxista de que el hombre realmente alcanza su plena condición humana cuando produce sin la compulsión de la necesidad física de venderse como mercancía.

Claro que todavía hay aspectos coactivos en el trabajo, aún cuando sea voluntario; el hombre no ha transformado toda la coerción que lo rodea en reflejo condicionado de naturaleza social y todavía produce en muchos casos, bajo la presión del medio (compulsión moral, la llama Fidel). Todavía le falta lograr la completa recreación espiritual ante su propia obra, sin la presión directa del medio social, pero ligado a él por los nuevos hábitos. Esto será el comunismo.

El cambio no se produce automáticamente en la conciencia, como no se produce tampoco en la economía. Las variaciones son lentas y no son rítmicas; hay períodos de aceleración, otros pausados e, incluso, de retroceso.

Debemos considerar, además, como apuntamos antes, que no estamos frente al período de transición puro, tal como lo vio Marx en la *Crítica del Programa de Gotha*, sino a una nueva fase no prevista por él; primer período de transición del comunismo o de la construcción del socialismo. Éste transcurre en medio de violentas luchas de clases y con elementos de capitalismo en su seno que oscurecen la comprensión cabal de su esencia.

Si a esto se agrega el escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista e impedido el tratamiento sistemático del período, cuya economía política no se ha desarrollado, debemos convenir en que todavía estamos en pañales y es preciso dedicarse a investigar todas las características primordiales del mismo antes de elaborar otra teoría económica y política de mayor alcance.

HOMBRE NUEVO Y DESARROLLO TÉCNICO

La teoría que resulte dará indefectiblemente preeminencia a los dos pilares de la construcción: la formación del hombre nuevo y el desarrollo de la técnica. En ambos aspectos nos falta mucho por hacer, pero es menos excusable el atraso en cuanto a la concepción de la técnica como base fundamental, ya que aquí no se trata de avanzar a ciegas sino de seguir durante un buen tramo el camino abierto por los países más adelantados del mundo. Por ello Fidel machaca con tanta insistencia sobre la necesidad de la formación tecnológica y científica de todo nuestro pueblo y, más aún, de su vanguardia.

En el campo de las ideas que conducen a actividades no productivas, es más fácil ver la división entre necesidad material y espiritual.

Desde hace mucho tiempo el hombre trata de liberarse de la enajenación mediante la cultura y el arte. Muere diariamente las ocho o más horas en que actúa como mercancía para resucitar en su creación espiritual. Pero este remedio porta los gérmenes de la misma enfermedad; es un ser solitario el que busca comunión con la naturaleza. Defiende su individualidad oprimida por el medio y reacciona ante las ideas estéticas como un ser único cuya aspiración es permanecer immaculado.

Se trata sólo de un intento de fuga. La ley del valor no es ya un mero reflejo de las relaciones de producción; los capitalistas monopolistas la rodean de un complicado andamiaje que la convierte en una sierva dócil, aun cuando los métodos que emplean sean puramente empíricos. La superestructura impone un tipo de arte en el cual hay que educar a los artistas. Los rebeldes son dominados por la maquinaria y sólo los talentos excepcionales podrán crear su propia obra. Los restantes devienen asalariados vergonzantes o son triturados.

Se inventa la investigación artística a la que se da como definitiva de la libertad, pero esta "investigación" tiene sus límites, imperceptibles hasta el momento de chocar con ellos, vale decir, de plantearse los reales problemas del hombre y su enajenación. La angustia sin sentido o el pasatiempo vulgar constituyen válvulas cómodas a la inquietud humana; se combate la idea de hacer del arte un arma de denuncia.

Si se respetan las leyes del juego se consiguen todos los honores; los que podría tener un mono al inventar piruetas. La condición es no tratar de escapar de la jaula invisible.

Cuando la revolución tomó el poder se produjo el éxodo de los domesticados totales; los demás, revolucionarios o no, vieron un camino nuevo. La investigación artística cobró nuevo impulso. Sin embargo, las rutas estaban más o menos trazadas y el sentido del concepto fuga se escondió tras la palabra libertad. En los propios revolucionarios se mantuvo muchas veces esta actitud, reflejo del idealismo burgués en la conciencia.

En países que pasaron por un proceso similar se pretendió combatir estas tendencias con un dogmatismo exagerado. La cultura general se convirtió casi en un tabú y se proclamó el *summum* de la aspiración cultural una representación formalmente exacta de la naturaleza, convirtiéndose ésta, luego, en una representación mecánica de la realidad social que se quería hacer ver; la sociedad ideal, casi sin conflictos ni contradicciones, que se buscaba crear.

ERRORES DE JUVENTUD

El socialismo es joven y tiene errores. Los revolucionarios carecemos, muchas veces, de los conocimientos y la audacia intelectual necesarias para encarar la tarea del desarrollo de un hombre nuevo por métodos distintos a los convencionales; y los métodos convencionales sufren de la influencia de la sociedad que los creó. (Otra vez se plantea el tema de la relación entre formas y contenido.) La desorientación es grande y los problemas de la construcción material nos absorben. No hay artistas de gran autoridad revolucionaria. Los hombres del Partido deben tomar esa tarea entre las manos y buscar el logro del objetivo principal: educar al pueblo.

Se busca entonces la simplificación: lo que entiende todo el mundo, que es lo que entienden los funcionarios. Se anula la auténtica investigación artística y se reduce el problema de la cultura general a una apropiación del presente socialista y del pasado muerto (por tanto, no peligroso). Así nace el realismo socialista sobre las bases del arte del siglo pasado.

Pero el arte realista del siglo XIX también es de clase, más puramente capitalista, quizá, que este arte decadente del siglo XX, donde se transparenta la angustia del hombre enajenado. El capitalismo en cultura ha dado todo de sí y no queda de él sino el anuncio de un cadáver maloliente; en arte, su decadencia de hoy. Pero ¿por qué pretender buscar en las formas congeladas del realismo socialista la única receta válida? No se puede oponer al realismo socialista "la libertad", porque ésta no existe todavía, no existirá hasta el completo desarrollo de la sociedad nueva; pero no se pretenda condenar a todas las formas de arte posteriores a la primera mitad del siglo XIX desde el trono pontificio del realismo a ultranza, pues se caería en un error proudhoniano de retorno al pasado, poniéndole camisa de fuerza a la expresión artística del hombre que nace y se construye hoy.

Falta el desarrollo de un mecanismo ideológico-cultural que permita la investigación y desbroce la mala hierba, tan fácilmente multiplicable en el terreno abonado de la subvención estatal.

EL HOMBRE DEL SIGLO XXI

En nuestro país, el error del mecanicismo realista no se ha dado, pero sí otro de signo contrario. Y ha sido por no comprender la necesidad

de la creación del hombre nuevo, que no sea el que represente las ideas del siglo XXI, pero tampoco las de nuestro siglo decadente y morboso. El hombre del siglo XXI es el que debemos crear, aunque todavía es una aspiración subjetiva y no sistematizada. Precisamente, éste es uno de los puntos fundamentales de nuestro estudio y de nuestro trabajo y en la medida en que logremos éxitos concretos sobre una base teórica o, viceversa, extraigamos conclusiones teóricas de carácter amplio sobre la base de nuestra investigación concreta, habremos hecho un aporte valioso al marxismo-leninismo, a la causa de la humanidad.

La reacción contra el hombre del siglo XXI nos ha traído la reincidencia en el decadentismo del siglo XX; no es un error demasiado grave, pero debemos superarlo, so pena de abrir un ancho cauce al revisionismo.

Las grandes multitudes se van desarrollando, las nuevas ideas van alcanzando adecuado ímpetu en el seno de la sociedad, las posibilidades materiales de desarrollo integral de absolutamente todos sus miembros, hacen mucho más fructífera la labor. El presente es de lucha; el futuro es nuestro.

Resumiendo, la culpabilidad de muchos de nuestros intelectuales y artistas reside en su pecado original; no son auténticamente revolucionarios. Podemos intentar injertar el olmo para que dé peras, pero simultáneamente hay que sembrar perales. Las nuevas generaciones vendrán libres del pecado original. Las probabilidades de que surjan artistas excepcionales serán tanto mayores cuanto más se haya ensanchado el campo de la cultura y la posibilidad de expresión. Nuestra tarea consiste en impedir que la generación actual, dislocada por sus conflictos, se puerque y puerque a las nuevas. No debemos crear asalariados dóciles al pensamiento oficial ni “becarios” que vivan al amparo del presupuesto, ejerciendo una libertad entre comillas. Ya vendrán los revolucionarios que entonen el canto del hombre nuevo con la auténtica voz del pueblo. Es un proceso que requiere tiempo.

LA JUVENTUD Y EL PARTIDO

En nuestra sociedad juegan un gran papel la juventud y el Partido.

Particularmente importante es la primera, por ser la arcilla maleable con que se puede construir al hombre nuevo sin ninguna de las taras anteriores. Ella recibe un trato acorde con nuestras ambiciones.

Su educación es cada vez más completa y no olvidamos su integración al trabajo desde los primeros instantes. Nuestros becarios hacen trabajo físico en sus vacaciones o simultáneamente con el estudio. El trabajo es un premio en ciertos casos, un instrumento de educación, en otros; jamás un castigo. Una nueva generación nace.

El Partido es una organización de vanguardia. Los mejores trabajadores son propuestos por sus compañeros para integrarlo. Éste es minoritario pero de gran autoridad por la calidad de sus cuadros. Nuestra aspiración es que el Partido sea de masas, pero cuando las masas vayan alcanzado el nivel de desarrollo de la vanguardia, es decir, cuando estén educadas para el comunismo. Y a esa educación va encaminado el trabajo. El Partido es el ejemplo vivo; sus cuadros deben dictar una cátedra de laboriosidad y sacrificio; deben llevar, con su acción, a las masas, al fin de la tarea revolucionaria, lo que entraña años de duro bregar contra las dificultades de la construcción, los enemigos de clase, las lacras del pasado, el imperialismo...

FIDEL DIO EL IMPULSO

Quisiera explicar ahora el papel que juega la personalidad, el hombre como individuo dirigente de las masas que hacen la historia. Es nuestra experiencia, no una receta.

Fidel dio a la Revolución el impulso en los primeros años, la dirección, la tónica siempre, pero hay un buen grupo de revolucionarios que se desarrollan en el mismo sentido que el dirigente máximo y una gran masa que sigue a sus dirigentes porque les tiene fe; y les tiene fe porque ellos han sabido interpretar sus anhelos.

No se trata de cuántos kilogramos de carne se come o de cuántas veces por año pueda ir alguien a pasearse en la playa, ni de cuántas bellezas que vienen del exterior puedan comprarse con los salarios actuales. Se trata, precisamente, de que el individuo se sienta más pleno, con mucha más riqueza interior y con mucha más responsabilidad.

El individuo de nuestro país sabe que la época gloriosa que le toca vivir es de sacrificio; conoce el sacrificio. Los primeros lo conocieron en la Sierra Maestra y donde quiera que se luchó; después lo hemos conocido en toda Cuba. Cuba es la vanguardia de América y debe hacer sacrificios porque ocupa el lugar de avanzada, porque indica a las masas de América latina el camino de la libertad plena.

Dentro del país, los dirigentes tienen que cumplir su papel de vanguardia; y, hay que decirlo con toda sinceridad, en una revolución verdadera, a la que se le da todo, de la cual no se espera ninguna retribución material, la tarea del revolucionario de vanguardia es a la vez magnífica y angustiosa. Déjeseme decir, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad. Quizás sea uno de los grandes dramas del dirigente; éste debe unir a un espíritu apasionado una mente fría y tomar decisiones dolorosas sin que se contraiga un músculo. Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos. No pueden descender con su pequeña dosis de cariño cotidiano hacia los lugares donde el hombre común lo ejercita.

Los dirigentes de la revolución tienen hijos que en sus primeros balbuceos no aprenden a nombrar al padre; mujeres que deben ser parte del sacrificio general de su vida para llevar la revolución a su destino; el marco de los amigos responde estrictamente al marco de los compañeros de revolución. No hay vida fuera de ella.

En esas condiciones hay que tener una gran dosis de humanidad, una gran dosis de sentido de la justicia y de la verdad, para no caer en extremos dogmáticos, en escolasticismos fríos, en aislamiento de las masas. Todos los días hay que luchar porque ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos, en actos que sirvan de ejemplo, de movilización.

El revolucionario, motor ideológico de la revolución dentro de su partido, se consume en esa actividad ininterrumpida que no tiene más fin que la muerte, a menos que la construcción se logre en escala mundial. Si su afán de revolucionario se embota cuando las tareas más apremiantes se ven realizadas a escala local y se olvida el internacionalismo proletario, la revolución que dirige deja de ser una fuerza impulsora y se sume en una cómoda modorra, aprovechada por nuestro enemigo irreconciliable, el imperialismo, que gana terreno. El internacionalismo proletario es un deber pero también es una necesidad revolucionaria. Así educamos a nuestro pueblo.

LOS PELIGROS ACECHAN

Claro que hay peligros presentes en las actuales circunstancias. No sólo el del dogmatismo, no sólo el de congelar las relaciones con las

masas en medio de la gran tarea; también existe el peligro de las debilidades en que se puede caer. Si un hombre piensa que, para dedicar su vida entera a la revolución, no puede distraer su mente por la preocupación de que a un hijo le falte determinado producto, que los zapatos de los niños estén rotos, que su familia carezca de determinado bien necesario, bajo este razonamiento deja infiltrarse los gérmenes de la futura corrupción.

En nuestro caso, hemos mantenido que nuestros hijos deben tener y carecer de lo que tienen y de lo que carecen los hijos del hombre común; y nuestra familia debe comprenderlo y luchar por ello. La revolución se hace a través del hombre, pero el hombre tiene que forjar día a día su espíritu revolucionario.

Así vamos marchando. A la cabeza de la inmensa columna —no nos avergüenza ni nos intimida el decirlo— va Fidel después, los mejores cuadros del Partido e, inmediatamente, tan cerca que se siente su enorme fuerza, va el pueblo en su conjunto; sólida armazón de individualidades que caminan hacia un fin común; individuos que han alcanzado la conciencia de lo que es necesario hacer; hombres que luchan por salir del reino de la necesidad y entrar en el de la libertad.

Esa inmensa muchedumbre se ordena; su orden responde a la conciencia de la necesidad del mismo; ya no es fuerza dispersa, divisible en miles de fracciones disparadas al espacio como fragmentos de granada, tratando de alcanzar por cualquier medio, en lucha reñida con sus iguales, una posición, algo que permita apoyo frente al futuro incierto.

Sabemos que hay sacrificios delante nuestro y que debemos pagar un precio por el hecho heroico de constituir una vanguardia como nación. Nosotros, dirigentes, sabemos que tenemos que pagar un precio por tener derecho a decir que estamos a la cabeza del pueblo que está a la cabeza de América. Todos y cada uno llevan su cuota de sacrificio, conscientes de recibir el premio en la satisfacción del deber cumplido, conscientes de avanzar con todos hacia el hombre nuevo que se vislumbra en el horizonte.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Permítaseme intentar unas conclusiones:

Nosotros, socialistas, somos más libres porque somos plenos; somos más plenos por ser más libres.

El esqueleto de nuestra libertad completa está formado, falta la sustancia proteica y el ropaje; los crearemos.

Nuestra libertad y su sostén cotidiano tienen color de sangre y están henchidos de sacrificio.

Nuestro sacrificio es consciente; cuota para pagar la libertad que construimos.

El camino es largo y desconocido en parte; conocemos nuestras limitaciones. Haremos el hombre del siglo XXI: nosotros mismos.

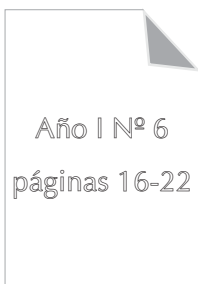
Nos forjaremos en la acción cotidiana, creando un hombre nuevo con una nueva técnica.

La personalidad juega el papel de movilización y dirección en cuanto encarna las más altas virtudes y aspiraciones del pueblo y no se separa de la ruta.

Quien abre el camino es el grupo de vanguardia, los mejores entre los buenos, el Partido.

La arcilla fundamental de nuestra obra es la juventud; en ella depositamos nuestra esperanza y la preparamos para tomar de nuestras manos la bandera.

(Publicado en *Marcha*, Montevideo, marzo de 1965)



John William Cooke

Bases para una política cultural revolucionaria

No nos proponemos descubrir América lanzando este tema —Bases para una política cultural revolucionaria— al debate público. Mucho ha escrito y dicho la izquierda sobre la cultura y su relación con las masas populares; poco es lo construido. Mitos, complejos de culpa, una falsa conciencia que justificaba todas las ajenidades, una esclerosis ideológica y una ineficacia política que erosionaban cualquier posibilidad de comunicación y alianza entre los intelectuales y los trabajadores proporcionaron a la izquierda una abrumadora variedad de estériles esquemas pero escasísima audiencia más allá de sus filas. Se trata hoy, nada menos que hoy (Cuba, Venezuela, Perú, Guatemala, Colombia, Vietnam), de reabrir la discusión, de buscar caminos que coloquen a los hombres de la cultura, o a lo más creador de la cultura misma, en el campo de la Revolución.

La Rosa Blindada se dirigió a Héctor P. Agosti, Carlos Astrada, John William Cooke, Juan Carlos Portantiero, León Rozitchner y Juan José Sebreli para que emitiesen su opinión sobre tan vapuleado y aún no resuelto problema, sin crear, por supuesto, que ellas fuesen definitivas pero entendiendo que podían ser aportes para una tarea inaplazable. Esta creencia se robusteció a la vista de las respuestas recibidas.

Antes de finalizar este año con el sello editorial La Rosa Blindada aparecerán, en un volumen, los trabajos de Carlos Astrada, John William Cooke, Juan Carlos Portantiero, León Rozitchner y Juan José Sebreli.

Entregamos al lector un resumen de la respuesta del doctor John William Cooke. Presentar al doctor Cooke parece algo obvio, quizá una redundancia. Hace diez años, en los explosivos días que siguieron al 16 de junio de 1955, fue jefe del partido Peronista. Encarcelado en

el sur del país por la oligarquía “libertadora”, huyó de la prisión y estructuró, poco después, el pacto que dio el triunfo a Frondizi en febrero de 1958. Quemada esta etapa, se entregó, como ningún otro militante del justicialismo, a la causa de la revolución cubana. En 1965, John William Cooke despierta en la militancia antiimperialista, en compactos grupos juveniles, una adhesión expectante. Confiamos que su coraje ideológico (e intelectual) sea lo suficientemente vasto y profundo como para no defraudar esa esperanza.

EL ALEGRE ÁNIMO con que accedí a contestar esta encuesta ha desaparecido no bien me senté a la máquina: ahora me encuentro en una emboscada de dudas y perplejidades. No sé qué debe entenderse por “bases de una política cultural revolucionaria”, cuestión que me deja en el desamparo de una temática vastísima y sin puntos de referencias para decidir cuáles son los lindes de la respuesta.

Partiendo de la premisa, que doy por ampliamente compartida, de que ningún problema de fondo ha de solucionarse sin un cambio total en la estructura del poder político, ¿se tratará acaso de exponer el programa a cumplir por el futuro poder revolucionario en el campo específico de la cultura? Eso significaría no sólo un análisis de las necesidades nacionales sino además de los diversos criterios que han ido adaptando los países revolucionarios y de los temas que últimamente son materia de candentes debates teóricos. Significaría también un acto de escapismo de mi parte: supongo que en la Argentina lo que deben sobrar son intelectuales con planes impecables para *después* de la toma del poder.

Por otra parte, una política cultural revolucionaria (lo mismo que una política revolucionaria a secas) es un “proceso” que abarca la lucha hasta desplazar del poder a las clases dominantes, la toma del poder por los trabajadores y la construcción de la sociedad nueva. Ocuparme de las tareas de esta última etapa sería un ejercicio de futilidad integral, no sólo como fuga hacia la dulce molicie del porvenirismo sino también porque presupondría una historia sin dialéctica, donde pueden predeterminarse las condiciones en que deberá desempeñarse el poder revolucionario cuando en verdad ellas serán una resultante de todo el largo y confuso camino previo.

A esta altura de mi lento razonamiento, comprendo que la pregunta no puede referirse sino a una práctica actual; lo que me exime de

entrar en aclaraciones sobre los significados amplios del término “cultura” y, tomándolo como calificación de un determinado orden de actividades intelectuales, comenzar señalando cuáles de éstas forman parte de la política revolucionaria.

En algunos aspectos, lo cultural no es deslindable en la política revolucionaria, dado que no puede concebirse como uno de sus aspectos sino como un componente esencial. Dicho con la más elemental sencillez: la teoría y la praxis constituyen una unidad a la que llamamos política revolucionaria; y la teoría, de más está recalcarlo, es del orden más legítimo de la creación cultural, desde que no es yuxtaposición de datos en la conciencia sino el resultado de operaciones de pensamiento que generalizan metódicamente la experiencia.

Ahora bien. La unidad entre teoría y praxis no se da automáticamente, sino que es un proceso histórico¹. La aprehensión de esa unidad es “un desarrollo histórico de la autoconciencia crítica” y comprende la constante indagación para captar conceptualmente el movimiento de la realidad en su esencia dialéctica, la capacitación de una vanguardia en constante crecimiento cualitativo y cuantitativo, la difusión teórica en las masas para cargar sus reivindicaciones de voluntad revolucionaria.

Esas tareas, que podríamos clasificar como “primarias”, incluyen otras menos inmediatas, relacionadas con los intelectuales propiamente dichos (profesores, artistas, hombres de ciencia, escritores) para sumarlos a la lucha popular, sea mediante aportes parciales sea en calidad de militantes de la organización revolucionaria. Esto está conectado con una serie de problemas de orden práctico (como la contribución directa de los artistas al progreso revolucionario y cultural del pueblo) o que deben dilucidarse a nivel teórico (cuestiones relativas a la estética, o a la literatura, o a las tendencias científicas, etc.).

Por fin, el hecho de que tocas las actividades revolucionarias estén subordinadas a la estrategia de la toma del poder, única manera de liquidar el subdesarrollo cultural, no puede servir de motivo para descuidar los objetivos inmediatos en el frente cultural, la búsqueda de ciertos progresos en el marco de la sociedad presente. El proyecto revolucionario da la perspectiva a esa acción cotidiana, que a través de fines limitados va sirviendo los propósitos últimos. El ejemplo más notorio es el de la conducta a seguir en la Universidad: es cierto que desdeñamos la mitología sobre su importancia como sagrario de la cultura, sobre su independencia, etc.; pero por lo mismo que nos

rehusamos a extraerla del contexto nacional, comprendemos que es un factor positivo frente a la colonización absoluta que se busca mediante las universidades privadas, y que, dentro de las limitaciones de una universidad que forma parte de una comunidad oprimida, la acción estudiantil y de parte del cuerpo docente puede salvaguardar y acentuar sus tendencias positivas.

La enunciación precedente comprende, interrelacionadas, cuestiones de lo cultural en la política revolucionaria y cuestiones de la política revolucionaria en la cultura; a estas últimas debo referirme específicamente. Pero antes de entrar a sus principales temas he de plantear ciertas bases comunes para todas ellas.

ALGO SOBRE LA SUSODICHA “ALIENACIÓN”

Los equívocos de la ortodoxia

Las claves de la acción cultural hay que buscarlas en dos niveles diferentes: a) en la teoría general del socialismo; b) en la correcta interpretación de lo concreto-nacional. Se me dirá que estoy postulando una metodología que es aplicable a cualquier clase de fenómeno social y no exclusivamente a los culturales. Es exacto. Pero es que si se tratase de otros ámbitos (como el económico o el político, por ejemplo) tal vez no hubiese sido imperativa esa remisión a los principios marxistas, que podríamos descartar como conocidos por todos, y la preocupación se centraría en confrontarlos correctamente con nuestra realidad. En cambio, ocurre que para lo cultural no existen esos puntos de acuerdo común sino que las mejores inteligencias teóricas están dedicadas a una labor crítica para poner al día concepciones que estaban en gran atraso, congeladas en la prehistoria del dogmatismo. Estamos obligados a detenemos en un repaso de la categoría marxista de “alienación”, a partir de la cual se puede pasar a la tipicidad de la alienación cultural argentina no como cosa particular de sociedad capitalista clásica sino como país dependiente económica y culturalmente, para recién proponer las “bases” para superarla. También el papel del artista revolucionario y los fundamentos de una

estética revolucionaria (o de su inexistencia), asuntos que levantan huracanes polémicos, son conexos con la teoría de la alienación.

Entre los publicistas que montan guardia en el santuario de los valores occidentales es frecuente señalar, con plúmbea ironía, que la “alienación” está de moda entre los marxistas. Aparte de que escriben sobre lo que no saben para gente que tampoco sabe (por lo que resultan estrictamente “funcionales”) es cierto que desde hace varios años los teóricos se vienen ocupando de la “alienación”, restituyéndole la alta jerarquía que le corresponde dentro de la filosofía marxista,² y poniendo fin a un “desencuentro” al que contribuyeron por igual el stalinismo con su muro de fórmulas apodícticas y el oportunismo de los socialistas amarillos. Muy esquemáticamente, consistió en lo siguiente:

A principios de los años treinta se conocieron, en versión alemana, algunos trabajos escritos por Marx en su juventud, donde estaban las bases de su humanismo revolucionario y de su metodología.³ En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* plantea el tema del trabajo enajenado como una negación de la esencia humana. En esos textos, los renegados del socialismo y sus aliados creyeron encontrar la justificación para seguir como incólumes puntales de la sociedad burguesa mientras renovaban su adhesión al marxismo, ahora aséptico, sin violencias revolucionarias.⁴ Surgió la tesis de “los dos Marx”: el “joven Marx”, a medio camino entre Hegel y el proletariado, profeta de un humanismo idealista y evangélico, y el “viejo Marx”, decayendo en el materialismo unilateral, la economía política y los vaticinios incumplidos. La socialdemocracia había abjurado durante décadas del pensamiento revolucionario del “maestro”, utilizando su nombre apenas como pálida coartada; ahora encontraba que podía renovar sus juramentos en una militancia sin peligros.

Aunque el marxismo “oficial” no aceptó esa dicotomía, en la práctica continuó sentando doctrina apoyándose en la autoridad de un Marx también cortado por la mitad: el “científico” de *El Capital* (por oposición al “filosófico” e inmaduro), interpretado con un estrecho economicismo de filiación positivista. Eran los años de la burocracia implacable y el plan infalible, de la culpa objetiva en Derecho Penal, del internacionalismo proletario convertido en subordinación a la política soviética, de la tesis de la agudización de la lucha de clases durante la construcción del socialismo, de la “ciencia proletaria”. Correspondía a un Marx científicista, con un sistema filosófico completo e inamovible donde el hombre, con su conciencia evolucionando

gracias a la “teoría del reflejo”, pertenecía a una historia con final feliz garantido por la mecánica autoimpulsada de las relaciones de producción. Ese determinismo, que osaba decir su nombre, enjauló a la dialéctica, y la “alienación” quedó como elemento ornamental, apenas como antecedente remoto del “fetichismo de la mercancía”. En una historia que el stalinismo manejaba a su gusto como pasado (re-escribiendo la historia del partido bolchevique) y descifraba como futuro, la alienación era una categoría que exigía introducir al hombre como centro de un humanismo concreto, irreductible a esa metafísica hecha de simplificaciones en que figuraba disfrazado de “héros positif”.

Lukacs había tenido la genialidad de tocar el tema de la alienación mucho antes de conocerse los *Manuscritos* (aunque dentro del esquema hegeliano), pero sin volver después sobre él. Posteriormente mereció sólo la mención intrascendente en la literatura teórica comunista;⁵ salvo el caso de Lefebvre, que en algunas de sus evasiones hacia la heterodoxia fijó el significado de la alienación en Hegel y en Marx y demostró su presencia como parte entrañable del pensamiento de este último, a través de su continuidad dialéctica.⁶ Luego se sabría que Gramsci, en el fondo de su celda solitaria, le dedicaba meditaciones clarividentes.

Después de la guerra, la “alienación” va adquiriendo importancia como elemento inseparable de la situación del hombre en la visión de diversas intelectuales, aunque algunos le den el sentido que tenía en el existencialismo kierkegaardiano, otros no deslinden sus contenidos hegelianos y marxistas y, a menudo, sirva para extrapolaciones en que se la utiliza como comodín al que cada uno le otorga el contenido que desea. Incluso se produjo una interesante controversia cuando los jesuitas estudiosos del marxismo presentaron la alienación como una parte de su propia concepción del mundo, con airadas protestas desde el campo marxista. Los trabajos de escritores marxistas fueron esclareciendo el concepto de la alienación en la obra de Marx, tarea a la que se suman intelectuales comunistas a medida que los efectos del xx y del xxii Congreso van borrando las viejas Tablas de la Ley.⁷

EL TRABAJO ENAJENADO

La categoría de “enajenación”, que en Hegel era una relación absoluta de sujeto a sujeto, para Marx se da en las relaciones concretas del

hombre y se puede desentrañar a partir del hecho económico real del trabajo alienado en la sociedad capitalista. Sus conceptos son demasiado sutiles como para ser resumidos y simplificados; no obstante, con esa advertencia propia, señalaremos lo esencial.

Mientras el animal tiene con la realidad que lo rodea una relación inmediata, forzosa, individual, unilateral, la relación del hombre es mediata, múltiple y libre. En esa relación múltiple tiene una primera relación con la naturaleza, a nivel de hombre particular y que sería equivalente (comparativamente hablando) a las actividades del animal que tienden a asegurar su subsistencia, su existencia física. Y tiene otra relación que lo distingue radicalmente del animal, que es su “actividad vital o genérica”; mediante su trabajo transforma la naturaleza y crea un mundo de objetos y productos. A diferencia del animal, cuya realidad se agota en el tipo de relación que satisface sus necesidades inmediatas, el hombre enriquece sus relaciones con el mundo entero para así satisfacer sus necesidades específicamente humanas.

En esa naturaleza que transforma, el hombre tiene su propia imagen, se “objetiva” en cuanto ser “genérico”. Esos objetos que crea el hombre en su mundo son *humanos*, en el doble sentido de que sirven para satisfacer sus necesidades humanas —es decir, son objetos útiles— y de que, al “objetivarse”, materializa en ellos sus ideas, sus fines, su voluntad (o sea, sus fuerzas esenciales como ser humano). La actividad mediante la cual se realiza como humano es el trabajo, que lo libera de sí mismo, de su necesidad natural, y lo libera de la naturaleza, hacia la cual tenía, en cuanto ser solamente natural, una actitud pasiva. Y su riqueza como ser humano es mayor en la medida en que además de objetos con utilidad material (vale decir: aptos para satisfacer una necesidad determinada), produzca otros que eleven su capacidad de expresión, testimonien su mundo interior (obras de arte) o satisfagan necesidades más alejadas del nivel de subsistencia orgánica.

Pero si el hombre se humaniza y humaniza la naturaleza, eso ocurre porque las diversas actividades productivas individuales forman un todo, la *producción*, que es *social*. Así, la objetivación se despliega en el cuadro de una sociedad determinada, en la cual las relaciones del hombre con la naturaleza pasan por las relaciones sociales que se contraen en el seno de dicha sociedad: la relación, cualitativamente nueva, hombre-naturaleza pasa por la mediación de lo social.

Hegel desarrolla la concepción del hombre como producto de su trabajo, que Marx destaca en toda su importancia pero somete a penetrante crítica. Como la *Fenomenología del espíritu* es una historia de la conciencia, de las diversas formas que va tomando el saber que ella tiene de sí misma como su objeto, la dialéctica del sujeto y del objeto comprende diversas formas de relación, que van desde aquella en que el objeto se alza como extraño, contrapuesto al yo, hasta llegar al saber absoluto, en que se produce la identificación del sujeto que se ha asimilado por completo al objeto. La historia de la conciencia es la de sus enajenaciones sucesivas, que desaparecen finalmente en ese *saber absoluto* que es el espíritu conociéndose a sí mismo, presentándose a la conciencia como su objeto, de manera que, al desaparecer toda objetividad, no le queda en qué enajenarse. Siendo la esencia humana puramente espiritual, el mundo objetivo, la naturaleza, la sociedad son espíritu enajenado: la “objetivación” equivale a “enajenación”. “Enajenación” que se da en el reino del espíritu: la exterioridad del objeto es sólo aparente, pues no estamos ante una oposición entre el sujeto y un objeto exterior, sino entre la conciencia y el conocimiento que la conciencia tiene de sí misma. El trabajo humano que reconoce Hegel es “el abstractamente intelectual”.⁸ Y esa enajenación en la esfera espiritual terminará por el más perfecto trabajo espiritual —la ciencia—, o sea el *saber absoluto*.

Para Marx, en cambio, todo trabajo es “objetivación”, pero no necesariamente “enajenación”. En principio, por esa “objetivación” es como se trasciende la inmediatez natural hacia lo humano. Mientras Hegel “sólo ve el lado positivo del trabajo” —como medio de que el hombre cobre conciencia de su humanidad—, Marx no abstrae al trabajo como “el ser del hombre”, como “su esencia”, sino que mira la *situación del trabajador*. Y la “enajenación” o “alienación” recién aparece en determinada situación histórica; no es una desventura del espíritu, sino una forma concreta de las relaciones en la sociedad: cuando su trabajo deja de ser la forma de ascender de lo natural a lo humano, cuando sus productos no le pertenecen y ya no se reconoce en ellos sino que son “extraños”, “ajenos” a él.

Con el trabajo, el hombre superaba a la naturaleza no rompiendo con ella sino remontándose sobre ella en una doble forma: 1) *fuera de sí mismo*, transformándola, humanizándola; 2) *en sí mismo*, superando su vida instintiva puramente biológica, creándose por sí mismo unos sentidos *humanos*,

una sensibilidad *humana*. Ahora pierde esa esencia, y esos productos son su carencia, la negación de su calidad humana.

La caracterización del “trabajo enajenado” pasa en los *Manuscritos* por diversas *determinaciones*, extraídas de la relación inmediata, directa, entre el trabajador (el trabajo) y su producción en la sociedad capitalista. La primera se refiere a la *alienación del obrero en el producto de su trabajo*: “el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como *algo extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, como estado económico se manifiesta como la *privación de realidad* del obrero, la objetivación como la *pérdida y esclavización del objeto*, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*.⁹

Dentro del mismo proceso, “el obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en extensión y en poder. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza*, en razón directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce al obrero como una *mercancía*, y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general”.

La segunda determinación es la de la *alienación en el acto de producción*, en la propia actividad productiva. “¿Cómo podría el obrero enfrentarse al producto de su actividad como algo extraño, si no se enajenase a sí mismo ya en el acto de la producción? El producto no es, después de todo, más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma tiene que ser necesariamente la enajenación activa, la enajenación de la actividad de la enajenación. La enajenación del objeto del trabajo resume simplemente la enajenación, el extrañamiento inherente a la actividad del trabajo mismo”.

El trabajo, lejos de servir a sus necesidades humanas, se convierte para el obrero en una esclavitud, en una actividad que cumple obligada y penosamente. En ese trabajo se siente “fuera de sí mismo”, y sólo fuera del trabajo se siente dueño de sí. La “exterioridad” de ese trabajo se le revela al obrero en el hecho de que no es algo suyo sino de otro;

no le pertenece, y él mismo, en el trabajo, no se pertenece a sí mismo sino que pertenece a otro.

De todo lo anterior se desprende una tercera determinación: *el trabajo enajenado hace que la vida "genérica" del hombre se convierta en medio de su vida "individual"*. En el capitalismo, el trabajo no es la satisfacción de una necesidad, sino el medio de satisfacer la necesidad primaria de conservar la existencia física del obrero: "la vida misma aparece como *medio* de vida". El hombre, ser consciente, hace de su actividad "vital", de su *esencia*, un medio para su *existencia*. El trabajo enajenado, al arrebatarse al hombre el objeto de su producción, lo despoja de su vida genérica.

El ser genérico del hombre se convierte así en un ser extraño a él, en un medio para su existencia individual: enajena al hombre su propio cuerpo y la naturaleza que le pertenecía, que era parte de él. Consecuencia es, también, la enajenación del hombre con respecto al hombre: al enfrentarse el hombre a sí mismo, se enfrenta también al *otro hombre*.¹⁰

¿Cómo se presenta en la realidad el trabajo alienado? "Si el producto del trabajo no pertenece al obrero... la única explicación es que pertenezca a otro hombre que *no sea el obrero*". Y cuando el obrero se comporta hacia su propia actividad como hacia una actividad no libre, se comporta hacia ella "como hacia una actividad puesta al servicio, bajo el imperio, la coacción y el yugo de otro hombre". O sea, que toda autoenajenación del hombre con respecto a sí mismo y a la naturaleza se revela en la medida en que él se entrega (y entrega la naturaleza) a otro hombre.

EL PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO

Si nos hemos detenido en ese breve repaso de cómo Marx planteó la enajenación del trabajo ha sido, en primer término, porque a partir de eso se puede comprender el concepto de alienación en los sentidos más amplios que le dieron Marx y Engels en su obra posterior. Y también porque esa alienación básica denuncia el carácter alienado y alienante de la sociedad burguesa, en la cual tratamos de dirigir la actividad revolucionaria mediante la verificación de las formas estructurales que asume la pérdida de la libertad humana.

En el mundo de la práctica real, la autoenajenación sólo puede manifestarse en la relación práctica real con otros hombres: la enajenación se

opera por *medios prácticos*. La relación entre el obrero y la producción envuelve de por sí el sojuzgamiento de todos los hombres, y las relaciones totales de avasallamiento son sólo modalidades y consecuencias de aquella relación. De ahí que bajo la forma política de la liquidación de la condición asalariada va implícita la libertad de la sociedad en su conjunto.

En la sociedad capitalista la actividad humana se ordena en torno a una organización que escapa a su control porque las categorías de la economía burguesa (cambio, valor, mercancía, dinero, capital, etc.) no revelan sino que ocultan la naturaleza social de la producción y las relaciones reales entre las miembros de la comunidad. Las estructuras sociales, fruto de la acción de los hombres, adquieren autonomía con respecto a ellas y se desenvuelven de acuerdo a sus propias leyes internas. Todas las formas sociales parecen tener una existencia *natural*, más allá de la voluntad humana; el Estado, el Derecho, la moral, las ideologías aparecen envueltas en resplandores de eternidad.

Saber que el trabajo y la sociedad son alienados y que los valores capitalistas son míticos es un buen punto de partida, pero nada más: el conocimiento revolucionario es conocimiento de la práctica social y guía para la práctica transformadora, y eso quiere decir que hay que saber en qué consiste, cómo se presenta en cada una de sus formas específicas (económicas, políticas, ideológicas), cómo afecta a los hombres y a las clases. En esto vamos a insistir en el ejemplo de Marx, lo que no significa un exceso de didactismo sino una necesidad que es fácilmente comprobable: el conocimiento teórico de la filosofía marxista suele no originar una práctica revolucionaria sino una actitud alienada pero con justificaciones prestigiosas.

Si en la obra de Marx hay, obviamente, aspectos que dejan margen a la diversidad bastante amplia de interpretaciones, en cambio la tesis del presunto desdoblamiento en los “dos Marx” (con sus variantes de viraje o evolución desde el idealismo humanista primaveral a la sequedad de la materia, la economía y la ciencia) me parece uno de los mitos más desprovistos de sustentación. Porque basta tener en cuenta cuál era la concepción de Marx sobre el conocimiento científico para que los *Manuscritos* y *El Capital* no sean los términos de una antinomia, ni siquiera de una rectificación de visual sino expresiones de un pensamiento que se despliega en momentos que son constitutivos y no negaciones recíprocas. (A menos que se pretenda que la unidad de

pensamiento implique una trayectoria mental regular, metódica, serena, antidialéctica, lo que puede ser un criterio correcto aplicado, digamos, al doctor Balbín o al doctor Nicolás Repetto).

El análisis minucioso, penetrante, frío, objetivo, severo, del modo capitalista de producción buscaba no un registro de leyes como categorías científicas con un fin en sí mismas, sino desentrañar relaciones humanas escondidas tras las mallas de convivencia fetichizada y las explicaciones de las ideologías mistificantes. El humanista de los *Manuscritos* cumple la tarea científica que él mismo define como una rebelión del hombre real contra las estructuras que lo oprimen, buscando tomar conciencia de una enajenación y de las condiciones para eliminarla.

La praxis revolucionaria; desalienante por definición, alcanza superaciones cualitativas por el esclarecimiento teórico. La categoría de “alienación” tiene un valor instrumental que estoy tratando de registrar en toda su magnitud, especialmente en aquellos aspectos que se conectan directamente con el ámbito superestructural de la cultura. Su misma amplitud¹¹ predispone a las faltas de rigor metódico, a su empleo extrapolado del contexto teórico marxista, a su utilización como explicación metafórica de procesos complejos, como salida fácil para la opacidad de la historia.

Este repaso para ubicarlo con toda su plenitud en la teoría del socialismo era previo (y necesario) como presupuesto para esbozar los lineamientos de acción en lo cultural. Ante todo, y considerada la política revolucionaria en forma integral, la afecta *en tres formas esenciales*.

Primero, en cuanto contribuye a fundar una doctrina del hombre y de su libertad, del *hombre real* en su unidad indisoluble con la naturaleza y con los demás hombres, vale decir, en una situación histórico-social concreta.¹² Segundo, porque la denuncia de la explotación y la movilización de los explotados por medio del autorreconocimiento de su condición en la sociedad clasista encuentra nuevas evidencias, nuevas formas de la negación que sufren en su esencia humana. La política revolucionaria analiza, a partir de las relaciones de producción existentes y de las condiciones estructurales y de coyuntura, la opresión que sufren las clases subalternas, cuyos alcances no se agotan en los datos (por dramáticamente elocuentes que sean) del despojo económico.

Finalmente, y aunque eso forma parte todavía del reino de la esperanza, el contenido humanista de la construcción de la nueva

sociedad después del triunfo revolucionario debe estar en el espíritu de todas las fases de su política, dando lucidez a la justa violencia de los que se rebelan buscando la libertad. Ese humanismo, por cierto, es ínsito a la clase trabajadora, y no condicionado por la reaparición teórica de la categoría de la enajenación. Sin embargo, ésta lo enriquece y esclarece muchas facetas de las relaciones humanas. Y en todo caso, es parte de la valoración que hagamos de la experiencia revolucionaria mundial, tanto al considerar las negaciones de hecho de ese humanismo como para percibir las causaciones alienantes en los grandes errores y desviaciones.

Dejemos de lado las condenaciones de casos concretos (con la ponderación de los atenuantes admisibles en razón de las circunstancias históricas) y omitamos las aberraciones criminales del llamado “culto a la personalidad”. Lo cierto es que nadie niega que el régimen soviético, durante cierto lapso, olvidó sus fines últimos y sacrificó la teoría del socialismo, sustituida a veces por una teología política justificatoria de una práctica conservadora, a veces por un idealismo que relegaba la práctica a subproducto de una *Naturaleza* marginada de lo social. Esas creaciones de la falsa conciencia eran disfraces de una alienación en las cosas, o sea en el reino de la necesidad.

La relación entre los sacrificios gigantescos que demandaba la supervivencia de la Unión Soviética cercada y el objetivo final de lograr la libertad humana quedó olvidada, relegada, reducida a algunas ofrendas retóricas del florilegio formalista. Quiero decir, en lo que atañe a nuestro tema, que el plan quinquenal o la industria pesada, por ejemplo, de hecho fuera perdiendo su carácter de medios para cobrar una existencia mitológica de fines: eran los instrumentos con que el hombre construía su mundo y buscaba su libertad, pero, por una inversión maligna, esos fines humanos quedaron como resultados que se darían “por añadidura” en la producción de cosas materiales. Las “bases materiales” de la sociedad comunista usurparon a ésta última su carácter de fin supremo.¹³ Sabemos cómo eso se prestó a la propaganda capitalista, y poco nos importa: sólo los revolucionarios tienen derecho a pedir rendición de cuentas *desde los valores revolucionarios*.

No hay liberación a precio módico, y yo debería excusarme por repetir semejante lugar común: pero también hay quienes son “extremistas” por transferencia, abogados gratuitos para cualquier exceso que ocurra en tierras lejanas, mientras aquí ni siquiera son capaces de mancharse los

zapatos con barro si tienen que caminar unas cuerdas para firmar el manifiesto con que periódicamente se autorreivindican como “revolucionarios”. En cambio, los que verdaderamente se proponen la revolución, esos no son tan generosos con la sangre ajena y remota, porque no están jugando con abstracciones sino con posibilidades. Sea lo que fuere, aunque el stalinismo pudiera invocar el descargo de las circunstancias históricas (lo que no está en consideración aquí), esos atenuantes no pueden transportarse para anticipar indulgencias a nuestras revoluciones en proyecto.¹⁴

1. El stalinismo, desde este punto de vista, se caracterizó por la ruptura de esa unidad de teoría y praxis, negación del marxismo que ha merecido que la crítica lo caracterizase como “idealismo voluntarista” (G. Lukacs), “neo-platonismo” (G. Della Volpe), “pragmatismo conservador” (J. R. Vincent), etcétera.

2. Aclaración para puristas: salvo aviso en contrario, emplea los términos “filosofía” e “ideología” en su acepción común, y no en el sentido de “falsa conciencia”, “falsa representación de la realidad”, etc.

3. En 1927 se conoció la *Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho Público*, escrita entre 1841 y 1843; en 1932, la versión alemana de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y la *Ideología alemana*. También se conocieron con gran retraso la *Introducción de 1857* y los *Elementos de la Crítica de la Economía Política*.

4. Estoy resumiendo a grandes rasgos, como he dicho, el equívoco entre “parte de la socialdemocracia y el marxismo ortodoxo”, que las llevó a coincidir en el dualismo de Marx; no hacen a mi trabajo las diferentes interpretaciones de los *Manuscritos* por parte de los diversos analistas, que no admitirán estas reducciones esquemáticas ni la *equiparación* en un mínimo común denominador de todas las que han defendido la tesis de un cambio radical en el pensamiento de Marx.

5. En la publicación francesa de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Ed. Costes) faltaba el capítulo que trata del trabajo enajenado. Me he enterado por notas bibliográficas que la primera edición que se conoció en Alemania (Leipzig, 1932) era incompleta y con errores, y que se tradujo al francés y al español; presumo

que se trata de la misma edición francesa a que yo me refiero, que vendría a ser hermana gemela de la espantosa edición mexicana que vio la luz con siete años de retardo (Ed. América, 1939).

6. Punto de vista que es central en la denuncia de “Les Problemes actuels du marxisme” (Presses Universitaires, 1958). Expulsado del P.C.F., en la *Critique de la vie quotidienne*, París, 1960, el análisis de la “alienación” llega a aportes de los que ni siquiera sus críticos pueden prescindir en adelante.

7. En este proceso, un hecho fundamental es el Congreso sobre Kafka realizado en Udice (1963) con el patrocinio de los más altos institutos de cultura checoslovacos donde la revalorización del proscrito se apoya en la importancia que ha adquirido la alienación como tema del marxismo. Garaudy pronuncia allí un discurso en que expone los puntos de vista que luego desarrollará en las obras que revén sus antiguas posiciones dogmáticas.

8. Marx. *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegeliana en general*.

9. Todas las citas son de los *Manuscritos* económico-filosóficos de 1844, lo mismo que algunas frase, expresiones que van sin comillas.

10. Desde que “la relación del hombre consigo mismo sólo cobra para él existencia *objetiva, real*, mediante su relación con otro hombre”. (Marx).

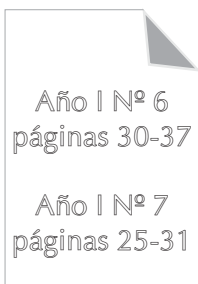
11. Según Lefebvre, designa “todo lo que se opone... a la realización del proyecto filosófico, entendido como investigación sobre las posibilidades del ser humano. Engloba todo la que prohíbe la realización de estas posibilidades: la virtual desalienación, el pleno reconocimiento de la plenitud”. *¿Es el marxismo, una filosofía?* (Ed. Fichas, Buenos Aires).

12. Las tesis sosteniendo* que en los *Manuscritos* se exponen los fundamentos de una antropología, han sido refutadas. En primer término, por el propio texto del *Manuscrito*.

13. Merece recordarse el famoso análisis de Sartre cuando el levantamiento de Budapest; su explicación de las alienaciones que condujeron a la política monstruosa de Geröe y Rakósi era, en lo fundamental, exacto, como lo demostró posteriormente el conocimiento de los hechos.

14. La Revolución Cubana tiene esa impregnación humanista que el “Che” Guevara formuló explícitamente: “El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa. Luchamos contra la miseria, pero al mismo tiempo contra la enajenación. Marx se preocupaba tanto de los hechos económicos como de su repercusión en el espíritu. Llamaba a esto “hechos de conciencia”. (Reportaje de Jean Daniel en *L'Express*.)

* Así en el original de J. W. Cooke



Antonio Caparrós

Incentivos morales y materiales en el trabajo

El comunismo, abolición de la propiedad privada (que es ella misma alienación humana de sí) y en consecuencia apropiación real de la esencia humana por el hombre y para el hombre.

(C. Marx, Manuscritos económicos y filosóficos de 1844)

EN ESTE ÚLTIMO TIEMPO ha tomado mayor auge en los países socialistas la discusión sobre la conveniencia de adoptar nuevos métodos de gestión económica y, como parte preponderante de algunos de ellos, se incluye el postulado de los “incentivos materiales”, como motor clave para que el trabajador alcance un mejor rendimiento en su faena.

Ahora bien, en las opiniones vertidas se ha considerado esta cuestión —la de los incentivos materiales— como resorte exclusivo de la técnica de la planificación económica, de manera tal que, al menos en lo que conozco, solamente se ha enfocado el problema desde el punto de vista de la economía, dentro de cuyos marcos exclusivos pretende ser resuelto. Pienso que ello constituye un serio error, que desenfoca cualquier solución a la que se quiera llegar con el mencionado planteo.

Es cierto, desde luego, que con él se está tratando de resolver ciertos problemas que se presentan en la gestión económica, a partir de los cuales tomó vuelo la discusión de esta temática. En efecto, no obstante sus formidables éxitos, los planes económicos de los países socialistas adolecieron de ciertos problemas, cuya superación se hace necesaria para la continuación de un desarrollo en gran escala.

En términos generales se han achacado estas dificultades al exceso de centralización en la planificación y dirección de la economía y a

que no ha habido en los trabajadores el aliciente que les hiciera desplegar el máximo interés por la calidad de los productos de su trabajo ni la inquietud creadora que hubiera cabido esperar.

Como consecuencia de lo expuesto, se ha tratado de llegar a una mayor descentralización en la dirección de la economía. Ha habido, naturalmente, varios proyectos para lograrlo. Entre ellos nos interesa para el tema presente uno que está gozando de gran predicamento y que propugna que cada empresa regule su actividad entrando —dentro de ciertos límites— en un proceso competitivo, de concurrencia, con las demás. Ello constituiría el factor fundamental de estímulo para la elevación del rendimiento por empresa y para que éstas logren una mejor adecuación a las necesidades reales del momento. De esta manera, la que logre imponer mejor sus productos obtendrá mayores beneficios; los cuales, luego, se distribuirán según determinadas proporciones entre los integrantes de la misma, siendo, pues, los beneficios de dichos integrantes proporcionales a los de ella. Naturalmente que, si el éxito no acompaña a la actividad de la empresa, los ingresos de los trabajadores se verán disminuidos correlativamente.¹

Esta esquematización del planteo, que tiene todos los inconvenientes de las estilizaciones exageradas, admite matices y variantes diversas, pero que respetan nuclearmente lo que acabamos de exponer. Y ello constituiría la esencia del llamado “incentivo material para el trabajador”, por el que se espera un cambio radical en su aporte personal al cumplimiento de los planes, aumentando su rendimiento, movilizándolo su interés y sacudiendo un posible cumplimiento rutinario. Evidentemente, se espera, además, que cada integrante de la empresa ponga cuidado, no solamente en su propia tarea, sino también en que los demás la lleven a cabo acertadamente.

Delineado el problema, surgen de inmediato una serie de puntos que, a mi entender, ponen en duda que con este planteo se haya logrado, poco menos que la panacea para los tiempos indicados, como, a veces, parece aseverarse.

1. En Yugoslavia, se admiten en principio los despidos, inclusive, cuando la empresa no proporciona buenos resultados económicos.

INCENTIVOS MATERIALES Y EL PROBLEMA DE LA MORAL

Pero antes de entrar en la consideración del tema comencemos por una cuestión semántica. En oportunidades, al principio de los incentivos materiales se opone la conveniencia del de los morales. Aunque puede comprenderse el sentido que se le da a esta última expresión, creo que no es correcto emplear el término moral como significando o haciendo referencia a una categoría distinta del término material. Y no por un preciosismo lingüista. Moral, tomándola en su acepción vulgar y común, es el conjunto de los principios, normas, valores, ideales, etcétera, que motivan y rigen lo conducta del hombre. Por lo tanto, *si la conducta está guiada por incentivos materiales, también expresa una moral del hombre que la desarrolla. El problema es ver cómo se caracteriza esa moral.*

En nuestra actual etapa histórica hay dos formas-tipo de moral que constituyen los dos polos de una escala. Una, que es la del provecho personal, egocéntrico, esto es, dissociado de los objetivos de la comunidad, que es la típica de la estructura capitalista, y constituye la moral del hombre alienado. Y otra, la del hombre cuya *finalidad fundamental y deliberada* es trabajar en función social; es decir que, conscientemente, consustancia sus intereses y aspiraciones, sus metas personales, con las de la sociedad, como constituyéndose en un momento personal de estos últimos que pasan a ser su más profunda motivación.

Esa es la moral del hombre comunista, la moral del hombre humano.

Naturalmente, entre estos dos extremos existen con frecuencia hombres que presentan rasgos de una y otra forma de moral. Y, además, cuando consideramos los caracteres más acusados de un pueblo que se ha liberado de la estructura clasista, veremos que necesariamente ha de haber un paso progresivo, a través de etapas, de una forma de moral a otra, según avanza la construcción del nuevo régimen. Si no ocurriera esta constante superación de los principios morales de sus individuos, la nueva sociedad se estaría estancando en su avance hacia el comunismo.

Estas formas intermedias, que deben negarse superándose a sí mismas de continuo, son los indicadores de los pasos sólidos que se vayan dando hacia el comunismo, por lo tanto. En ellas, y en lo que respecta al trabajo, se da aquello de “a cada uno según su trabajo”,

que constituye el principio socialista de *distribución*. Y subrayamos de distribución porque, según lo veremos poco después, el mismo no es el indicador, si hablamos con toda precisión, de la motivación en el trabajo, sino de la forma de distribución de los bienes sociales, cuando el nivel alcanzado por las sociedades sin clases aún no ha entrado en la etapa comunista.

Desde luego, señalamos estas formas intermedias porque sería utópico pretender que repentinamente el conjunto de los individuos adhiera con plenitud a los principios de la moral comunista. Y ello, no solamente porque en los primeros momentos de la construcción socialista persisten restos aislados de algunas maneras de segunda importancia de economía capitalista, sino sobre todo porque el paso masivo a la conciencia comunista ha de darse en un aprendizaje realizado en la experiencia cotidiana, en que unos principios van siendo sustituidos por los otros.

Ahora bien, en estos momentos intermedios, lo fundamental es precisar si el proceso avanza realmente en la dirección de la formación de la mentalidad del hombre comunista. Es decir, si cada vez se inculcan más los principios de la integración subjetiva del individuo en los objetivos genéricos, o si, por el contrario, se mantienen o fomentan los postulados que tienden a desarrollar una actividad por el beneficio egoísta —por el bienestar al margen, o aun en oposición, subjetivamente hablando, al social— y la actitud, por ende, individualista en la vida.

• • •

Pero volviendo a nuestro tema de los incentivos materiales, hemos de considerar a continuación los siguientes puntos: 1º: Si la perspectiva que ofrecen es fomentar la moral comunista; 2º: Las diversas razones por las cuales se postulan y la validez de las mismas; 3º: Si su análisis debe realizarse exclusivamente desde el punto de vista de la técnica de la planificación económica o, por el contrario, prevalecientemente desde las motivaciones, desde los principios rectores de la conducta del individuo y, por ende, como un problema, antes que todo, perteneciente a la esfera de la concepción del hombre que tengamos y, por lo tanto, de lo que el hombre puede y debe ser.

LOS INCENTIVOS MATERIALES Y LA MORAL COMUNISTA

Respecto al primero de los planteos, parece obvio que no pueda identificarse claramente con una tendencia hacia la moral comunista una conducta humana basada primordialmente (en lo que hace a la acción social por excelencia: el trabajo) en el interés individualista, egocéntrico, de un aumento del monto de ingresos, que en definitiva transforma al individuo, en el mejor de los casos, en un mercenario de la construcción socialista.

Claro que cabe argüir que en las etapas intermedias el principio de los incentivos materiales sería la forma concreta más apropiada al postulado de la distribución socialista que hemos mencionado. En mi opinión, uno y otro son asimilables.

El principio socialista, según hemos señalado someramente antes, es una distribución de los bienes existentes, según la importancia social del trabajo realizado; en una escala que comprende desde el más rudimentario hasta el cualitativamente más complejo, bajo un punto de vista político, técnico, científico, etcétera. En cambio, el incentivo material es el reparto de los beneficios obtenidos en la producción y comercialización competitiva; de manera que no es por entero obra de una distribución social planificada que busque la realización del trabajo, sino debida al éxito obtenido en el mercado por la mercancía.

En cambio, actuando de acuerdo al principio de distribución socialista, no ha de alterarse el hecho de que la motivación de la conducta laboral sea la realización que la misma implica para el individuo y para el desarrollo del país, de manera tal que el esfuerzo del trabajador (fabril, intelectual, etcétera) tiene como fin el desarrollo, perfectible siempre, de su tarea por sí misma y no por la remuneración que se obtenga. Teniendo entonces lo percibido en calidad de ingresos, el sentido de lo que recibe para cubrir más o menos holgadamente sus necesidades vitales. Es decir, la fuerza de trabajo no es sólo una mercancía por la cual se cobra una cantidad, sino que es el aporte — subjetivamente vivido como tal— del individuo a la sociedad al mismo tiempo que la propia autorrealización. Y, relativamente separado de ella, se produce por otro costado la entrega al individuo por parte de la sociedad de un cierto monto de dinero para solventar lo que aún la sociedad no está en condiciones de dar por igual a todos sus integrantes

(entrega igualitaria que ha de aumentar paulatinamente; y así los servicios médicos, luego los farmacéuticos, las vacaciones, la educación, etcétera, no irán comportando sucesivamente erogación alguna).²

En cambio, mediante los incentivos materiales, el realizar algo para la sociedad se transforma en la posibilidad de poder obtener un monto creciente de ingresos; se trabaja entonces para conseguir fundamentalmente este último objetivo y no el mencionado en el párrafo anterior. Es el trabajo por los beneficios que implica. Y la sociedad es el mercado anónimo que proporcionará el dinero buscado mediante el trabajo, y éste, según la lapidaria expresión que Marx pronunció hace más de cien años, “no es el medio de realización del hombre, sino la forma de satisfacer las necesidades fuera del trabajo”. Es decir, es el trabajo alienado tal vez bajo una nueva forma.

Sintetizando, diríamos entonces que en el principio socialista se trabaja para la realización humana personal, pero identificándose con los fines sociales y entregando lo mejor del esfuerzo humano a la sociedad. Ésta, a su vez, devuelve en las fases intermedias que estamos considerando, una parte igual para todos, y otra proporcional a la importancia social del trabajo efectuado. En cambio, en el planteo del incentivo material prevalente, se busca como fin el beneficio individual, desapareciendo la intención consciente de la realización para la sociedad, la que queda sustituida por la búsqueda de la aceptación del consumidor, en competencia con los demás ofertantes.

LAS RAZONES POR LAS QUE SE POSTULAN LOS INCENTIVOS MATERIALES

Naturalmente, se me podrá decir que estoy en un planteo utópico y que, tal cual yo reconocí líneas más arriba, no es posible concebir que de golpe prenda en las masas el principio socialista aludido, no más realizada la toma del poder por el proletariado. Esto sería pasible de muchas discusiones, pues el fervor revolucionario triunfante puede constituirse en el mejor caldo de cultivo para que prendan las ideas morales socialistas. Pero, en todo caso, insisto: lo que es preciso comprobar es en qué dirección se desarrolla el proceso de dotar de una conciencia política al pueblo. Y entiendo que el principio de los incentivos materiales lejos de

2. Creemos que no es necesario aclarar que al hablar de “igualitario” entendemos “según las necesidades de cada uno”, en igualdad de posibilidades.

ir en esta dirección entorpece, por lo menos, el desarrollo del proceso de fusión social mancomunada que surge de la práctica revolucionaria, congelándolo en un individualismo y egocentrismo que lo debe marchitar, sin duda alguna. Es más, da toda la impresión de que la postulación de los incentivos materiales marcaría o bien la desconfianza de que el hombre pueda llegar a conducirse por ideales, o bien la confesión de una impotencia para lograrlo, o bien que no se considera oportuno intentarlo por las razones que fueren.

Pero, se argumentará aún, en la construcción socialista hay que atenerse a los hechos reales y concretos y no a bellas teorizaciones. Y la realidad “habría demostrado” que es preciso estimular más intensamente a los trabajadores para alcanzar más altos niveles de desarrollo, debido al mayor rendimiento, que, entonces, aquéllos alcanzarían. En general, puedo estar de acuerdo con esto; pero discrepo en que esa incentivación deba ser la que se ha dado en llamar la material y que venimos comentando. Más adelante expondré cuáles creo que han de ser las formas más adecuadas. Por el momento quiero resaltar que, tal vez, mi planteo se reduzca a teorías de quien no participa sino como observador, en la construcción del socialismo. Pero, en todo caso, no se trata de mis planteos, debo confesarlo humildemente, sino que son las tesis fundamentales del marxismo las que se señalarían como contrarias a las enseñanzas de la experiencia y, por lo tanto, las que han de ser reconsideradas. Y, entendámonos, no vacilaría en abandonar todos los principios marxistas si la experiencia me demostrara que son erróneos. Pero creo que no es lógico plantear la negación de dichos principios en nombre de esos mismos principios. (De todas formas quiero dejar sentado, desde ahora, lo que más adelante intentaré explicar; esto es, que no sólo las formulaciones marxistas conservan su validez, sino que, además, solamente manteniéndose en ellas se podrá alcanzar, sin contradicciones insuperables, el desarrollo esperado).

Por lo tanto, se tendría que aclarar que el aserto de Marx de que el hombre es el objetivo fundamental de la revolución no puede ser aceptado, según estos autores, en la actual etapa histórica. Este hombre que “se apropia de su ser universal de una manera universal, por lo tanto como hombre total” (Marx: *Manuscritos*, p. 91, edición en lengua francesa). Pero dado que, recordando alguna otra cita de Marx, “... (el trabajador) realiza —en el trabajo— conscientemente su propio fin y esta conciencia determina con fuerza de ley su modo de actuar” (*Le Capital*, tomo I, p. 181), si esta conciencia es la de obtener una

mayor ventaja individual, parece obvio consentir en que ello no constituye la dirección hacia ese hombre total de la expresión de Marx.

Pero se puede argumentar también que los países socialistas necesitan un rápido desarrollo económico debido a múltiples razones, entre ellas: 1ª Porque evidenciaría ante los demás pueblos las ventajas del régimen y fomentaría en ellos los cambios revolucionarios, y 2ª porque es preciso levantar un gran potencial económico, bien sea para repeler la agresión siempre latente de los países imperialistas, bien sea para desarrollar con ellos una política de competencia pacífica en el terreno económico, de forma tal que cuando la superioridad creciente del campo socialista se evidencie en dicha competencia, se imponga incuestionablemente, ante los ojos de todos los pueblos del mundo, la superioridad del sistema socialista, abundando en lo que decíamos líneas atrás. No se puede negar —todo lo contrario— la fuerza y la razón de estos argumentos. Únicamente quisiera poner de manifiesto que la parte de los mismos que podría llamarse “*la teoría del escaparate*”, esto es, la exhibición de la grandeza económica del campo socialista como factor de deslumbramiento para los pueblos, entiendo que debe ser tomada con ciertas reservas.

No cabe duda que la ayuda que entre sí se presten las naciones socialistas y la que éstas den a países que realizan su revolución por la liberación del colonialismo y neocolonialismo es de una importancia primordial. Tampoco es de dudar que todos los pueblos que sufren bajo la égida imperialista se enciendan al comprobar el proceso que ha llevado a los países socialistas a su liberación de la misma, y a sus grandes realizaciones subsecuentes. Pero no creemos que, en cambio, lo que ayude a asumir una militancia revolucionaria sea el buen nivel económico en que un país socialista se encuentre, ni aun el progresivo incremento del mismo, sino que lo que movilizaría fundamentalmente a las masas es la perspectiva de una sociedad donde el hombre esté libre de la esclavitud económica en todos los sentidos; es decir, no sólo en cuanto a la explotación de los grupos dominantes —es la premisa esencial, *sine qua non*, para que ocurra esa nueva situación— sino en tanto el hombre que surja en ella no se encuentre dominado por los móviles del beneficio egocéntrico sino que sea el que se trascienda concretamente, empapándose de una mística no puesta en fantasmagóricas figuras celestiales, sino en la pasión por una sociedad mejor, por un reencuentro del individuo con lo humano. Esto es, de la mística que recupera su validez humana al superar su sentido alienado.

Porque no se trata de convencer, entiendo, a ningún “honrado” burgués de que no va a perder tanto en su nivel de vida pasando a un régimen socialista; ni tampoco a los proletarios con argumentos tan primordialmente economistas, que podrían ser comparados a ciertos planteos trade-unionistas.

Aparte de que el hombre que va a defender su estructura socialista del ataque del imperialismo es fundamentalmente aquel que tiene conciencia lúcida de su nuevo *status* humano y prefiere perder la vida antes que dicha condición. O aquel que intuye esa nueva realidad y arriesga todo por alcanzarla, como sucede cotidianamente en Venezuela, en el Congo, en Vietnam, en Santo Domingo...

No se pueden, pues, aducir las razones apuntadas —en mi entender— para desvirtuar o sacrificar *lo que es el objetivo central de la revolución: el surgimiento del hombre de nuevo tipo*.

Pero se me dirá aún que ello ya se hizo, puesto que se quebraron las relaciones capitalistas que alienaban al hombre. Y que, por tanto, los incentivos materiales buscan ahora conseguir una más rápida transformación de las infraestructuras, que, según lo postula la teoría marxista, son las que generan el resto de la dinámica estructural de la sociedad, la mentalidad de los hombres, etcétera. Si esto se plantease así estaríamos ante un sofisma, aun cuando quienes lo postulan no tengan conciencia de ello. Es indudable que precisamente estamos hablando de países que han liquidado la propiedad privada de los medios de producción, por ende, el rebajamiento del trabajador que ello implicaba. En otro caso cuanto llevamos dicho carecería de sentido. Pero es precisamente porque así ocurre, que es imprescindible hacer marchar el proceso hacia todas sus consecuencias real y concretamente posibles y no mistificarlo con el planteo del auge del nivel económico a cualquier costa, aun dentro del plano de relaciones sociales no clasistas. Nivel económico tanto en el sentido de la potencialidad general del país, a lo que hemos aludido en los párrafos anteriores³ y en el nivel de vida para el pueblo. Espero que no quepa duda de que no estoy rechazando el mejoramiento del nivel de vida y añorando los tiempos bucólicos de la pobreza ejemplar. No soy partidario de San Francisco de Asís, y por lo tanto no creo en las virtudes de la miseria.⁴ Lo que deseo expresar es que una vez rotas las relaciones capitalistas de producción, pensar que todo consiste en elevar el nivel económico, aunque para ello haya que deformar

la ideología del hombre, es una concepción errónea. Y la experiencia nos demuestra al mismo tiempo cómo no son los países capitalistas donde el trabajador puede tener un buen nivel de vida conseguido por altas remuneraciones y un desarrollado sistema de servicios sociales —tal cual se da en los países escandinavos— los que se destacan por su espíritu revolucionario. Es preciso, pues, alcanzar las mejores condiciones de vida para el pueblo, pero entre las mismas se destaca como prevalente la formación del hombre, que se agiganta cada vez más en su identificación con una conducta comunista. Marx decía en *La sagrada familia*: “Cuando se estudian las enseñanzas del materialismo sobre la bondad original de los hombres y sobre la igualdad de sus dones intelectuales, *sobre la omnipotencia de la experiencia, del hábito, de la educación sobre la influencia de las circunstancias externas sobre el hombre (la bastardilla es mía, A. C.)* ... No hay necesidad de gran sagacidad para descubrir lo que le une al socialismo al comunismo. Si el hombre extrae todo conocimiento, sensación, etcétera, del mundo sensible y de la experiencia en el seno del mundo sensible, lo que importa es, pues, *la organización del mundo empírico, de manera tal que el hombre haga en él la experiencia, y extraiga de él el hábito de lo que es verdaderamente humano, que él se vivencia en calidad de hombre*”. (El subrayado es mío. A. C.). “Si el interés bien comprendido es el principio de toda moral, lo que importa es que el interés privado del hombre se confunda con el interés humano... si el hombre está formado por las circunstancias es preciso formar las circunstancias humanamente”. Y se podría añadir que es preciso tener presente que las circunstancias humanas son aquellas capaces de conferir un significado humano a la praxis del individuo. Un significado humano, subjetivamente hablando. Es decir, un significado vivido por y para él. Y aquellas que no lo consigan no serán ciertamente circunstancias humanas; por el contrario, serán lo no-humano, lo alienado. Y las circunstancias alienantes podrán ser desde un punto de vista cuantitativo infinitamente menos notables en una sociedad socialista que en el régimen

3. Téngase en cuenta que precisamente la URSS logró el cambio esencial de sus estructuras cuando lo prevalente eran los incentivos morales. Mal hubiera podido hacerse de otra forma en el estado en que dicha nación estaba luego del año 1921.

4. Ni tampoco en la convivencia apacible con el “hermano lobo”, para recordar el poema de Darío.

capitalista —indudablemente es así—; pero desde un punto de vista cualitativo es menos admisible, es de mucha mayor gravedad el que en una estructura social que se ha realizado para abolir la alienación del hombre, se sienten las premisas para que la misma subsista.

Y es que hay que ver que al igual que la revolución no se realiza, como expresara Lenin, solamente porque las condiciones objetivas estén dadas para ello, pues si faltan las subjetivas se puede entrar en un largo período de descomposición, también hemos de tener un principio similar en el desarrollo que sigue a la revolución triunfante. Es decir, no basta con sentar objetivamente las bases, de una sociedad socialista para que podamos decir que estamos construyendo a plenitud tal sociedad. Se habrán planteado las premisas imprescindibles para la misma, pero todo puede quedar inconcluso si paralelamente no acaece la adquisición de la conciencia socialista por los miembros de la comunidad. Y no puede adquirirse, en mi opinión, cuando se fomenta su trabajo con fines del individualismo egocéntrico, a través de los incentivos materiales.

Inclusive, cuando en la etapa de edificación socialista existen, por un tiempo, sectores, digámoslo de paso —y añadamos además que es imprescindible necesario que así ocurra en un cierto lapso— que están con el régimen porque la revolución mejoró su nivel de vida, no se puede decir de ellos que tengan aún una real conciencia política, una mentalidad socialista, pues defienden el socialismo con los mismos principios alienados con que los patrones tratan de mantener al capitalismo. Claro es, con la diferencia esencial de que en el primer caso se dan las premisas para que esa situación se niegue, y se alcance otra etapa de una superior conciencia social. Pero ésta hay que conquistarla revolucionariamente también.

EL SIGNIFICADO OBJETIVO (GENÉRICO) Y EL SUBJETIVO (INDIVIDUAL) DE LA CONDUCTA HUMANA

Es decir, si no se sientan dichas premisas —que incluyen el aspecto del modelamiento de la ideología del hombre como un momento esencial—, la negación no será de la etapa de adhesión alienada al socialismo, sino del socialismo mismo, y no como su superación precisamente.

Hay que tener en cuenta para comprender que no basta el haber quebrado las relaciones capitalistas de producción, que la acción de

los hombres tiene siempre un doble significado que puede ser coincidente o no según los casos. Por un lado el significado objetivo que expresa —el sentido de la función social que siempre tiene todo trabajo humano, independientemente de quién y con qué intención lo realiza. Por otro lado, el significado subjetivo, que es precisamente la finalidad que el individuo se propone alcanzar mediante su praxis.

Vamos a volver sobre esto más adelante; pero a modo de ejemplo podemos recordar cómo en la sociedad capitalista la relación entre un patrón y un obrero tiene objetivamente el significado de una relación de clase, en que uno es explotador y el otro explotado; pero que puede ser vivida de muy distinta manera, en una situación concreta, tanto por el patrono como por el obrero: por ejemplo, como relación paternalista de ayuda del primero al segundo, sintiéndose los dos cómodos en ella. Y de la misma manera, si bien luego de triunfar la revolución socialista, las relaciones de trabajo adquieren el significado objetivo de una acción mancomunada en una sociedad para todos, pueden ser vivenciadas por algunos trabajadores como la forma de extraer el máximo posible de provecho personal, sin que tomen fundamentalmente en cuenta la acción de los demás, salvo en la medida que afecten sus propios intereses individuales. Tal cosa es precisamente lo que se llegaría a conseguir, posiblemente, por la implantación del principio de los incentivos materiales como motor prevalente de la actividad laboral.

Y hemos de hacer una aclaración como consecuencia de lo expuesto hasta ahora. Lejos de negar la importancia básica que la economía tiene, se trata de analizar precisamente en qué dirección pueden ejercerse las influencias de determinadas condiciones que el trabajo crea, dentro y de acuerdo a cierto tipo de planificaciones económicas. Y al mismo tiempo poner de manifiesto el vuelco fundamental que en la relación infraestructura-individuo se debe producir al destruir la sociedad de clases. En ésta los hombres son eslabones ciegos del verdadero significado genérico de su acción, la que se inserta en una dinámica económica que se presenta para ellos como una estructura omnipotente, extraña y hostil a la cual no tienen más remedio que amoldarse a la manera como nuestras primitivos antepasados debían de hacerlo.

Pero en la sociedad socialista, si bien el hombre, desde luego, no puede cambiar caprichosamente sus condiciones de vida ni modificar las leyes específicas vigentes para los fenómenos económicos, puede conocer su dinámica interna, y adaptarlos conscientemente a sus

propios fines genéricos. En ellos se basa la planificación de la economía que es posible sólo por la ruptura de los vínculos de clase, pero que sólo es realidad por esta conciencia, que es la del hombre socialista. Así, pasa a ser el hombre sujeto de la historia, la cual comienza verdaderamente para la humanidad a partir de ese momento, según expresara Engels. Y ello es lo que no puede dejar de tener en cuenta ninguna planificación económica socialista. Claro que no se trata solamente de que los planificadores posean esa conciencia lúcida del objetivo, sino que todos los que han de llevar adelante el plan la deben tener igualmente, según enfatizaremos algunas líneas más adelante. O seguirán alienados, sin que entonces lo del “sujeto de la historia, etcétera” sea algo más que una frase. Eso sí, alienados pero con un régimen que abolió la alienación humana.

EL ENFOQUE EXCLUSIVAMENTE TÉCNICO-ECONÓMICO, O PREVALENTEMENTE HUMANO-IDEOLÓGICO DEL PROBLEMA DE LOS INCENTIVOS MATERIALES Y DEL AUMENTO PRODUCTIVO

Como expresé en las primeras líneas de este artículo, en general se involucra el tema que estamos tratando dentro de los que han de ser considerados fundamental —o exclusivamente— dentro de la técnica de la planificación económica. A primera vista, este enunciado parece lógico puesto que se trata de lograr un avance en la producción. Pero entiendo que todos reconocemos que la dinámica económica es, según ya señalara Marx, una relación entre hombres, y que sin contar con el momento subjetivo de la intención deliberada y consciente de realización —fueran las que fueren las motivaciones que engendran estos propósitos— no es posible llevar a cabo ningún plan, pues el mismo ha de desarrollarse en una sociedad humana y no por un equipo de robots. Es decir, el proceso económico no es una necesidad externa a los hombres, donde éstos serían los convidados de piedra de la misma, sino que el desarrollo se produce como necesidad interna del sistema, siendo la acción del hombre un momento fundamental (aunque no arbitrariamente realizado sino histórica e individualmente condicionado en cada caso). Y no cabe duda que al hacer el planteo de los incentivos materiales se está reconociendo la necesidad de dar al hombre los objetivos que según decíamos lo motivan en su acción.

En efecto, entiendo que es muy claro que lo que se trata de corregir no es una falla en la técnica o la metodología de la ciencia

económica propiamente dicha, *sino que las fallas que se quiere subsanar son aquellas que hacen específicamente a la intervención del hombre en el cumplimiento de los planes*. En efecto, cuando se habla de exceso de centralismo o de permitir una mayor libertad de iniciativa al individuo se está hablando no de las leyes, *strictu sensu*, del mercado, sino de cómo buscar que los hombres realicen lo que se planea. Es decir, que el problema parte de la búsqueda de las condiciones que permitan que el hombre se sienta más motivado para desarrollar trabajos con una mayor calidad, poniendo una iniciativa y un interés mayores. Y no sólo ello, sino que además se espera que los incentivos materiales sean el móvil fundamental de dicha actitud; es decir, *que es un problema de motivaciones humanas si analizamos las causas de las conductas y de concepción del hombre si nos proponemos crearle éstas o aquellas finalidades para que realice sus tareas*. Pero lo que alarma es que dichos objetivos se planteen disociados de los que se enuncian para la sociedad en su conjunto. ¿Es que no se cree que el hombre sea capaz de aprehender y actuar por objetivos genéricos? ¿Irámos entonces a erigir un sistema formalmente bello pero que estaría humanamente vacío, por no animarme a decir en estado de descomposición? Esta disociación entre los objetivos genéricos y los del individuo no puede por menos que recordar aquellas formas de la moral burguesa donde todo se presenta como exterioridad de elevados principios que no rigen la conducta de cada individuo. Dichos principios se transforman entonces en un fetiche más, que entra en contradicción con la actividad real, y acerca del cual, entonces, importa sobre todo guardar las apariencias. A ello llegaríamos si consideramos fríamente el problema como un aspecto más de la planificación económica, en lugar de enfocarlo desde el punto de vista de la mentalidad del hombre y de la concepción del mismo con que nos manejemos, en una palabra, de lo que pretendemos que el hombre sea. Y éste es el problema central en debate: los móviles, los principios rectores de la conducta del hombre en la sociedad socialista, aunque lógicamente nunca separados metafísicamente del problema económico. Al contrario, este planteo sería el único que permitiría encuadrar en una sólida corriente ideológica la dinámica económica y la intención de los hombres. Por eso nos parece que el incluir este tema como sólo un momento de la planificación económica, indica una cierta tendencia a evadir la consideración en profundidad de todos sus aspectos y obviamente sobre todo del aspecto humano.

Ahora bien, si es una cuestión de motivaciones humanas no por ello hemos de entender una suerte de planteo intimista del individuo aislado; pero tampoco porque se trate de un problema humano afectando a todo el pueblo hemos de rechazar su carácter psico-social, pues como decía Marx: “La esencia humana no es una abstracción inherente al individuo aislado. En su realidad es el conjunto de sus relaciones sociales” (*Tesis sobre Feuerbach*). Pero sobre todo, es una concepción que involucra las concepciones ideológicas más profundas. Porque al hablar de la concepción que se tenga del hombre lo hacemos en cuanto a ser genérico, en cuanto a todos los hombres, es decir, en cuanto a la concepción de la estructura social misma. Y por ello entendemos que es inconveniente y hasta peligroso esfumar esta característica del problema que estamos considerando envolviéndola en el ámbito del puro rendimiento de la planificación económica, lo que le da un rebozo marxista pues, claro es, todo marxista ha de ver el régimen económico como lo básico. Y bajo un aspecto pedante y científicista, se retorna a un economicismo que ya fue denunciado por los creadores del materialismo dialéctico y en el que naufraga el humanismo radical que da su razón de ser al materialismo dialéctico.

En cambio, partiendo de la base que he dejado explicitada no hay inconveniente en volver a entrar en terreno económico, pero entonces cabría preguntarse: ¿cómo puede concebirse un desarrollo socialista de la economía cuando se involucran premisas ideológicas cuya coexistencia con las marxistas resulta difícil? Y no se arguya que se trata de un problema técnico (de cómo conseguir mejor rendimiento económico) pues ello ya es sacar de quicio todas las premisas comunistas. Llegaríamos así a decir que la supresión de las relaciones capitalistas de producción, además de su determinismo histórico, tiene como fundamental finalidad en cuanto a la intención humana de cambiarlas, el hecho de conseguir una mayor producción —abstracta entonces y, por ende, deshumanizada—, y que por este motivo se han hecho y se hacen las revoluciones proletarias. No sé si éste será el ideal de los tecnócratas científicistas de la economía, pero no es el de los pueblos. Y es que pareciera que está poniéndose en boga una aceptación del pragmatismo en ciertos sectores revolucionarios para sustentar los principios ético-psicológicos. Pragmatismo que nada tiene que ver con el espíritu práctico que debe exhibir todo revolucionario y que ha de ser su técnica o modalidad de enfrentamiento con los problemas cotidianos pero que nunca

debe constituirse en la ideología pragmática que nada tiene que ver con la revolución. Por otra parte, la experiencia histórica ha demostrado que sólo el marxismo remozado y enriquecido con cada experiencia histórica, pero no desarticulado ni diluido, ha sido la única ideología y el único fundamento de cualquier técnica que a la larga se haya demostrado como realmente pragmática, por ser la única concepción que permite cambiar la sociedad en una dirección conscientemente teorizada y realizada. Y si bien se ha evidenciado hasta la saciedad que el rechazo de cualquier técnica eficaz o teoría real es dañino y contrario al marxismo, el cual debe englobarlas y fundamentarlas, el “tecnicismo” que rechaza omnipotente a los rincones de los claustros universitarios toda teorización sobre principios es, desde el punto de vista humano, una alienación —una parcelación del individuo—, y desde el punto de vista político un *camouflage* que encierra una ideología que no se atreve a dar la cara y se escuda en los “resultados prácticos” o en “nosotros somos solamente economistas”, aunque tal vez por la misma mutilación alienada de sus propugnadores, éstos no tengan conciencia de lo que sus planteos significan. No son ellos los que nos preocupan. Nos preocupa qué puede haber originado esa mutilación alienada que comentamos.

EL SIGNIFICADO IDEOLÓGICO DE LOS INCENTIVOS MATERIALES

No se puede decir que el planteo de los incentivos materiales en el marco de una sociedad sin clases sea una concepción burguesa o capitalista, *strictu sensu*. Pero sí que es un híbrido de difícil definición.

Porque en el sistema capitalista el trabajador realiza su tarea motivado por la necesidad de vender su fuerza de trabajo para subsistir, de modo tal que el precio que obtenga por ella será lo que le decidirá, si tuviera más de una oportunidad, a realizar su elección. De la misma manera su dedicación al trabajo estará dictada por la necesidad de mantener su empleo o para poder obtener algo más al vender su humana mercancía.

En tanto, el capitalista está obligado por la necesidad objetiva de obtener plusvalía a explotar a sus obreros, aunque subjetivamente movido por una constelación de motivos, entre los cuales se imbrica su necesidad de obtener una seguridad —en la lucha en la selva de la competencia a la que la estructura obliga— mediante la acumulación de la fuerza humana que es el capital. Cuyo monto, al

mismo tiempo, es el indicador del poder y del *status* alcanzado en la estratificación social.

De esa manera, como dice Garaudy, el Tener sustituye al Ser de los hombres, aunque con matices claramente diferenciados según las clases sociales. En el proletariado se trata de poseer los elementos más básicos de subsistencia, en un vaciamiento de su condición humana, que, no obstante, en ciertas situaciones límites es lo que permite alcanzar la conciencia de fuerza y que se creen las condiciones para negar revolucionariamente su situación primera.

Pero una vez liquidado el régimen clasista, si bien desaparece la propiedad privada de los medios de producción, al propiciarse el principio de los incentivos materiales como motor esencial de la actividad del trabajador, se lo continúa motivando por razones que de alguna manera prolongan el hilo de los incentivos de la etapa capitalista. Esto lo ha visto con toda claridad la publicidad imperialista, que aun callando la diferencia fundamental entre uno y otro régimen ha saludado alborozada esta “liberalización” que adoptaría algunos de los métodos de su sistema. Y es que evidentemente su fino olfato de sabueso ha percibido que ahí podría naufragar lo más peligroso para ella: el hombre con principios comunistas (otra vez el Tener reemplaza al Ser). “Los regímenes socialistas se van ablandando”, proclaman.

Y una vez más recordamos que la conducta del hombre puede tener un significado objetivo independientemente de lo que para el sujeto la misma represente, es decir, de su significado subjetivo. Éste está dado por el sentido, la finalidad que tenga su praxis individual, especialmente en el trabajo. “El trabajo constituye, decía Marx en los *Manuscritos*, la esencia del hombre, el acto por el cual se engendra y se desarrolla constantemente a sí mismo”. Y añade en *La ideología alemana*: “... su riqueza espiritual depende de la riqueza (del significado) de sus relaciones reales”. Por eso Garaudy comenta estas líneas diciendo: “*Decir que todo hombre actúa en virtud de fines es decir que toda conducta humana tiene un sentido —sea consciente o inconsciente... nosotros debemos... aprehender sintéticamente la significación de cada acto particular a partir de la totalidad concreta del fin perseguido.* (El subrayado es mío. A. C.) Para un marxista es el hombre quien da sentido a las cosas; pero el hombre considerado en el conjunto de su historia”.*

* *Qu'est-ce que la morale marxiste*, pp. 106-107, Editions Sociales, París, 1963.

Por ello, cuando se dice que la conciencia del hombre está determinada por sus condiciones de existencia hay que comprender que éstas no son las más abstractas y generales, sino las que concretamente enmarcan la praxis recibiendo de ella y dándole un sentido que luego han de quedar como actitudes reales ante las circunstancias de la vida, en una palabra, como su mentalidad de ser humano.

Y con los incentivos materiales se da un sentido a la praxis: el dinero. Indudablemente si se busca que el hombre se mueva inducido por este motivo, no puede extrañarnos que se consiga realmente tal objetivo. Se llegaría así a una nueva forma de actividad alienada, en la que entran en choque los fines individuales y los fines genéricos. Así, la férrea unidad del proletariado que ha conseguido la nueva sociedad se atomiza y explota como una granada cuyas esquirlas se reparten por todo el campo en pequeños peligrosos fragmentos. Se crearían modificaciones indudables en la ideología y las actitudes de los hombres por esta doble estructura que se les da: la base económica de la empresa competitiva y la superestructura ideológica del incentivo material. Y recordando una vez más a Marx: “Los hombres que establecen relaciones sociales conformes a su producción material producen también las ideas, las categorías, los principios conforme a sus relaciones sociales” (*Miseria de la filosofía*). ¿Y qué duda puede haber que se ha de constituir un cuerpo ideológico cada vez más coherente y completo que racionalice estas nuevas organizaciones de las relaciones de producción? ¿Y su dirección será un acercamiento progresivo hacia el comunismo? Habrá que cuidar denodadamente que no pueda volver a tener vigencia aquello fe que “la sociedad de este hombre alienado es la caricatura de su verdadera naturaleza social”. (Marx, citado por Garaudy en *Qu'est-ce que la morale marxiste*).

LA “UTILIDAD” DEL PRINCIPIO DE LOS INCENTIVOS MATERIALES

Pero es que ni siquiera se trata de que por una postura ética e ideológica no se comprendan las conveniencias de los incentivos materiales, es que tampoco se alcanza a ver su real utilidad práctica. Puede ser que se produjera un incremento circunstancial de la producción, no estoy en condiciones de poderlo prever. Pero si parece indudable que a largo plazo el desdoblamiento de los fines que ha de plantearse una sociedad que marcha hacia el comunismo,

y los de cada uno de sus individuos, engendrará una contradicción que puede hacerse muy profunda y cuya manera de superarse abre un margen de peligro en cuanto al destino de la organización social. Y es difícil esperar que si se piensa más adelante superar la contradicción incrementando la tendencia hacia la igualdad entre sus individuos, éstos estarían mentalmente preparados para ello, pues no se comprende cómo dejarían de lado el largo aprendizaje que les indujo a producir para recibir un beneficio.

Se podrá pensar que la educación comunista puede solucionar el problema. Ello sería un grave error. La educación es la concienciación, el aprendizaje lúcido de lo que se engarza con la vida real. En otro caso es un revoque que puede llevar a una exteriorización verbal en abierta contradicción con las actitudes concretas. Y estaríamos en presencia de otra forma de doble moral. Por ello no sólo no se construye una verdadera sociedad comunista inculcando en los individuos principios como el que estamos analizando, sino que además los que obtengan tales principios no podrán construir nunca una sociedad que sea comunista, sino que se transformarán en una rémora difícil de superar, que vivirán los problemas de su país y de su pueblo en función de cómo se avienen con sus intereses, de la misma manera que la sociedad en su conjunto sería vista como la célebre sopera de la metáfora de Marx, de la que cada uno trataría de sacar el mayor número de cucharadas posibles. Y como consecuencia lógica, el Estado, lejos de extinguirse progresivamente, deberá mantener su estructura (que no puede evitar, como Lenín analizara, actuar como fuerza balanceadora y por ende represora) aunque tenga nuevas formas, y aunque pueda estar al servicio del pueblo en su totalidad, puesto que aun en nombre del conjunto del país tendría que zanjar los choques, las rivalidades, la competencia de los individuos entre sí. Es por esto que entendemos difícilmente el planteo de los incentivos materiales, sobre todo si se da en países como la Unión Soviética, que ya han construido el socialismo y entran en las primeras etapas de la construcción del comunismo. Por otra parte, el programa ético presentado por el Partido Comunista soviético no concuerda, en nuestro entender, con el aumento proyectado de los incentivos económicos. Y, desde luego, es preciso aclarar que no es en la Unión Soviética donde este problema, en nuestro entender, adquiere mayor importancia. En

definitiva, pareciera que en lugar de transformar la mentalidad que puede haber dejado como remanente el capitalismo, se trata de utilizarla, con lo que no se hace sino fomentar la amenaza constante de la presencia de su ideología.

EL FALSO DILEMA Y OTRA SOLUCIÓN

Lo que primordialmente llama la atención es la superficialidad y, por momentos, la carencia de análisis verdadero sobre el problema. En efecto, da la impresión de que se reconocen una serie de dificultades, un conjunto de déficit habidos, etcétera, que inclusive se exhiben un tanto ampulosamente y que son efectivamente muy sentidos en la población, por cuanto ésta los vivió durante mucho tiempo, pese a que fueran reiteradamente negados por los organismos correspondientes. Ahora bien, sí insistimos en que el factor fundamental que falló en sus distintos eslabones estuvo en la manera en que se dio la relación humana en el trabajo socialista. En un artículo recientemente aparecido en nuestro medio de Miklos Almasi⁵, lleno de interesantes planteos, se puede leer: “Durante los años en que reinó el culto de la personalidad, los aspectos sociales de la actividad humana adquirieron un carácter ampliamente fetichizante. Sólo los “de arriba” podían ocuparse de la sociedad toda; ellos eran quienes definían y ejecutaban esa tarea, así fue como en Hungría y la Unión Soviética la emulación de los trabajadores que al principio iba siendo un movimiento espontáneo se convirtió muy pronto en un sistema oficial, y ello a menudo con la de porcentajes “fabricados” de trabajadores modelos colocados en un pedestal y aun de “compromisos” de rendimiento obligatorio. Muy lejos de favorecer el desarrollo personal y colectivo de los trabajadores, los excesos de burocratización los encerraban en los de su trabajo y su vida privada”. Creo que sintéticamente está expresada aquí la esencia del problema. Sistematizando un poco más la misma, podríamos decir que los factores humanos aludidos habrían de considerarse en distintos niveles:

5. En la versión original de este artículo, tal como fue enviada para su publicación, no figuraban estos comentarios que en la presente redacción se discuten del artículo del escritor húngaro Miklos Almasi así publicado en *Cuadernos de Cultura*, Nº 74, correspondiente a mayo-junio de 1963.

1º: En los organismos centrales que no concordaban ni la exactitud de la información ni los resultados del trabajo, con frecuencia deformando unos y otros en una actitud voluntarista. El lema era exaltar todo lo positivo (que indudablemente fue mucho), cerrando los ojos a sus partes negativas, cuya mención era una causal de grave sospecha de saboteador vendido al imperialismo y aun cualquier otro epíteto de carácter personal y privado; 2º: Los eslabones intermedios, es decir, los mecanismos burocrático-administrativos que fueron inevitablemente los que permanentemente destilaron el espíritu pequeño burgués con un individualismo exitista y con una finalidad de escalar posiciones tales como objetivo central; unas líneas más adelante volveremos a comentar este aspecto; 3º: Los niveles ejecutores, es decir, los trabajadores que obviamente pasaban a ser en muchos momentos un instrumento más de la realización y, por ende, sucesivamente vaciados de espíritu creador, de interés, de impulso revolucionario.

Pero ello impone inmediatamente realizar el análisis de por qué se dio así este proceso. Sin embargo, en lugar de ello, lo más que encontramos son referencias continuas al culto de la personalidad, que es un tema a explicar y no una explicación para ningún tema. Al menos para un marxista, a no ser que en los países socialistas al haber superado el capitalismo ya no rijan los procesos tal cual el marxismo los enfoca. Y surge así un nuevo fetiche, un nombre, simplemente un nombre, desde el momento en que no se le da un contenido. Claro es, si el culto a la personalidad vagamente alude a los excesos caprichosos de un individuo, a su uso discrecional del poder, etcétera, es natural que todos los males se deban entonces al exceso de "centralización". Pero claro es, aquí tenemos la impresión de que algo no está bien explicitado, bien dilucidado, y que se está ofreciendo gato por liebre. En efecto, los resultados perniciosos del abuso del poder estaban perfectamente registrados, previstos e indicados por todos los ideólogos del materialismo dialéctico y no se necesitaba la experiencia de Stalin para tomar conciencia de ellos; más bien, insisto, cabría preguntarse cómo, existiendo dicha conciencia, se llegó a la era stalinista. Entiendo, por lo tanto, que no se puede hablar de que ha habido excesos del centralismo, sino tergiversación, deformación del sentido leninista de centralismo. Por ende, achacar al centralismo, sin mayor discriminación, la culpa de todos los males es crear un nuevo fetiche, que puede encontrar eco popular por cuanto ha sufrido los efectos de una situación determinada y que basándose en ella, se llega a admitir que la falla no estaba en esa deformación del

centralismo, sino en general en el centralismo. Por eso no puede sorprendernos que Almasi describa como un fenómeno de sumo interés en la sociedad socialista la división de la vida de trabajo (vida pública) y de la vida privada (vida del hogar, relaciones amistosas, etcétera). Precisamente hemos desarrollado algunos trabajos sobre este rasgo fundamental de la sociedad capitalista, en la que el hombre impotente y juguete de la dinámica económica de la sociedad, busca en la vida privada sus logros más íntimos y las compensaciones de su desrealización y deshumanización en la vida de trabajo. Y ello se dará siempre que las relaciones productivas no sean el lugar de realización del individuo sino el medio de extraer el beneficio para fuera de dichas relaciones de producción, según decíamos, y poder tener algunas satisfacciones. Y pensamos, inclusive, que la frustración del hombre tiene que ser mucho más intensa en el régimen socialista aunque fuera de menor cuantía que en el régimen socialista, por cuanto él ha luchado en algunos casos y se ha planteado en todos que se estaba construyendo el régimen en que justamente se concluiría con esa situación. ¿Qué alternativa podría haber sino la de volver a refugiarse en los hogares y entre los amigos? ¿Qué alternativa podría haber sino un progresivo desinterés, sino la rutina, sino la automatización, el formalismo, el arribismo, etcétera? (Obviamente, las fuerzas sociales puestas en marcha para la revolución han sido, con todo, tan importantes que indudablemente no han podido ser contaminadas a plenitud, y por eso han empujado a una sociedad superior sin duda alguna).

Ahora bien, éste constituye un problema ideológico y político de primera magnitud, tanto a nivel general como al de todos y cada uno de los individuos. Es decir, no es un problema económico en su génesis, sino solamente por sus consecuencias. Por lo tanto, tratar de variar simplemente las consecuencias y no las causas es tergiversar la esencia de la situación; y es eso lo que se pretende hacer cuando se plantea renunciar a los incentivos morales y recurrir a los materiales. Y se nos presenta entonces como dilema: centralización excesiva, acompañada de incentivos morales o mayor descentralización acompañada de incentivos materiales. Pero hemos de ver a renglón seguido si en realidad los términos de este dilema son verdaderamente tales, es decir, si son opuestos tienen realmente el carácter de opuestos, y, en segundo lugar, si no hay otra solución que la que en él se plantea. En primer lugar, como ya hemos dicho, los incentivos materiales alejan al individuo de asumir su responsabilidad social —subjetivamente hablando—

en función genérica, es decir, en función de toda la comunidad. Ahora bien, al mismo tiempo, y si no se quiere caer de vuelta en el sistema de mercado capitalista, ha de haber una serie de controles, de limitaciones, de encuadres para el desarrollo económico de cada empresa. Y ello supone una centralización, por un lado, que no va a estar a cubierto de inexactitudes de información (y por ende también de verificación) si ello conviene, por cualquier razón que fuera, a sus integrantes del colectivo de trabajo. Claro que esto engendra necesariamente que el individuo no asuma su responsabilidad social en el verdadero sentido de la palabra, y entonces la legión de burócratas y administradores, lejos de disminuir, tendrá que crecer o al menos mantenerse igual para que todo no caiga en la más absoluta confusión. Y ello resulta claro, por cuanto si el hombre tiene que escindirse entre aquel que busca su provecho y aquel otro que le impone coercitivamente su responsabilidad (en lugar de integrarse ambas tareas en un solo individuo) habrá de producirse el enfrentamiento entre estas funciones escindidas, que será el de dos sectores o capas de la población con rasgos e intereses coincidentes. ¿No representaría esta organización el mantenimiento de una centralización vivida como limitante aun cuando deje en el pequeño campo de la producción de cada cual una cierta libertad de iniciativa? Indudablemente sí, por cuanto el trabajador si actúa influyendo en la planificación central lo hará en función de favorecer los intereses de su empresa específicamente, y si no actúa se transformará en el hombre mutilado, con anteojeras, que sólo puede ver el escenario restringido que va de la fábrica al mercado, es decir, dentro de las fronteras que le marca el plan. Que será, sin duda, el primordial factor restrictivo para ese hombre. Es en este sentido que nosotros entendemos que esta situación sería una verdadera división del trabajo por ocurrir una división de finalidades, de metas, y no porque exista la diversa dedicación a distintas ramas productivas. Por eso no estamos de acuerdo, *strictu sensu*, en que ella sea (la división del trabajo en este último sentido) la causa de la alienación remanente de la sociedad socialista, según Almasi plantea. Además, entenderla así sería aceptar el fatalismo de la alienación eterna del hombre, puesto que la mayor complejidad de las tareas haría muy difícil el enciclopedista de la técnica o de la teoría.

Por otra parte, hay un punto que conviene dilucidar. Hemos hablado de que el centralismo que se critica es el mal centralismo, el centralismo tergiversado. Y, consecuentemente, los incentivos materiales que también

se critican representan asimismo una tergiversación de los verdaderos incentivos morales; por lo tanto, la que se ha de plantear, y aquí entramos en el segundo punto que anunciábamos más arriba, no es la supresión del centralismo ni de los incentivos morales, sino su restauración a plenitud en el sentido marxista-leninista de la expresión. Porque ¿en qué han consistido los incentivos morales? Justamente en una forma más o menos disfrazada de lo que ahora se quiere plantear ciertamente como incentivos materiales. En efecto, obsérvese que siempre los tales incentivos se traducían en distinciones formales de distinto grado (héroe del trabajo, distintos títulos “eméritos”, etcétera, inclusive retratos, figuración en cuadros y, por sobre todo, ventajas materiales de una u otra forma, directa o indirectamente derivando de todo ello)... El camarada reconocido como ejemplar tenía derecho, en efecto, a una consideración especial, que era moral en la superficie, y que se cimentaba bien materialmente. El cumplimiento llevaba a obtener puestos destacados. Pero el cumplimiento era el acatamiento de lo que venía dado desde las direcciones. Era el renunciar a los principios morales en muchos momentos por la recompensa a obtener. Por el contrario, aquel que disentía, aquel que no aceptaba si no estaba convencido, era radiado, postergado y reducido a un status económico inferior. Lo moral era pues, la forma alienada, el fetiche que incluía la ganancia de una posición material. Y así, no es de extrañar que el principio de distribución socialista en sí mismo, y al que hemos aludido páginas atrás perdiese su carácter, fuera transformándose, sí, en la búsqueda de la recompensa material, de tal modo que la actual formulación, de los incentivos económicos no es sino la lógica e inevitable prolongación de aquellos incentivos morales tal como fueron desnaturalizados. El déficit fue pues por la materialización y caricaturización o doblez del incentivo moral y no por su carácter moralizador. El nuevo planteo (incentivo material) representa la oficialización de lo que se presentaba con la apariencia de su opuesto (incentivo pseudo-moral) pero que no son sino las formas pudibundas del incentivo material. Esto es, que lo que se presenta como un profundo cambio no es sino el desarrollo necesario de una determinada situación a la que se da *status* legal, de forma tal que pueda cumplir su papel sin las limitaciones que el anterior, guardar las apariencias implicaba.

Por eso pensamos que la solución es preciso encontrarla no en la supresión de los incentivos materiales y del centralismo, sino en la

vuelta al verdadero centralismo y a los verdaderos incentivos morales. En la cuestión judía, Marx analiza este problema en las condiciones de su tiempo, pero en forma que conserva toda su validez: “La emancipación humana —escribe— no se realiza nada más que cuando el hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales él haya llegado a constituirse en un ser humano (genérico) y cuando el hombre haya reconocido sus propias fuerzas como fuerzas sociales y las haya organizado como tales de modo tal que ya no se separe más de sí la fuerza social bajo la forma de poder político”.

Y es aquí donde la formación del hombre comunista adquiere su máximo sentido, pero para su consecución es preciso *ver que el problema central es la relación entre la vanguardia esclarecida y las masas populares*, así como la existente entre dirección y bases o cuadros medios en los partidos revolucionarios.

Ya se había indicado que la conciencia es la resultante subjetiva del significado de la experiencia vivida en las relaciones sociales.

Resultante subjetiva que a su vez organiza las actitudes y la praxis futura del individuo en su entorno.

Praxis que tiene además un ámbito más o menos amplio en el que se desarrolla, y que marcará también los límites entre los que se desarrollarán sus futuros intereses.

Es decir, que en la medida que un individuo limita o ve limitadas las posibilidades de que su acción intencional como actuación práctica sensible y como elaboración teórica al mismo tiempo vaya más allá de la resolución —más o menos rutinaria— de una reducida serie de problemas, su interés determina el campo de la problemática que verdaderamente le afecte. Se comprende que ello ocurrirá tanto en lo que hace a la cantidad como a la profundidad temática de sus inquietudes.

Así un individuo que sólo se preocupa por la concreción física de su trabajo y *escotomiza* todo lo demás solamente pensará y se interesará por cuestiones relacionadas con aquél. En tanto que si bien sea a través de ese trabajo como fuera de él comprende la dinámica y el significado de lo que ocurre en un ámbito más o menos amplio y al mismo tiempo toma conciencia del peso de su propio aporte, el campo de sus intereses se extenderá proporcionalmente a lo que en forma efectiva abarque.

Pero es preciso aclarar que no basta que le digan o le informen cómo son las cosas, ese es un paso necesario pero insuficiente, y menos aun

puede tratarse de un limitarse a cumplir órdenes “que llegan de arriba”, *aunque estoy convencido de que las mismas son en beneficio del pueblo*, porque entonces “está enajenando sus fuerzas sociales y las está proyectando y adjudicando a otros bajo la forma de poder político”, en tal caso, antes o después se embrutecerá o quedará cada vez más frío e indiferente a esas órdenes a las que responderá con un cumplimiento formal y rutinario al estilo de los viejos ordenanzas de las instituciones públicas. Y eso ocurrirá aun creyendo que el cumplimiento de las órdenes le ha beneficiado, pero no siente que en parte alguna hayan sido engendrados por él mismo las ideas que contienen. Por lo tanto no las reconoce como propias y no se sentirá motivado por ellas sino a lo sumo como cumplimiento frío de determinada obligación.

Y es más. No se trata de que simplemente participe de los planes de su propia empresa, pues aun eso es insuficiente. Ha de vivenciar en primer término lo que ello significa para la construcción del nuevo sistema.

Por lo tanto no sólo ha de comprender la relación entre su trabajo y la línea del desarrollo del país en su conjunto, sino que ha de estar compenetrado para ello, para lo cual lo primero que tiene que recibir es una información franca y real de lo que en él ocurre desde lo más exitoso hasta lo más erróneo y aun más delicado. Naturalmente, lo que se proyecte hacer y cómo se piense llevar a cabo en lo cual se incluye qué es lo que de él se precisa.

Pero esto todavía no basta, *ha de poder tener una real y efectiva participación (variable según los casos) en los planes generales (políticos, económicos, culturales, etcétera)*, que afecten a todo el país y en los particulares que sean la expresión localizada de los anteriores en el medio en que actúen.

Y por sobre todo hay que estimular su capacidad de elaboración, de iniciativa, de creación. Que cualquier nuevo planteo que se traiga sea considerado, y si se ha de dejar de lado explicar muy bien por qué, haciendo una lección política aun de cada rechazo.

Y hay que saber esperar con paciencia, no es posible suponer que un pueblo que ha emergido del oscurantismo capitalista donde se le ha enseñado a no tener ideas, ni iniciativas, y lo que es peor, esperanza en que un proyecto individual pueda ser tomado en cuenta por alguien y realice espontáneamente un cambio total en ese sentido. Por ello, el inducir a que nuevamente este espíritu se haya apoderando de la gente (en un proceso gradual en cantidad y

calidad), estriba tal vez una de las tareas más importantes de una dirección revolucionaria. Muchas de estas direcciones se han templado en el proceso mismo de hacer la revolución. Tienen que pensar pues, que el pueblo se va a comprometer con el socialismo y el comunismo, en la tarea de su edificación siempre que se sienta realmente co-gestor de la misma.

Y al respecto hay que aclarar algunos puntos: ya hemos mencionado que la educación sólo es realmente eficaz cuando lo que se enseña se entronca con una praxis concreta y que refleje lo que se recibe teóricamente. No puede pues dejarse librada a la educación lo que ésta sólo puede llenar complementariamente: la experiencia vital concreta.

De la misma manera esta elevación de la elaboración y realización colectiva del pueblo no destruye el papel permanente de la vanguardia que dirige. Al contrario, la obliga a estar en una constante labor de superación porque si no se verá amenazada por las masas. Además dicha vanguardia no será un eterno equipo cristalizado sino que se nutrirá permanentemente (nuevos o viejos) de los que más se destaquen en un conjunto que es capaz de captar y manejar los problemas.

Hay que recordar la frase genial de Lenin de que el comunismo se habría instaurado verdaderamente cuando cualquier ama de casa sea capaz de dirigir la política nacional. De esa manera cada hombre podrá aportar en oportunidades, en tanto que en otras verá la elaboración de sus compañeros y de la dirección en especial como lo que sintetiza lo que él mismo está buscando, o comprenderá y hará suya la solución del proyecto que la dirección le anticipa y que él no rechazará porque está realizando una praxis teórico-práctica con esa dirección que los fusiona en el logro de objetivos vividos como comunes, en cuya superación también al igual que en otras tareas tienen las direcciones la responsabilidad principal. Pero es preciso tener en cuenta que lo recién mencionado no indica que la dirección sustituya a las masas en la resolución de los problemas.

Suele ocurrir que al triunfar una revolución una lúcida y aguerrida dirección se encuentre con una masa ferviente, pero con un bajo nivel político. Puede suceder entonces, que el voluntarismo y/o el paternalismo de las dirigentes entra a jugar en un proceso que si bien es prácticamente necesario en un principio, es fácil que se vaya de las manos haciéndose un círculo vicioso que vuelve crónica y regular esa actitud, entorpeciendo entonces el desarrollo de las construcciones revolucionarias

por cuanto se van inferiorizando las masas despojándoles de su sentido creador, castrado por el iluminismo de los dirigentes. Las masas pasan a ser los suburbios del proceso de construcción socialista.

Y es algo muy difícil de evitar de modo tal que posiblemente ahí resida uno de los grandes problemas de las incipientes estructuras socialistas, porque preciso es reconocer que cuando el dirigente ve las soluciones y las formas de lograrlas sin encontrar eco en las masas, es fácil que se impacienta y prescindiera de la formación de éstas, para empezar a imponerle “lo que más convenga” y ello puede parecer más justificado cuando tal vez se hacen diversos intentos de dar oportunidad de coparticipación y no encuentra el resultado buscado. Pero ello lejos de desanimar en ese camino debe entenderse como el índice de la conciencia de las masas a partir del cual hay que empezar a ponerlas en marcha o como la señal de que es preciso buscar otros medios más aptos para el fin propuesto.

Y es más difícil aún por cuanto tampoco se puede esperar para tomar cualquier medida de gobierno a que las masas lo indiquen. Pero aun en los casos en que haya que hacerlo es imprescindible someter luego la decisión a la más amplia discusión organizada, (no sólo dejar hablar a la gente en la calle).

Por otra parte, los vicios del sistema anterior se aferran lógicamente en la mentalidad de muchos, inclusive dirigentes. A veces ello es percibido por otros miembros de la dirección que sienten la necesidad justa de llevar una lucha implacable aunque difícil y delicada contra esas tendencias. Esos dirigentes pueden entonces rodearse de un grupo de hombres identificados con su línea. Pero el más serio peligro que ello entraña es que estos hombres vayan tornando una primera comunidad de ideas en una adhesión al líder por principio, desarrollando una mentalidad de adeptos que poco a poco va perdiendo toda posibilidad de flexibilidad y de tener ideas propias. Su destino depende así del de su jefe y pasa a depender de los favores de éste aunque tal vez sin conciencia de ello por parte de él. Paulatinamente, en lugar de desplegar un espíritu creador van desarrollando una actitud de temor hacia el dirigente en el sentido de estar pendientes de no desagradarle con sus acciones. Por ello cuando una idea emana del dirigente es tomada por definición como genial y enseguida se disponen a imponerla administrativamente a sus subordinados o al pueblo en general, en una actitud poco fraternal pues lo que importa para ellos es volver ante el dirigente

exhibiendo un éxito que les acredite méritos. Y ello puede acontecer en unos casos en forma casi descarada pero en otros sutilmente y aun a despecho del mismo dirigente. Y como actúan como poleas de transmisión entre el dirigente y la masa, si no se pone especial empeño en que ello no ocurra, se va creando una capa administrativa en la que poco a poco va quedando tronchada en flor la potencia de la revolución en cuanto a capacidad creadora de las masas. Ahora bien, esta potencialidad de marchitar el espíritu revolucionario es otro de los factores que llevan a que los trabajadores pierdan el interés en sus tareas, y entonces surgen teorías como la de los incentivos materiales, para tratar de movilizarlos. Claro que respecto a este punto cabe preguntarse, ¿cuál sería la actitud de las direcciones si se instauran los incentivos materiales? ¿Sería la de también recabarse mayores beneficios materiales y sólo cumpliría su función en base a ellos o por el contrario la vanguardia sí puede realizar sus tareas por incentivos humanos mejor que morales en tanto que las masas no serían capaces de ello? ¿Y si de esto último se trata no implica tal formulación admitir la existencia de dos tipos de hombres, aquellos que son capaces de actuar por principios de dedicación social y aquellos que no lo son?

Creemos que esta idea que está subyaciendo en todo el planteo que comentamos se deriva y expresa la progresiva formación de estas dos capas que se constituirían, por un lado, por quienes dan órdenes y por otro por quienes han de cumplirlas. Obviamente, no se trataría de una escisión en clases, pero sí en capas sociales, funcionalmente diferenciadas hasta extremos que pueden marcar peligrosos desniveles.

Una de ellas sería más privilegiada. No tiene para los individuos que están en la misma la estabilidad que da en el capitalismo, por ejemplo, ser dueño de los medios de producción. En este caso la pertenencia a ella estaría determinada por estar investido de determinados roles que confieren un poder que puede hacerse más o menos discrecional. Se constituiría así una organización piramidal en que las bases sienten que su función es la de sostener al resto de la estructura aun cuando ésta tenga la intención de trabajar para aquélla.

Con esto se relaciona también el fundamental problema del ejemplo que den los dirigentes. Éste puede medirse solamente por un magnífico despliegue de heroicidades y sacrificios personales, lo que sin duda es de gran importancia, sino por sobre todas las cosas en que

sepa impedir la formación de esta capa administrativa de adeptos y que en cambio se esfuerce de continuo en la elevación de la actitud elaborativo-práctica de la masa. En recoger sus ideas. En poder ser criticado por ellas realmente, lo que no es lo mismo que admitir se formulen todas las críticas pero sin tomarlas en cuenta, en una actitud que indica cierta dosis de soberbia. O que se critique lo secundario, pero nunca los planteos de fondo⁶. Y si este problema no se tiene en cuenta se actúa con un desprecio de las masas que entra en contradicción con lo que se plantea. Con un desprecio y hasta con un miedo también por parte de esa capa administrativa que para conservarse debe estar a cubierto del empuje creador de los demás que desplazaría su cada vez mayor cometido rutinario.

Y también por esta razón pueden plantearse entonces los incentivos materiales, pues no sólo se espera que se afanen más en sus tareas los trabajadores, sino que al mismo tiempo se desvincula a las masas del proceso total del país, fragmentándolas en pequeños grupos de interés común pero de objetivos tan limitados que se narcotizan y abandonan a la marcha política global del país; como decíamos recordando a Marx enajenan sus fuerzas sociales en el poder político.

El dilema real es por lo tanto, o se lleva la conducción a una real democracia socialista del pueblo, para el pueblo y gestada en y por el pueblo o se tiene que acudir a incentivos que difícilmente son aceptables como socialistas y que sancionan paulatinamente la apatía popular, sus móviles no comunistas y la división en estratos de funciones y privilegios realmente dispares. La revolución es un proceso difícil de realizarse pero tal vez más difícil aún es mantener luego sus principios gradualmente. Es preciso estar alerta contra todos estos

6. En general, es posible que los militantes de base puedan tener libertad para elaborar la *aplicación* en su lugar concreto de lo que postulan las direcciones, pero no se tienen ninguna efectiva posibilidad de aportar "de verdad" en construir dicha línea política, cuya aceptación no obstante es condición *sine qua non* para no ser "enemigo" (amén de muchas cosas peores) de la revolución o del régimen. Comprendemos de nuevo que difícilmente así se pueda pasar de un sectarismo ciego, como forma de evitar el autocuestionarse la situación, con la pérdida consecuente de la seguridad. No cuestionarse y no permitir que nadie lo cuestione para mantenerse indemne del pecado de la duda en que otra incurre. Claro es que el heterodoxo debe ser fulminado y cualquier procedimiento es bueno para ello, desde la calumnia abierta o simulada al jaqueo económico y aun a la agresión física, todo es posible. Los informes de

peligros porque además de entorpecer el desarrollo revolucionario en el propio país, un incorrecto manejo de las normas leninistas constituye en este caso sí un peligroso ejemplo para las organizaciones de vanguardia de los países que aún no hicieron la revolución y que con deplorable frecuencia imitan los vicios en que se cae en la organización de la construcción socialista. Vicios, errores, que no deben asustar si hay una actitud de no querer ocultarlos o mantenerlos, sino de encararlos franca y honestamente, es decir, con una actitud comunista pero que de no subsanarse pueden torcer un rumbo revolucionario.⁷

CONCLUSIONES

Lenin, cuando alguien le sugirió que ciertos temas no debían criticarse públicamente porque los enemigos podían explotarlos en su provecho, dijo que no dudaba de que podía ser así; pero que el hacer esas críticas era la única manera de lograr una organización tan fuerte que ningún enemigo pudiera sacar provecho de ella; y que, por el

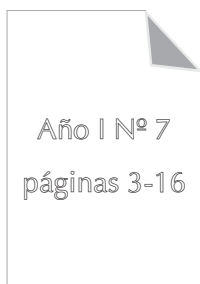
Jruschov y otros son abrumadores en ese sentido. Pero el culto a la personalidad, la destitución de todo integrante que no está de acuerdo y el arribismo no son expresiones que se dan en un estado socialista, entendámonos bien. En éstos las fuerzas del pueblo puestas en tensión contrarrestan muchas de esas desviaciones. Tal vez sea más acentuado en grupos revolucionarios de algunos países que se mantienen en el régimen clasista, pues en ellas, esos déficit alejan a la masa popular, lo que a su vez impide que la misma modifique —es la única que puede hacerlo— esos rasgos.

7. Pero en cualquier lugar que fuere si la estructura burocrática se fosiliza, se transforma en un sistema con una marcada rigidez en la defensa de sus posiciones, que sin embargo viéndose en continuo jaqueo por las presiones de las masas adopta una táctica que se caracteriza por su elasticidad para tensarse o rigidizarse según convenga para ser permisivos o intolerantes según los casos, para atraer con incentivos “morales-materiales” a quien sea factible, y sino lo es para, como decíamos en la llamada de pie de pág. anterior, neutralizar toda posible acción peligrosa para su status mediante la aniquilación de quien no “acepta”. Y sobre todo para que siempre todas las cosas sean diferentes de como se perciben o se palpan tangiblemente. Hay un párrafo de Marx que expresa esta situación tan magistralmente que no podemos menos de reproducirlo: “El espíritu burocrático es hasta la médula un espíritu jesuítico, teológico. Los burócratas son los jesuitas del Estado, los teólogos del Estado. La burocracia es la *república* “*prêtre*”. Está obligada a hacer pasar lo formal por el contenido y el contenido por lo formal. Los objetivos del Estado se transforman en objetivos burocráticos y los burocráticos en estables... La burocracia es el Estado

contrario, el ocultar cualquier problema debilitaba el temple de la organización, permitía su paulatino aflojamiento y eso es en definitiva, lo que de verdad llegaría a ser explotado por la reacción. Creo que el planteo mantiene plenamente su vigencia para los países que construyen el socialismo y para las organizaciones revolucionarias de aquellos otros que aún no entraron en dicha etapa. Por ello el presente planteo tiende a enfatizar el hecho de que sin resolver este problema de la relación dialéctica entre direcciones y bases, politización y participación efectiva de las masas en lo general y en lo particular, no se va creando al hombre comunista, y que tratar en su defecto de suplir las motivaciones que en tal hombre han de existir por los llamados incentivos materiales es desenfocar el problema de fondo y tal vez hacer retroceder un tanto la edificación de la nueva sociedad.

El presente trabajo, que finaliza en este número, [pues el artículo fue publicado en los números 6 y 7 de La Rosa Blindada] fue publicado también en Nuestra Industria, revista económica, año 3, agosto 1965, Nº 14, La Habana.

imaginario, junto al Estado real, el espiritualismo del Estado. Cada cosa tiene entonces un doble significado, uno real y uno burocrático... "CARLOS MARX, citado en *Rousseau y Marx*, de Galvanno della Volpe, p. 109, Editorial Platina, Buenos Aires, 1963. Estas consideraciones adjuntas me surgieron cuando tuve la oportunidad de presenciar el trabajo de un grupo de sociólogos, psicólogos y economistas de formación marxista que están estudiando el problema de la alienación y las causas en distintos grupos de izquierda de nuestro país y que por lo que han mostrado permite alcanzar un notable interés.



Oscar Terán

Garaudy: en el tiempo de los hombres dobles

Las obras de Roger Garaudy, filósofo oficial del Partido Comunista francés, tienen entre nosotros una difusión comparable únicamente con las del presidente Mao Tse-Tung o las de los líderes revolucionarios cubanos. Y esto no es casual. Si Garaudy es autor de consulta de muchos hombres que se dicen de izquierda es porque les ofrece —como afirma Oscar Terán, miembro del cuerpo de redacción de La Rosa Blindada en este riguroso trabajo— la posibilidad, que inevitablemente deviene en eclecticismo y oportunismo, de “captar lo nuevo con categorías que provienen desde el fondo del período stalinista”.

DOS SON LOS ERRORES que es menester evitar en la apreciación de una obra ubicada dentro de la vertiente del marxismo que afirma la continuidad de un desarrollo que lleva desde las análisis de Marx hasta las actuales concreciones del socialismo soviético; perífrasis ésta tendida a eludir la denominación, molesta por lo equívoca, de “marxismo ortodoxo” u “oficial”. Uno de estos yerros consiste en *criticar* sus exposiciones ideológicas en el terreno de la inmediatez ahistórica. El otro, en *validar*, en un terreno no mediatizado por la crítica, todas sus expresiones. Quiero decir que ambos, con actitud semejante, ora fulminan su lapidación en nombre de las luces de una Verdad intemporal ora aducen una justificación que postula la opacidad del Hecho frente a la crítica; actitudes que en el terreno político se traducen en la incontaminación con la historia vivida, por un lado, o la inmersión dogmática en lo fácticamente cristalizado, por el otro.

Dentro de ese “pueblo de modelos” que es el marxismo, uno de los que lo fundan es el de negarse a una crítica que se agote en el *puro concepto* para, en cambio, atender a la *materialidad* de las estructuras sobre las cuales florece dicha conceptualización. Con lo cual venimos a decir que *también* la apreciación de un intento marxista, de

sus logros y desventuras, debe enmarcarse en esta misma perspectiva. Dicho de otro modo, que sus errores, sus negaciones como momento subjetivo de la teoría y como instancia objetiva de su “devenir mundo” no pueden ser criticados sino en *su mismo seno*. ¿Y qué es esta vapuleada “crisis del marxismo” sino la verificación de que esta Cultura ha experimentado la negatividad en el interior de su propia estructura? Esta “experiencia de la dialéctica” vivida por el marxismo es lo que hoy nos impulsa a la superación de dichas negaciones para integrarlas en su desarrollo inmanente. Sólo así, por lo demás, es posible salir airosos del *problema central* que reside en criticar a una de las configuraciones del marxismo sin caer en el desmenuzamiento que no deja nada más que alimento provechoso para la derecha, evitando así la ironía trágica de constituirnos, como se ha dicho, en uno de “esos extraños hombres de izquierda que sólo titilen enemigos en la izquierda”.

En suma, que nos oponemos tanto a la crítica moralista del “debió-ser” cuanto a la complacencia ante el acto cumplido, al par que afirmamos la necesidad de que sea el *mismo marxismo*, a través del desarrollo de sus propios proyectos teóricos, el que se haga cargo de sus crisis interiores. Y como éste debe mantener sólidamente apresada la unidad teoría-praxis, que constituye una de sus piedras angulares y una de sus grandezas revolucionarias, una auténtica *crítica marxista del marxismo*, debe integrarse, en cualquier plano, detectando las carencias objetivas y negándolas con vistas a las posibilidades reales de una praxis *inmediata*.

Por lo demás, la lucha entre ortodoxos y revisionistas, entre revolucionarios y evolucionistas, el surgimiento de las distintas Internacionales, no son sino la expresión política de un movimiento cuyo centro está dinamizado por el intento de cada una de esos desarrollos de ser “el más ortodoxo”, por lo cual debemos entender “el más totalizador”, el que permita a la vez negar a los demás, interpretar positivamente los hechos ante los cuales aquéllos fracasaron y, a la vez, explicar esos fracasos, o sea englobar a los demás *como momentos de su propia validación*, y hacer de esas falsedades estáticas escalas negativas de su autoafirmación.

Las reflexiones que preceden se imponen ante la pretensión de encarar una obra que, como la de Garaudy, reconoce la labor ímproba de ubicarse en la ortodoxia de los períodos sucesivos que cabalgan sobre el XX Congreso y los fenómenos históricos que lo circundan.

Máxime cuando, luego de la expulsión de Lefebvre del comunismo francés, la jefatura intelectual pasó a manos de aquél a través de la dirección de *Cahiers du communisme*, órgano teórico del PCF. Desde entonces, con un ritmo asombrosamente prolífico, sus escritos se multiplican, mientras las traducciones de las mismas en nuestro país tratan de seguir de cerca este gigantismo editorialista. Por todo ello es que este pensador desempeña un papel vital dentro de las corrientes marxistas que se visibilizan contemporáneamente. Papel vital, decimos, atendiendo más a lo que tal hecho significa que a su influencia real, limitada ésta por momentos de chatura intelectual que mal pueden suplirse por una exasperación cuantitativa. Mas no nos apresuremos: no intentamos una valoración pura sino una *comprensión de la situación real* en la que sus conductas adquieren *sentido*, ya que de este terreno deben surgir suficientemente las conclusiones que permitan, entonces sí, enjuiciar los proyectos políticos enraizados en aquella situación material que tratamos de comprender, a la vez que así evitamos la valoración abstracta que porta un imperativo tan casto como inoperante. No se trata, entonces, de privilegiar la crítica interna, que se mueve en el plano puramente conceptual, sino de arrojar luz sobre las contradicciones de la otra *a través del momento material*, que desborda al concepto y lo ubica históricamente.

La relevancia del *testimonio Garaudy*, sin embargo, no surge meramente de su publicitada notoriedad, sino más bien de las condiciones que lo han llevado a ejemplificar con nítidos perfiles a *toda* una actitud partidaria. La militancia, que cubrirá sucesivamente el período stalinista y la época de su proclamada negación, debía objetivar estas vacilaciones en el campo de la política concreta y, en el caso de los intelectuales, en sus labores teóricas. Se trata, entonces, de tomar algunos *núcleos* en torno de los cuales cristaliza esta tarea ideológica y detectar en ellos la expresión conceptual de las importantes variaciones producidas en el período aludido. Alrededor de estos núcleos significativos debemos intentar la lectura del desarrollo quebrado de la revolución soviética, en su desenvolvimiento económico y social, transparentado éste a su vez en las tendencias políticas que lo manifestaron y conducían a la vez.¹

1. Esto nos hace observar el carácter peculiar que adquiere la concepción de la infraestructura en algunos casos, puesto que aquí consideramos a las condiciones materiales de la URSS como preponderantes, en su presión sobre la ideología que Garaudy expresa, respecto de la situación de la propia Francia. Este fenómeno se

Del total de la producción garaudiana fulguran como punto de partida y tope final, respectivamente, sus *La libertad* y *Hacia un realismo sin fronteras*.^{*} Elaborada la primera en la etapa previa a la denuncia del XX Congreso, la última se instala en la cresta de la ola antiestalinista, atravesando entre ambas un período de vacilaciones cuyas sinuosidades marcan la transición del marxismo dogmático a la proclamada apertura de la coexistencia pacífica.

COEXISTENCIA PACÍFICA Y APERTURA IDEOLÓGICA

Más de diez años han transcurrido desde las páginas de *La libertad*, tesis con la que Garaudy obtuvo el doctorado en Ciencias del Instituto de la URSS. Más de diez años desde que estampara bruscamente: “Y luego la mitología simple y pura, la de Nietzsche, la de Sorel, la del existencialismo o la de la fenomenología”.² Mediaron la muerte de Stalin y la noche del 24-25 de febrero de 1956 con estas palabras en boca de Jrúschov: “...tendremos que trabajar infatigablemente con el fin de examinar críticamente desde el punto de vista marxista-leninista y corregir los criterios erróneos ampliamente difundidos relacionados con el culto de la personalidad en la esfera de la historia, filosofía, economía y otras ciencias, así como también en la literatura y las bellas artes”. Se producía así lo que Aragón, prologando al propio Garaudy, caracterizaría como “el carácter sin precedentes de la denuncia, hecha al día siguiente del período Stalinista, de lo que significaba una desviación del marxismo”. En el tembladeral de esta denuncia no pocos sucumbieron. Garaudy es de los que se arriesgaron en la búsqueda de un medio de unidad para esa su actividad militante que amenazaba disgregarse y disgregarlo en un dualismo irre-

encuentra aquí entrelazado con la función, considerada fundamental, de defender el desarrollo del “socialismo en un solo país”, y que define ya de por sí a toda una línea política. Por otra parte, piénsese en la *especificidad* que cada análisis de este tipo requiere, confrontando la situación francesa con el desarrollo de su vecino P.C. Italiano, cuyas diferencias objetivas con aquél le han posibilitado su originalidad actual en el ámbito ideológico.

2. Garaudy, *La libertad*, Buenos Aires, Lautaro, 1960, p. 150. La ed. orig. es de 1955.

* El hecho de haber sido elaborado el presente artículo, en lo fundamental, durante el verano de 1965 nos ha impedido introducir en él la última obra de Garaudy aparecida entre nosotros: *Dios ha muerto*. Empero, y por considerar que el mismo debe ser enmarcado en otra línea de análisis, la del debatido problema del *pasaje Hegel-Marx*, lo haremos objeto en esta última perspectiva, de un estudio particular.

ductible. La aridez de la empresa se advierte claramente desde que el mismo hombre que se ha burlado de los “orgullosos sistemas liliputienses” de la filosofía burguesa y se ha declarado hostil al personalismo “de todo pelaje”³ es el que, cinco años después, llama hacia las posibles convergencias para un esfuerzo común entre católicos, existencialistas y marxistas “con vistas a aprehender al hombre total”; reconoce que el mérito de Husserl consiste en haber introducido nuevos temas para la reflexión filosófica, y que “*El ser y la nada* (representa) uno de los acontecimientos filosóficos franceses más importantes de esta mitad del siglo”.⁴

La experiencia que relatan las líneas que anteceden es la de un militante que realiza la tarea de negarse. Esta negación no podía, empero, ser total, puesto que quizás las posibilidades anteriores al 53 se redujeran a un anquilosamiento dogmático pero actuante o a una lucidez inoperante cuando no traidora. Claro que una condición se daría ineludible: negar una experiencia implica también negar aquel sector de conceptos que la expresaban. Se requería *integrar* el error en una teoría que lo explicase y no que simplemente lo soslayara. En este sentido, dos fenómenos aparecían inmediatamente enlazados. Por un lado, la denuncia del “culto a la personalidad”; por el otro, la comprobación de una “detención del marxismo”, unida a la postulación de efectivizar una apertura hacia el diálogo, hacia la confrontación de las ideologías. Esta última tendencia hacia la *apertura* debía patentizarse en la obra garaudiana del último decenio, en *desmedro* de la olvidada comprensión del propio fenómeno stalinista. Gracias a ello es que hoy el filósofo católico Cuénot puede proponer que se hable “del materialismo abierto de Roger Garaudy”, y que éste, a su vez, brinde sobrados títulos para hacerse acreedor a tal denominación; el marxismo —dice— no debe dejar de lado “la asimilación crítica de todas las demás corrientes filosóficas y en particular, en el momento actual, de las corrientes dominantes del pensamiento burgués, ya se trate del pensamiento religioso, del existencialismo o de todas las variantes del positivismo”.⁵ Es posible, además, a través de

3. *Ídem*, pp. 151 y 266.

4. Garaudy, *Perspectivas del hombre*. Buenos Aires, Platina, 1964, pp. 7, 38-39 y 120. La edición original francesa es de 1959.

5. Cf. afirmaciones en igual sentido en el llamado testamento político de Togliatti: “Memorándum sobre los problemas del movimiento obrero” en “Pasado y Presente”, números 5-6, pp. 115-116.

algunos temas que aparecen en las dos épocas, señalar este intento de apertura, marcado por la intención de abandonar la rigidez de la primera etapa para integrar en el universo marxista aquellas “obras que durante mucho tiempo nos estaba prohibido amar...”.⁶

La libertad es aquel de sus libros donde el marxismo “ortodoxo” se esfuerza por cerrarse sobre sí, caracterizando en el terreno de la ideología la continuación de las vicisitudes políticas de la URSS en el período del cerco imperialista y los problemas derivados de la construcción del “socialismo en un solo país”.

En este momento de su adhesión al stalinismo, G., admitía la *inevitabilidad de la guerra*, traída como de la mano por el capitalismo monopolista, que reconocería en ella “uno de los corolarios de (su) ley económica fundamental”. No es de extrañar, pues, que la línea de la *coexistencia pacífica*, lanzada luego sobre los logros concretos de la economía y de la política soviéticas, repercutiese en la ideología que tendía a expresarlas. Lo que no debe perderse de vista es que los logros presentes se asientan, quiérase o no, sobre aquella política stalinista y que por ello una crítica de tal momento no puede ni debe soslayar ese movimiento ambivalente que consiste en negar tal fenómeno *pero a la vez* mantenerse de pie sobre el mismo. Dicho de otro modo, asistimos a una negatividad que debe ser *necesariamente parcial* si es que no quiere asentarse ella misma sobre una contradicción total que la devore.⁷ En tal dilema podríamos ver debatirse a G., si es que alguna vez se lo planteara y a la vez tratase de extraer las configuraciones recuperables para otorgarles su debido papel dentro de una teoría de la dictadura del proletariado luego de la experiencia del stalinismo. La importancia de esta crítica sólo es comparable al *obstinado olvido* en abordarla.

En lugar de esto, en su primera época se complace en afirmar que tal política no comprimió el nivel de vida de la clase obrera; pasando así sobre la reconocida perentoriedad del desarrollo de la *industria pesada* en detrimento de la producción de bienes de consumo, al par que cegándose para comprender el sentido histórico de aquella afirmación de Stalin: “A

6. Garaudy, *Hacia un realismo sin fronteras*, Buenos Aires, Lautaro, 1964, p. 168.

7. Esto era lo que tenía presente el mismo Trotsky en 1940 cuando, con una lucidez que no siempre han sabido conservar sus partidarios, expresaba: “El Estado obrero debe ser tomado tal como salió del implacable laboratorio de la historia, no como lo imagina un profesor socialista...” Cf. *En defensa del marxismo*, Buenos Aires, Amerindia, 1958, p. 188.

veces se pregunta si no se deberá amortiguar algo el ritmo... ¡No, no es posible!... Marchamos 50 ó 100 años detrás de los países adelantados. En 10 años tenemos que salvar esta distancia. O lo hacemos o nos aplastan”.⁸

Concomitantemente, en su postura primigenia abundará en invectivas respecto de las “filosofías burguesas”, agrupadas en bloque tras la categoría sin rostro del “idealismo”. Desechadas masivamente tales filosofías, asombra la única excepción: “la de los filósofos de la revolución democrática rusa del siglo XIX”.

Pese a todo, *La libertad* aparecía en el límite mismo del stalinismo, de ahí una última vacilación, una concesión final que aflora como contradictoria respecto de citas anteriores: “Esa revolución definía la esencia misma de la política exterior del Estado soviético: la aspiración a la *coexistencia pacífica* con todos los países...”.

Ésta inauguraba así la búsqueda de su justificación ideológica.

1957. Inmediatamente después del Congreso, G. publica *Humanismo marxista*. La actitud férrea dogmática muestra algunos resquebrajamiento: “Esto no significa en modo alguno que (a la filosofía burguesa) baste con rechazarla en bloque”; pero por ellos aún no penetra la amplitud omniabarcadora de los escritos posteriores: “a pesar de la mistificación fundamental que la caracteriza y la define...”.⁹ Sin embargo, es dable observar cierto sintomático *desprendimiento* operado entre la creación artística y la militancia partidaria, cuyas consecuencias finales habremos de sorprender en *Hacia un realismo sin fronteras*. En efecto —nos dice—, “el partido no interviene y no tiene que intervenir en el desarrollo de la creación artística”.¹⁰ Finalmente, y aunque pudiera parecer un factor meramente formal, las citas de Stalin, que abultaban su libro anterior, disminuyen prodigiosamente cuando no desaparecen por completo. Y por si quedase alguna duda respecto del nuevo rumbo emprendido, en las últimas páginas nos enteramos de que “el marxismo-leninismo... excluye... todo culto de la personalidad” a la vez que “nos precave de todo esquematismo”.

De aquí en más, las tendencias se precipitan y la apertura adquiere vigencia explícita. La mano de Garaudy, desde entonces, ha

8. Discurso pronunciado en la Primera conferencia de cuadros dirigentes de la industria, febrero de 1931.

9. *Humanismo marxista*, Buenos Aires, Horizonte, 1959, p. 71. La edición original francesa es de 1957.

10. *Ídem*, p. 240.

estado tendida al diálogo con todas aquellas corrientes que otrora había rechazado de plano. Existencialistas, cristianos, fenomenólogos, psicoanalistas, positivistas, epígonos de San Agustín y de Pascal, todos entrarán bajo el amplio abrigo que, a la sombra tutelar de un marxismo renovado, G. y sus adláteres prometen. Un paso más y las diferencias antaño tan rígidamente demarcadas se disuelven en la abstracción del *humanismo omnicomprendivo*: “cuando hay emulación entre cristianos y no cristianos... el único triunfador es el humanismo, o más bien el hombre”.¹¹

Aquel marxismo que presentaba sus proyectos, e incluso sus problemas, con la certeza de lo apodícticamente verificado también fenece en este jubileo de la renovación: “Los marxistas franceses (incluido Garaudy, suponemos) han tenido a veces cierta tendencia a dar una apariencia dogmática a la exposición pedagógica de sus principios y de su método”.

Estas líneas del diálogo abierto desembocan en el significativo acercamiento a Sartre: “Querido amigo..., lo que debe unirnos es más fuerte de cuanto nos divide”,¹² estampado al año siguiente en su opúsculo polémico *Preguntas a Sartre*, dirigido a discutir las tesis expuestas por aquél en su *Critique*. Paralelamente, la insistencia en la justeza de la tesis de la coexistencia pacífica resuena ahora obstinadamente en sus líneas: “...la guerra ha dejado de ser inevitable”, dirá en una conferencia pronunciada en Cuba en 1962.¹³

Empero, este viejo militante que es G., nacido en el seno de una familia obrera y que a los veinte años adhirió al PCF, parece no poder evitar las contradicciones, como si aquella rigidez preterida no pudiera soslayarse más que mediante una *voluntad* obstinada y sin adormecimientos. Cuando ello no acaece, nos sorprende con recaídas en el dogmatismo fervorosamente rechazado: “...existe un núcleo de verdad absoluta del marxismo... y que no puede nunca ser puesta en duda...”,¹⁴ núcleo dentro del cual figura una noción tan discutida como la referente a la admisión de una dialéctica de la naturaleza.

11. *Perspectivas...*, *op. cit.*, p. 206.

12. Recordemos que algunos años antes G. lo había acusado de “intelectual irresponsable”, achacándole “cuán poco esclarece su teoría y cuán mal guía su práctica” (Cf. *Humanismo marxista*, pp. 163 y 149).

13. Introducción a la metodología marxista, *op. cit.*, p. 13.

14. *Ídem*, p. 51.

La debilidad de este pensamiento habría de ponerse totalmente de manifiesto en el instante en que encarase temas ya desarrollados por los maestros del marxismo. Tal es lo que sucede en *¿Qué es la moral marxista?*, la más superficial de las incursiones de un pensador que no se caracteriza precisamente por su profundidad conceptual. Decir *superficialidad* equivale aquí a señalar una *carencia de mediaciones* entre las fórmulas generales, vacías hasta tanto no se enriquezcan con precisas determinaciones, y las especificaciones que les confieren contenido. Precisamente aquí, en el terreno de la ética, donde el análisis de los niveles de comportamiento más concretos podía poner a prueba a este marxismo que se siente remozado, el fracaso de Garaudy sorprende por lo estrepitoso. En lugar de tales análisis, nos brinda una suma de postulados que no configuran una totalidad, agregada a una pretensión de abarcamiento universal y a un “panglosianismo” del que renegaba en *Preguntas a Sartre*: “Todo cuanto es cierto y real, así en la tierra como en el cielo..., nos pertenece”, exclama, para concluir con la afirmación “frentista” de que la moral del marxismo puede “acoger, contener y sobrepasar las aspiraciones más altas y generosas de los hombres, las de todos los demócratas, de todos los cristianos, de todos los que aman el porvenir”.¹⁵ Sin duda, hemos arribado a la *cima* de la coexistencia, de la apertura, del diálogo, y *también* de las *limitaciones* que le son intrínsecas.

Decíamos que una filosofía debe dar cuenta también de sus momentos de extravío si es que pretende totalizar la multiplicidad de su propio devenir. Además, asimilar otras tendencias requiere un cambio de actitud que permita integrarlas sin que sean cuerpos extraños perdidos en un universo de discurso sofocante o que acaben por devorarse a sus pretendidos anfitriones. Requiere, dicho brevemente, categorías enzimáticas. Si no es así, el todo sólo aparecerá como suma abultada y heterogénea de partes incongruentes.

¿Consigue G. evitar este fracaso dualista de una conceptualización caduca empujada, estérilmente, por una subjetividad plena de buenas intenciones? La respuesta a tal interrogante sólo puede encontrarse en la apreciación concreta de su obra. Desde ya podemos aseverar, por lo expuesto, que el mismo intento de apertura no reconoce una línea unidireccional de desarrollo, sino que ésta es frecuentemente *quebrada*

15. *¿Qué es la moral marxista?*, op. cit., pp. 60 y 226-227.

por retornos al dogmatismo y al endurecimiento teórico pretendidamente superados. Podríamos, por tanto, señalar ya *un primer fracaso* en el seno de esta pretensión, fracaso que aparece como el enfrentamiento entre la *intención* de apertura y la *objetivación*, que reniega de aquélla. Empero, este primer obstáculo que detectamos *no será nada significativo* hasta tanto no indagemos las *fuentes* en que se nutren estos equívocos. Nada mejor para ello que rescatar del conjunto de esta obra algunos centros temáticos que nos conduzcan al corazón de su pensamiento. Estos puntos medulares no han sido elegidos al azar. Primero, porque el mismo Garaudy los ha privilegiado en el conjunto de sus escritos, y segundo, porque por sí mismos constituyen problemas en torno de los cuales el marxismo se ha reconocido autocuestionándose. Son éstos, fundamentalmente, la afirmación de la *teoría del reflejo* en el plano gnoseológico; en el ontológico, la defensa de la *dialéctica de la naturaleza* y la concepción de la *dialéctica* en general y, finalmente, en el centro del materialismo histórico, la resolución acordada al dilema *determinismo-libertad*.

LA TEORÍA DEL REFLEJO Y LAS TENTACIONES DEL CIENTIFICISMO¹⁶

El intento de fundamentar una gnoseología marxista ha resultado desaminado cuanta vez se ha echado en el olvido el sitio que la teoría del

16. Al tratar de filiar conceptualmente este fenómeno se nos presentaron dificultades semejantes a las que afloraron al tratar de *definir*, dentro de la teoría económica, “qué era la URSS”, en las primeras décadas de su revolución. En efecto, el “desarrollo combinado” en materia económico-social debía significarse en dualismos paralelos en el plano teórico. Ahora bien, si designamos con el nombre de *positivismo* a la ideología preponderante en que se expresa el *industrialismo* en una sociedad capitalista desarrollada, es obvio que no podemos utilizar esta designación *con igual sentido* para un fenómeno que *también* se vuelca hacia el proceso industrializador, pero con las enormes diferencias resultantes de darse en una sociedad que, como la rusa, no había pasado por la “maduración” del capitalismo desarrollado y que, además, revolucionaba las relaciones burguesas de *propiedad*. Tampoco, entonces, podríamos aplicarle el término “*cientificismo*”, por presentarse éste designando también la presencia industrialista, pero instalada en un país semicolonial (eufemismo: “subdesarrollado”). Pero a falta de otro vocablo que resultase aceptable (no creemos que el de “objetivismo”, que desliza Gorz, pueda serlo), hemos optado por usar los conocidos con la salvedad ya apuntada: es decir, que la infraestructura industrialista configurará sus expresiones, en cada caso específico, de acuerdo con la estructura *social* en la que aparezca, y que la alienación tecnista no se sigue automáticamente del incremento industrial, sino que es mediatizada por el desarrollo económico total y las relaciones de propiedad vigentes. Por cierto que de estos caracteres que lo transfiguran *socialmente* depende que el *cientificismo* pueda representar una pastura revolucionaria, progresista o retardataria.

conocimiento debe reconocer en una filosofía que recoge la herencia hegeliana en cuanto al abandono del primado gnoseológico, característico éste de la filosofía moderna y con las notas peculiares que la constitución burguesa de la conciencia le acordaba. Pese a ello, el camino que conduzca a esta gnoseología no está vedado en tanto se la ubique como momento subordinado a una totalidad cuyo primado sea el *ontológico*.

Así y todo, la gnoseología marxista se ha reducido a una serie de tanteos o de posturas críticas, dentro de las cuales sobresale la obra de Thao, respecto de otras teorías del conocimiento. La necesidad de escapar del idealismo, en este desarrollo, no pocas veces la hizo desvanecer en un realismo desprovisto de todo carácter dialéctico, que se afirmaba mediante la llamada *teoría del reflejo*. Estas recaídas en el realismo ingenuo o precrítico trataron de salvarse en la mayoría de los expositores apelando a la híbrida noción de “reflejo activo”, aunque sin desarrollar en exceso las categorías necesarias de esa actividad y el modo específico de ser de dicho reflejo. Salvo algunos altibajos, *Humanismo marxista* ha prestado mayor atención a esta definición, incluyendo en ella los momentos de lo sensible, lo racional y lo práctico. Esta unidad sensible-racional, en primer término, no aparece desarrollada en absoluto, cuando era perentorio hacerlo para distinguirla de gnoseologías no marxistas contestes en aseverar tales características del conocimiento. Y cuando se acude al tercer componente, la praxis, las diferencias específicas respecto del pragmatismo tampoco se nos brindan, cuando obviamente deberían aparecer privilegiadas por la aparente cercanía con la expuesta.

La variación que señalábamos en esta obra, en la que parecen vacilar sus temas centrales en el instante preciso de rectificarse, se expresará con notoriedad en la producción posterior. Así, este reflejo tan sospechosamente parecido al del sensualismo va a adquirir por momentos algunas contaminaciones fenomenológicas, y para rechazar el carácter mecanicista del mismo, Garaudy nos remitirá explícitamente a Husserl.¹⁷

El *seguidismo* acrítico en que derivaba la noción del reflejo, por “activo” que se lo quisiera hacer, va siendo abandonado en favor de una *mayor autonomía del sujeto* frente al mundo, circunstancia notable que lo aproxima a la noción de proyecto, cuya concepción requiere —afirma G.— “que me desprenda de la realidad, que mi pensamiento

17. *Perspectivas...*, *op. cit.*, p. 29.

tenga cierta autonomía en relación con las cosas”.¹⁸ Sin embargo, esto no le es obstáculo para retornar, páginas más adelante, la noción del reflejo ingenuamente realista¹⁹... Avatares del marxismo abierto, vaivenes desconcertantes de un pensamiento que miramos vacilar entre concepciones obsoletas pero abrazarlas con seguridad y discursos novedosos pero desenvueltos sin coherencia.

Por ello es que cuando la polémica se reitere, G., consciente de la distancia que *debe* mediar entre sus concepciones y las de la fenomenología o el positivismo, retrotraerá sus líneas a las viejas ciudadelas: para rechazar a la primera hará más mecánico su reflejo; para enfrentar al empirismo, lo tornará proyectante.

Por último, *Hacia un realismo...* expresa el tumultuoso desembogue de esta autonomía del sujeto creador, hasta el punto de no advertirse en demasía cuáles son las relaciones con una eventual estética marxista, que guardan algunas de sus fórmulas, grávidas del afán de negar toda *reductibilidad* del arte al discurso conceptual, con el riesgo consiguiente de tornarlos *incomunicables*. “Pienso que este libro es un acontecimiento”, escribe Aragón en el prólogo. No podemos menos de coincidir con él, pero por razones distintas. Es un acontecimiento, sí, por su significación particular dentro de esa totalidad que se llama “desestalinización”, “apertura”, “deshielo” o como se quiera. Y ese significado lo hemos amarrado en la prueba de fuego que consistía en abordar temas que este marxismo había tenido por prohibidos. Dijimos al comenzar que esta labor era la decisiva, la que teñiría de un sentido peculiar a estos diez años de anticulto de la personalidad, dentro del sector de realidad que nos ocupa. “Este libro es un acontecimiento”, sí, y, entre otras cosas, porque en él se advierte el fracaso estruendoso de tales *intenciones*.

Garaudy quiso acceder a Picasso, Saint-John Perse y Kafka. Creemos que lo consiguió. Lo único de lamentar es que sólo lo logre a fuerza de abandonar los marcos del marxismo y que, cuando se decide a serle fiel a éste, entonces sean aquellos artistas quienes no ingresen en la rigidez de sus fórmulas: al resquebrajarse las *viejas estructuras conceptuales* *

18. *Íd.*, p. 98. Subrayo yo.

19. Cfr. *íd.*, p. 314.

* Recientemente, el propio Lukács ha señalado el papel del stalinismo al dar nacimiento y cabida a toda una generación que ha vivido la “corrupción del concepto” (ver “Cuadernos de crítica”, año I, Nº 1).

con que alguna vez pretendió expresar la realidad, ésta sólo puede tornársele aprehensible ahora mediante la utilización de *proposiciones impresionistas*. Apretujado entre conceptos sin dinamismo y una realidad que se quiere recuperar impotentemente, deriva hacia el *empirismo descriptivo*. La descripción del hecho sustituye a la integración sistemática. Por cierto que este *divorcio entre concepto y hecho* no se le escapa al propio Garaudy. Tan es así, que siente la necesidad, al final de su ensayo sobre Perse, de justificarse, “de defender(se) de la paradoja de amar a un poeta que (le) es tan lejano—dice—como filósofo y como militante”.

Este *dualismo* que ha estallado en el nivel del *discurso* no puede ser sino la expresión de escisiones en el *terreno* sobre el que se han desenvuelto estos pensadores. Incapacitados por razones históricas para practicar una apertura constante en el momento en que fueron *empujados* a ella vacilan entre la nostalgia de la vieja y segura ortodoxia y la exigencia tentadora del mundo hasta ayer vedado. Por ello es que sosteníamos que *Hacia un realismo...*, es la más significativa de sus obras. En ella se *desbordan* los marcos estrechos de la teoría del reflejo, aunque sin brindarnos otra que la reemplace con verosimilitud. Paralelamente con esto, se revalida el papel activo del sujeto en la dialéctica con su correlato objetivo: la *creación* avanza por sobre la imitación reflectante. El hecho de que este libro esté referido a cuestiones estéticas no invalida la variante señalada, máxime reconociendo los inconvenientes que acarrearía establecer un dualismo radical arte-filosofía, aun sin resbalar hacia el reduccionismo sino simplemente estableciendo la posibilidad de recuperar en el terreno de la conceptualización lo que, según su propia modalidad, se significa representativamente en el otro. La licitud de este pasaje estaría aceptada por G., aunque sin ser mantenida con coherencia, al afirmar que Picasso quiere “captar... no las apariencias... sino el objeto *tal como es en sí*”.

Difícil resulta, pese a todo, filiar el exacto pensamiento del autor acerca de este punto central, debido a nuevas vacilaciones que, al lado de la proposición anterior, le hacen afirmar con insistencia que la función de la obra de arte, más que en expresar al mundo, reside en “crear otro”,²⁰ y que la naturaleza ofrecería los “materiales brutos” para una construcción específicamente humana.

20. *Hacia...*, *op. cit.*, p. 85. Compárese lo que antecede con la siguiente afirmación de Della Volpe: “...la obra de arte, en *igualdad de niveles con la científica y filosófica*,

Detengámonos aquí porque las variantes son sumamente elocuentes. A la teoría del reflejo gnoseológico hallamos contrapuesta una estética que no se hace cargo de sí misma y que, en vías de romper con el pasado, acaba por despegarse en exceso de la realidad que tendía a representar. Ya no se trata de reproducir el mundo, dirá, “sino de expresar las aspiraciones del hombre”, sin que nos sea dable entender cómo estos proyectos podrían esquivar el hallarse preñados de mundo y cómo, en fin, es posible expresar la “aspiración del hombre” sin detectar el entrelazamiento de sus propias finalidades con la *materialidad* de la situación. En una palabra, que el *dilema* parece ser de hierro: o Garaudy abandona consecuentemente su teoría del reflejo o estas afirmaciones resultan contradictorias con aquél. He aquí a la *dualidad* que veníamos persiguiendo manifestarse claramente en el plano de la teoría. Ahora ya no se habla de imitación sino de significación;²¹ el acento está volcado sobre el momento de la *constitutividad*, con elementos naturales, de una legalidad *propiamente humana*. El marxismo de Garaudy deviene *humanista*, pero de un humanismo que, en su reacción contra el *naturalismo* del que reniega, no posee las armas para mantener la dialéctica *hombra-naturaleza* inscrita en el centro de sus exigencias. A la naturalización de la historia del período staliniano ha sucedido este panhumanismo con más optimismo que fundamentos teóricos. Al mundo como dato se le opone un mundo “inventado y construido” desde el punto de vista del hombre.

Todo esto, sin duda, bordea peligrosamente un *dualismo*, y de los peores: el que se postula como monista. En él, los dos términos de la ligazón dialéctica sujeto-objeto no alcanzan a expresarse *sino en desmedro del otro*. Aquella descripción alienada que subsumía a toda la realidad bajo leyes naturales, correspondiente sobre todo al período de *La libertad*, y este humanismo que no halla su inserción en el ser corresponden a dos momentos de la *historia* del autor y del *movimiento* marxista. El primero, por razones que trataremos de señalar, no pudo evitar los acercamientos al *cientificismo mecanicista*. Por ello no

consta de *razón* (y no solamente de sensibilidad y fantasía) y por lo tanto está en condiciones de reflejar las ideologías y por ende la sociedad y la historia que las condicionan, si es que esa obra las refleja *orgánicamente* en sí, o sea si las *expresa*”. Publicado en *Il Contemporáneo*, marzo de 1960. Tomado de *La rosa blindada*, año I, Nº 1, octubre de 1964.

21. *Ídem*, p. 33.

puede extrañar la aparición, en este contexto, de una cita de Engels aseverando que “toda la morralla filosófica —con la excepción de la *pura teoría del pensamiento*—... se perderá (entonces) en la ciencia positiva”. De aquí a la concepción de la “filosofía-policía del lenguaje” del empirismo lógico, no media prácticamente nada. Detrás de estas afirmaciones se observa el incumplimiento de la petición de Orcel: profundizar la significación humana de la ciencia. Y hacia el final de su disputa con Sartre, la recaída de G. en la identificación sin mediaciones de ciencia y filosofía aparece como la consecuencia natural de aquellos equívocos y vacilaciones, que emergen como injertos comteanos en el universo de una proclamada intención marxista.²²

Esta imposibilidad de rebasar los marcos del cientificismo se exterioriza con suma claridad cuando G. pretende fundar una ética marxista. “Una corriente —dice en *¿Qué es la moral marxista?*— liga la moral a la religión y otra a la ciencia”, lo cual, aparte de aglutinar a filosofías bajo la categoría de la religiosidad y de no hacernos superar el horizonte del sociologismo durkheimiano, pone de relieve la médula del equívoco: éste, evidentemente, finca en torno del concepto de “*ciencia*”.

¿A qué se deberá, entonces, este núcleo positivista que malvive en el marxismo? Sartre y Garaudy han coincidido a través del tiempo en una afirmación del primero: las recaídas en el empirismo hallarían su explicación en la carencia de comprensión dialéctica de los pensadores franceses, debida ésta a una pésima formación hegeliana de sus universitarios. Creemos, sin embargo, que este desborde garaudiano, este vigoroso oscilamiento, deben reconocer fuentes más sólidas que la experiencia del *aprendizaje* universitario, que constituye solamente un factor más en la estructura de relaciones en que se ha movido en los dos últimos decenios. Esta experiencia vivida, por el contrario, está indisolublemente ligada en Garaudy a la *construcción del socialismo en la URSS* a partir especialmente del año '30, época en que adhiere al PCF y en la que Stalin, por otro lado, se afirma en el poder.

Garaudy no pertenece a la generación que gestó y vio surgir esta revolución. Hasta Cuba —dirá— sólo había visto revoluciones ya cumplidas. Su primera militancia debió, por el contrario, expresar uno de los esfuerzos que mayores problemas y consecuencias acarrearían en

22. Digamos que Garaudy, años más tarde, reconoció que “en ciertas exposiciones del marxismo se (han) podido expresar algunas tendencias al positivismo y al cientificismo”.

aquel momento a la política soviética: el duro proceso por el cual se debía hacer de una sociedad rural un país *industrializado*. Dos años después de lanzado el primer plan quinquenal, Stalin afirmaba en el XVI Congreso: "... nuestra nación... de país agrícola devendrá un país industrial".²³ Y alguien que no puede ser acusado precisamente de stalinista escribía en 1936 que "en los diez últimos años (1925-1935), la industria pesada soviética ha más que decuplicado su producción".²⁴ "El eslabón más débil de la cadena del capitalismo", según la clásica expresión de Lenín, debió, por ello mismo, realizar ese esfuerzo a partir de condiciones infracapitalistas. Por tanto, era necesario *saltar etapas*: El peso de los proyectos debía estar brutalmente volcado sobre el desarrollo de la *técnica* la cual se estrellaba diariamente contra las fuerzas *naturales* que pretendía domeñar, explicándose así que el modo propio del capitalismo de vivenciar a las fuerzas económicas como naturales se repita, pasmosamente, en afirmaciones de la época. Era el tiempo de las fuerzas naturales y de la técnica: aún no alboreaba el humanismo del deshielo.

Esa etapa quedaría atrás cuando la terquedad de la naturaleza dejase sitio al desarrollo técnico de la industrialización. Pero otra terquedad de la materia, *la que impone sus significaciones a los actos humanos*, no cedió tan prontamente. El mundo de la máquina, mediadora entre el hombre y la naturaleza, sólo conserva su *sentido* en una praxis en la que el universo humano denuncie equilibradamente su presencia en relación con el natural. El vuelco de la relación hacia el binomio *máquina-naturaleza* es característico de un esfuerzo de desarrollo industrial a paso forzado. En tales circunstancias parece inevitable que estalle la situación alienante que hemos señalado: *naturaleza y máquina* aparecen como poderes demiúrgicos dotados de leyes personales, por un lado, frente a un mundo *humano* que tiende a *interpretarse* con pautas *naturales y mecánicas*. Además, la industrialización trae de la mano *categorías* propias. El modo concreto de

23. Deutscher, Isaac: *Staline. Biographie politique*, París, Gallimard, 1953, p. 392.

24. Trotsky, *La revolución traicionada*, Buenos Aires, Proceso, 1964, p. 25.

He aquí, además, algunos datos que ilustran la cuestión: De 1928/9 a 1937/8, la producción de carbón se elevó de 30 a 133 millones de toneladas; la de petróleo, de 11 a 32 millones; la de acero, de 4 a 18 millones, el número de automóviles, de 14.000 a 211.000; el de obreros ocupados, de 11 millones y medio a 27 millones (Datos extraídos de Deutscher, *op. cit.*, p. 413, quien a su vez cita de *Strany Mira*, Estadísticas de 1946).

relacionarse *sensiblemente* con el mundo *comunica* a quienes hacen uso de determinados instrumentos las *normas funcionales* de éstos. Así, la relación máquina-naturaleza deriva hacia la constitución de una racionalidad abstracta que encuentra su cita con los datos sólo en el terreno del empirismo mecanicista. Las múltiples tentaciones, entonces, que el marxismo ha sufrido y sufre de parte del cientificismo hallarían *aquí* su cuota de materialidad. En una palabra, que los requerimientos de la técnica acarrearán la constitución correlativa de modos de conceptualización que la expresen a otros niveles.* Y estos requerimientos eran obvios y explícitamente admitidos: “*La técnica*, en el período de la reconstrucción —dice Stalin en 1931—, lo decide todo”, y nuestro Garaudy cita, también él, la expresión de Lenin según la cual el comunismo se resuelve en la siguiente ecuación: poder de los soviets + electrificación del país. Las exigencias perentorias de desarrollar la *industria pesada*, con la relevancia consiguiente acordada al crecimiento unilateral de las ciencias naturales en el nivel superestructural y la racionalización de todas las relaciones que se constituyen basadas en esta relación privilegiada, sumadas a la ausencia de una burguesía industrial que hubiera cargado con su parte de racionalismo abstracto y de empirismo mecanicista, determinan la emergencia obstinada de estos fenómenos durante el periodo stalinista.

Pero si bien es cierto que estos hechos se daban en el cuerpo de semejante proceso industrializador, no es posible olvidar que también se enmarcaban dentro de una revolución que había efectivamente *negado las relaciones de propiedad capitalistas*. Y si, dado el escaso grado de desarrollo económico de Rusia, no se podía aún sino “socializar la escasez”, el *proyecto* que subtendía todo el proceso era, indudablemente, el logro del orden socialista. De ahí que si en un *plano* vemos instalarse la expresión positivista, extrayendo su significado de la revolución industrial planificada, *en otro*, en el ubicarlo en las vecindades de las tendencias sociales, era el marxismo mismo el que buscaba su camino de revalidación. En una palabra, que a ese momento de la revolución le estaba *vedado el camino hacia una ideología homogénea*. Las vacilaciones

* Todo este tipo de desarrollos respecto del concepto que expresa en su nivel las relaciones vividas y mediadas por el grado de evolución de las fuerzas productivas, puede insertarse, pensamos que provechosamente, en los análisis del último Husserl referidos al “mundo de la vida” y a la “experiencia autopredicativa” (Al respecto, cf. Tran-Duc-Thao: *Fenomenología y materialismo dialéctico*, 1959, Buenos Aires, Lautaro).

positivistas, los ataques a una metafísica concebida comteanamente, los maridajes con el sensualismo mecanicista, la alienada visión de una naturaleza impermeable a los proyectos humanos, por un lado, contrastarán con la pregonada adhesión al marxismo, tanto más pregonada cuanto más parecía distanciarse el intento respecto del logro.

Frente a lo que acabamos de decir, ya no puede resultar extraño que en *La libertad*, G. reduzca el problema fundamental de la filosofía a la oposición entre la religión y la ciencia (p. 17). Aclaremos: si bien una realidad socialista, y la ideología marxista que la expresa, no pueden ni deben prescindir del elemento científico, esto mismo hace necesario que se lo integre mediante una visión que ubique a la ciencia en el seno de la *totalidad histórico-social*, de la cual es el discurso científico el que *extrae* su significación, y no la ciencia la que *otorga* sentido a la historia. Hasta tanto no se comprenda que es el todo de las relaciones históricas el que concede significación a los fenómenos parciales, e incluso los hace advenir a la existencia a través de una praxis humana, estaremos lejos de conciliar el intento fundamental de superar el cientificismo sin derivar hacia el irracionalismo. De no ser así, se resbala hacia ese tipo de vacilaciones que rehusa ubicar a la ciencia como una superestructura ideológica, deteniendo la constitución histórico-social de las producciones humanas cuando se arriba al terreno científico.²⁵ Una postura semejante ha sido característica del marxismo que G. encarna, con lo cual, y de este modo, nos aproximamos a la ubicación de su *teoría* del reflejo mecánico a través del *momento material* —decíamos— que desborda y ubica el momento

25. Las ciencias físico-matemáticas tienen su fecha precisa en la historia, y tal fecha las filia emparentadas esencialmente con el surgimiento y desarrollo del capitalismo. El proceso por el cual se *constituyen* debe pasar por el estudio del fenómeno general de la racionalización, que permite ser leída a nivel de estructuras materiales históricas que atraviesan configuraciones económicas tales como la universalización del carácter “mercancía” de los productos del trabajo (Lukács). Este reconocimiento de la marca clasista que la ciencia lleva en su frente no *impide* que una sociedad socialista pueda integrarla en una cultura más vasta y comprehensiva. Lo que si se prohíbe es la asimilación de la razón al *entendimiento analítico*, camino cuyo desemboque coherente no puede ser sino el cientificismo, hipóstasis metafísica que en nombre de la racionalidad nos ofrece a la razón positivista, sin parar mientes en que las mismas condiciones sociales que llevaron a la burguesía a constituir exitosamente la indagación de la “ontología regional” del mundo físico le vedan constitucionalmente el acceso al análisis del universo histórico-social. La *impasse* del cientificismo en las llamadas ciencias del hombre debe ubicarse, pensamos, en este contexto.

conceptual. A este período seguirá el correspondiente a la desestalinización, cuya captación en el plano de la gnoseología asoma en una mayor *autonomía del sujeto* cognoscente frente al objeto. Mas como este desarrollo se ubica dentro del más vasto que implica el reconocimiento de la relación hombre-naturaleza, lo trataremos a continuación de éste, para descubrir al final del mismo las raíces concretas de las variaciones acaecidas en el concepto del reflejo y las bases sobre las que se posa el humanismo garaudiano del deshielo.

EL FRACASO DE OTRA RELACIÓN DIALÉCTICA: HOMBRE-NATURALEZA

Un tema permanece a través de los distintos períodos como *leit motiv* del pensador francés, el de la dialéctica de la naturaleza. Lo que está en juego es la concepción de una ley objetiva de desarrollo tanto de la sociedad *como del universo todo*.²⁶ El sostenimiento de esta tesis lo acercaría, considera G., a Teilhard de Chardin, permitiendo un diálogo profundo entre sus respectivas posturas. Por el contrario, justamente este punto lo separa agudamente de Sartre, quien persiste en defender la especificidad de la dialéctica histórica, definida aquélla como el modo de ser de los todos estructurados e implicando por tanto la noción de proyecto, es decir, la presencia de una conciencia. En la polémica pública sostenida con G., Sartre se niega a asimilar las oposiciones de fuerza de un sistema físico-químico a la auténtica contradicción. En una palabra, que un acto negador exige la presencia de una praxis, de una heterogeneidad que irrumpa en la solidaridad del ser.²⁷ Para Garaudy, la contradicción se da efectivamente en el seno de la naturaleza, dándonos prueba de tal hecho las mismas ciencias. Sin embargo, digamos que cuando señala la adhesión de Bachelard a las concepciones de Langevin acerca del desarrollo de las *ciencias mismas* por contradicciones y síntesis sucesivas, no se ve claramente por qué tal aseveración se distinguiría del método hipotético-deductivo expuesto por Popper y absolutizado por la filosofía de Whitehead.²⁸ Sea como fuere, a través de esta ya fatigosa polémica se observan no sólo las dificultades que bordean al tema, sino también la multivocidad reinante respecto de conceptos tales

26. *Hum. marx.*, *op. cit.*, p. 139. Subrayo yo.

27. *Marxismo y existencialismo*, varios, Buenos Aires, Sur, 1963, p. 40.

28. *Perspectivas...*, *op. cit.*, p. 287.

como “negación” y “contradicción”, lo cual complica una de por sí difícil tarea. Pero frente a la filosofía sartreana, que por sus fundamentos ontológicos se ha dedicado al develamiento de las estructuras del “parásito”, Garaudy aborda al menos el intento de conservar la unidad del método dialéctico en sus distintas aplicaciones a la realidad, sea ésta histórica o natural.

Más si aceptamos el intento, no podemos menos de oponernos a que se dé por sentado lo que sólo aparece como problemático. Y precisamente G. pretende presentarnos la dialéctica de la naturaleza como una *verdad* que ha arribado felizmente al término de su verificación. Una mayor cautela podría evitarle, empero, la reiteración del equívoco al que se deslizó en su *Théorie materialiste de la connaissance*, donde reconoce haber considerado “como resultados definitivamente adquiridos lo que no era todavía... otra cosa que una orientación de búsqueda...”.²⁹ Por ello, cuando G. acude a la teoría de la relatividad o de los *quanta* para abonar su tesis, recordamos que ambas han sido saludadas también por los neokantianos o por el idealismo subjetivo como verificando las suyas. Por lo demás, el mismo Garaudy reconoce las “inmensas lagunas” que presenta la pregonada dialéctica de la naturaleza,³⁰ pero, en un movimiento vacilante que deviene sofístico, esto no le impedirá darla por validada en otros fragmentos de su obra.

Por otra parte, un método dialéctico aplicado al ámbito de las ciencias lleva necesariamente al campo tan debatido de la posibilidad de una *lógica dialéctica*. Garaudy así lo entiende, y por ello señala la estrechez de la lógica aristotélica para expresar cierto tipo de realidades, ya que “toda función es un tejido de *relaciones* que torna vano el recurso a la categoría de *identidad*”.³¹ Y es el caso de que esta afirmación peca de apresurada, por no decir más, puesto que la admisión de una *lógica de las relaciones* no lleva necesariamente a una lógica dialéctica, a menos que a ésta se la desee agotar en la categoría de la *acción recíproca*, y porque, además, su desarrollo desde los *Principia* de Whitehead-Russell no ha conducido, ni mucho menos, a la negación del principio de identidad. Por otro lado, una lógica más débil, como la que postula Février y Garaudy acoge, *en modo alguno* conduce a una lógica dialéctica por más que el

29. *Íd.*, p. 298.

30. *Íd.*, p. 323.

31. Garaudy, *Preguntas a Jean-Paul Sartre*, Buenos Aires, Procyon, 1964, pp. 57 y 60. La edición original francesa es de 1960. Subrayo yo.

principio de tercero excluido aparezca delimitado: sólo lleva a una lógica modal. Más aún: la negación de este principio por parte de los partidarios de una lógica intuicionista tampoco desembocó en la lógica dialéctica. Frente a todo esto, G. se contenta con rechazar sin más la lógica de las relaciones, porque ello implicaría “reducir la ciencia al marco estrecho del positivismo mecanicista”,³² con lo cual lo único que consigue es incurrir en una *petición de principio*, pues se impone como validado lo que se debería demostrar: que el positivismo es impotente para brindar una epistemología electiva al respecto. Esto se imponía con más fuerza desde el momento que un científico marxista como Vigier ha reconocido que “sólo pueden ser matematizadas algunas formas particularmente simples: de la dialéctica”. Pero no importa: Garaudy sostiene que el día en que las ciencias de la naturaleza usen el método dialéctico ya “ha llegado *hace mucho tiempo*”.³³

Lo cierto es que esta aparente disputa no parece desembocar en nada efectivo. Aparente decimos, porque las afirmaciones generales de Garaudy no pueden ser tomadas siquiera como posibilidad de inicio de una polémica real. Esto no quita que sea, hoy, tarea necesaria del marxismo saber qué es lo que dice cuando habla de una lógica dialéctica y cuál es el terreno en el que sería válida. No creemos que afirmar la caducidad del principio de identidad sea el *primer paso* hacia tal comprensión. No vemos, por no señalar sino *uno* de los duros problemas que se presentarían, cómo se evitaría que la negación de la identidad arrastrase tras de sí la inconsistencia en el marco de los sistemas axiomáticos. Una negatividad dialéctica no puede además, ser total, so pena de hacer abortar el proceso, y esto es lo que se manifiesta cuando se insiste en afirmar indiscriminadamente el principio de contradicción en una lógica dialéctica. La formulabilidad de tal principio debe sí pasar por la labor previa de restringir su negatividad a sectores específicos de la totalidad sobre la cual actúa, lo cual significaría recuperar al nivel lógico el concepto de *Alfhebung*, al par que elaborar una teoría de los niveles de negatividad y contradicción.³⁴

32. *Perspectivas...*, *op. cit.*, p. 310.

33. *Preguntas a Sartre*, *op. cit.*, p. 67. El subrayado me pertenece.

34. Gran parte de la cuestión reside en la posibilidad de fundar una *lógica-ontológica*, tal como *podrá* darse en Hegel sobre la identidad ser-pensar. Este mismo problema se ha planteado con reiteración y suerte varia en la URSS. El filósofo dominante de la década del 30, Mitin, afirmaba entonces la existencia de una sola lógica verdadera: la

Toda vez que se trata de criticar al “agnosticismo positivista”, la renuncia por parte de G. a proseguir laboriosamente la cuestión denuncia la imposibilidad de ir más allá de generalidades justas en parte, pero insuficientes. Mal se justifica entonces su triunfante afirmación de algunos años después según la cual el positivismo “está muerto y bien muerto” (*sic*);³⁵ puesto que estos funerales del cientificismo no casan con el juicio vertido tres años después, donde se lo denuncia como una ideología que “ejerce tragos” en la investigación científica.³⁶ Por lo demás, una crítica fecunda del llamado empirismo lógico debería atacar, por ejemplo, el problema y la significación de la escisión entre juicios de valor y juicios de realidad, así como también los llamados “límites del formalismo” surgidos a partir del teorema de Gödel.³⁷ Estos intentos, sumados al de la indagación del *momento histórico* de la constitución de la lógica simbólica como culminación del proceso de la racionalidad

dialéctica. Pero a partir de 1946, y ante la revolución del Comité Central de introducir la enseñanza de la lógica en las escuelas, el problema se agudizó. Esta cuestión se conjugó con el papel que debía asignarse a *la lengua*: si como parte de la ideología o bien como no conformando dentro de la superestructura. Marx defendió la primera posición; pero el juicio decisivo estuvo, por fin, en manos de Stalin a través de una serie de artículos publicados en “Pravda” a partir del 10 de junio de 1950: la lengua *no* forma parte de la superestructura y no está determinada unidireccionalmente por una tendencia clasista. Esta resolución del problema habría de dar mayor ímpetu a los defensores de la licitud de la lógica formal, avance que se materializó en la posición oficial del PC de la URSS durante el año siguiente. Por ésta, se admitía la lógica formal como un momento inferior de la dialéctica.

Actualmente un grupo encabezado por Bakradze defiende la existencia de una sola lógica válida, *la formal*. Y que tal tendencia no ha de ser insignificante parece mostrarlo la lamentación de “Voprosui Filosofii” acerca de que configura una posición “perjudicial, que es difundida obstinadamente por una parte de nuestros lógicos”, según rezaba un artículo aparecido en 1955. (Cfr. Wetter, *El materialismo dialéctico. Su historia en la Unión Soviética*, Madrid, Taurus, 1963, cap. sobre *La lógica especialmente*.)

35. *Perspectivas...*, *op. cit.*, p. 20.

36. *Introducción...*, *op. cit.*, p. 60. Y si señalamos las fallas de este marxismo frente a las tesis científicas es porque requerimos la absoluta perentoriedad de encarar una crítica *efectiva* al respecto. Y a fe que a tal tarea no contribuye en nada la ilusión de que esa labor ya ha sido gloriosamente realizada. Actitudes de este tipo hacen cundir el desconcierto cuando se les exige el abandono de la *rotulación* para caminar hacia las demostraciones no declamatorias. Todo esto se agrava cuando, como sucede con el caso que nos ocupa, se trata de obras difundidas con profusión en un medio que como el nuestro contempla la decisiva confrontación de estas posiciones.

37. Aquí no podemos más que señalar posibles vías de ataque a un problema vasto y apasionante. Si citamos el teorema de Gödel del 31 como uno de esos posibles senderos es porque a través de lo que él representa pensamos que se pueden desarrollar los lineamientos que Lukács trazara en el 22 acerca de la pretensión

abstracta y como epistemología subyacente en el ámbito de las ciencias modernas (y *no más*), ofrecen hoy al marxismo tareas mucho más efectivas que la postulación precrítica de G., la cual sólo brinda fácil oportunidad de lucimiento al empirista lógico que lo desee.

Por cierto que esta confusión en el nivel metodológico hunde en una concepción determinada de la *dialéctica en general*. Ésta para G. es “en cada momento de la historia de las ciencias el estudio de las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento”, con lo cual, como se ve, se la reduce al mero papel de recolectora de los resultados de las ciencias. Tal concepción ha de manifestarse igualmente cuando del terreno de la dialéctica natural nos traslademos al del *materialismo histórico*, en lo concerniente a la relación hombre-historia y al entrelazamiento de los proyectos humanos con las resistencias materiales.

Aquí, nuevamente, debemos operar la distinción entre el Garaudy del período stalinista y el de la apertura, para ver finalmente que esta doblez no puede soslayar la *íntima unidad* que puja por aflorar en sus manifestaciones. La conceptualización correspondiente al primer momento de su pensamiento reveía un profundo acento *determinista* acompañado de su consagrada negación, es decir, se trata de un *determinismo vergonzante*. El ritmo de la historia reside en las cosas, lo que debe explicar “la existencia objetiva, fuera de la conciencia y de la voluntad de los hombres e independientemente de ellas; de las leyes del desarrollo de la naturaleza y de la historia”.³⁸ Así, entre una postulación marxista y una realidad que la arrojaba en brazos del positivismo, la teoría debía expresar la *naturalización de la historia*, perdiendo de vista la relación sujeto-objeto y agotando el análisis en el objeto a fuerza de *reducir* la historia a naturaleza. “Aquí, *lo mismo que en las ciencias naturales*, cita G. a Stalin, los hombres no pueden destruir unas leyes económicas y crear otras nuevas”: La reificación propia del capitalismo irrumpe elevando al

sistematizadora ínsita en el racionalismo. En una palabra, que la prueba de Gödel, en tanto muestra la imposibilidad de un sistema formal de hacerse cargo de su propia consistencia y de afirmar la completitud de sus axiomas, aparecería como la “cosa-en-sí” incrustada en el corazón de la voluntad de sistema del formalismo, a la vez que asentaría la imposibilidad de elusión de la historia en el ámbito del lenguaje. Ahora bien, de lo que se trata es de extraer el significado de este teorema, así como del de Church del 36, frutos ambos de la propia riqueza formalista, y no de explotarlos en nombre de una regocijada vocación mística que rehusa “entregar a la computadora lo que es propio del alma bella”.

38. *La libertad*, op. cit., p. 105. Los subrayados me pertenecen.

lado de la “naturaleza natural” una segunda, la sociedad naturalizada. El carácter cosista que Marx denunciaba en las relaciones de producción burguesas reaparece en las formulaciones del primer G., quien también nos dice que la voluntad y la conciencia de los hombres no contienen el elemento motor de su propia actividad,³⁹ para agregar siete páginas más adelante que “la conciencia de los *hombres*, sus aspiraciones y el genio propio de tal o cual *dirigente* representan un *importante papel* en el desarrollo de la historia”...

Si tomamos un consejo del mismo G. respecto de que “toda discrepancia entre los conceptos humanos debe ser considerada como el reflejo de contradicciones objetivas”, ¿no deberíamos ver en esta contradicción que se instala en el centro de un mismo pensador comunista la actitud oscilante entre el *necesitarismo* que la presión de las infraestructuras oponen y el *voluntarismo* tendido a dominarlas? Quiero decir que las condiciones materiales de la URSS hacían aparecer, por la inmadurez del desarrollo económico, a las *fuerzas sociales*, en este sentido, *por debajo de las estructuras naturales*, siendo éstas las que *imponían* sus opciones a aquéllas. Empero, el esfuerzo de la industrialización implicaba la acentuación del voluntarismo, entendiéndose por éste la conducta que los grupos impostan sobre condiciones materialmente no abonadas para sus propósitos. Veamos, si no, las siguientes palabras de Stalin, pronunciadas en el XXI Congreso. Según las previsiones del plan quinquenal, debían producirse 10 millones de toneladas de hierro bruto, con respecto a los 3 millones y medio de 1928. Entonces, y no conforme con reducir el tiempo total del plan, Stalin dice: “Diez millones de toneladas de hierro bruto... no son suficientes. Debemos a cualquier precio producir 17 millones de toneladas en 1932”.⁴⁰ Y es harto significativo que G. valide el “papel de la idea y de la *voluntad* del hombre en la historia” precisamente al glosar una cita de *Cuestiones del leninismo*, de Stalin, en la parte que expresa: “Podemos extirpar las raíces del capitalismo... en nuestro país si intensificamos el trabajo de la electrificación; si damos a la industria, a la agricultura y a los transportes la base técnica de la *gran industria moderna*”.⁴¹ Voluntarismo y determinismo marcan desde allí los *polos* entre los cuales se mueve toda la gama de las opciones judicativas; con la premisa principal

39. *Íd.*, subrayo yo.

40. Cfr. Deutscher, *op. cit.*, p. 392.

41. *La libertad*, *op. cit.*, p. 253. Los subrayados son míos.

de que ambos momentos *no debían unirse* en una totalidad orgánica. El momento del sujeto, *ajeno* a la fuerte estructuración de la materialidad, deriva hacia el voluntarismo; el del objeto, impermeable a las significaciones humanas, se desliza hacia el determinismo. El primer momento aparecerá privilegiando el papel de las superestructuras: “...Por el contrario, al nacer, la superestructura se convierte en una grandiosa fuerza activa”, dirá el mismo Stalin en *Acerca del marxismo en la lingüística*. El *segundo* acentuará el de una dialéctica de la naturaleza curiosamente desprovista de dialéctica, es decir, el *mecanicismo*.⁴²

En *Humanismo marxista* la necesidad histórica persiste afirmándose, pero también se señala cierto *despegamiento de la conciencia* respecto de la situación, ya que si bien ésta le señala un camino, “a mí me corresponde... realizar esa elección”. Finalmente, una nueva pirueta teórica y la cuestión se dirime en una solución de compromiso: la dialéctica “es necesaria en su trayectoria pasada y contingente en su superación futura”, sin que sepamos cuál es la característica que permite tal diferencia entre los dos éxtasis temporales, ni si, como propone Gorz, el primero obedecería a una mirada metodológica y el segundo a una crítica práctica.

Por fin; al abordar el tema moral el necesitarismo cede terreno francamente a la admisión contraria: “Por primera vez en la historia —dice— se les ha planteado a los hombres el problema, en su forma más radical, de *la elección*”. Las significaciones, que en libros anteriores aparecían conferidas al mundo natural en sí o a la historia cosificada, ahora son reconocidos como “la obra del hombre”, y éste mismo no debe ser

42. De este binomio determinismo-voluntarismo tampoco podían estar ausentes las determinaciones que a nivel político traducían los planes trazados en materia económica y social. Por ello, si durante el período de la NEP el mayor peligro se veía del lado de los defensores de una dialéctica que admitiese *bruscos saltos* cualitativos, a partir del período de la industrialización y de la colectivización de la agricultura el mayor enemigo, para la línea stalinista, se verá en la derecha *evolucionista*. Finalmente, una resolución del Comité Central del 25 de enero de 1931 declara la lucha en dos frentes: contra el mecanicismo y el idealismo, coincidente con la batalla en el plano político contra el mencheviquismo (Bujarin) y el izquierdismo (Trotsky). Éste quizás haya sido, concomitantemente, el momento de mayor voluntarismo prenarrado. Pero he aquí que durante el XIX Congreso, en 1952, es decir, en vida de Stalin, y en el cual ya amanecen algunos síntomas de *deshielo*, aquél protestaba contra las tendencias de quienes pretendían que el Estado socialista podía modificar a *voluntad* las leyes del desarrollo económico. Para entonces, el duro esfuerzo de la industrialización estaba brindando sus frutos.

entendido como objeto, sino que es preciso detectar su “finalidad propiamente humana”.⁴³ Las significaciones decantadas históricamente cambian bruscamente de morada: de su petrificación en el en-sí se trasladan al para-sí dador de sentido.

Pero nuevamente es en *Hacia un realismo...* donde irrumpen más claramente las afirmaciones en favor de una conciencia liberada del determinismo. Medio y época —dice aquí— representan “un papel capital en la génesis de una obra. Pero *no son sus componentes*”. La libertad que quería instalarse en la necesidad profunda de la dialéctica cede lugar a la afirmación de la “*grandeza humana que se opone al destino*”, como adhiere G. al pensamiento de Kahnneider, a la vez que rechaza la explicación sociológica del determinismo político y social: “Sería absurdo deducir la concepción del mundo de un hombre por su situación de clase”;⁴⁴ por cierto, G. no nos concede gracia de los nuevos criterios que deberemos utilizar en nuestros análisis. De todos modos, he aquí una pauta del enorme terreno recorrido: “Cada teoría filosófica —decía en *Libertad*— es un *reflejo* más o menos fantástico y deformado de la necesidad natural o social”. Pero es el caso que esta desmesura naturalista del período staliniano no se avenía conceptualmente con el desborde humanista del tiempo de la coexistencia pacífica. En el primero, la revolución cercada en un solo país; el agotador esfuerzo por desarrollar la industria pesada, lo que se traduce en perjuicio de la atención inmediata del factor humano (“Ha sido preciso restringir provisionalmente ciertas necesidades”, decía en 1936 Stalin a Roy Howard), son aspectos que, sin agotar el fenómeno, arrojan luz sobre el entronque de esta contradicción conceptual con opciones históricas concretamente vividas. Pasada esta prueba, la tierra soviética podrá sentirse más segura frente a una eventual agresión imperialista y gozar de los beneficios de una industria que acuerda mayor sitio a la producción de bienes de consumo: habrá llegado, entonces sí, el momento del deshielo, de la coexistencia pacífica, del humanismo abierto de Roger Garaudy.

Tragedia, acotemos, de esa dialéctica hombre-naturaleza que está en la base del marxismo, y que, por *razones históricas que el mismo marxismo* es apto para develar, ha debido negarse como dialéctica para afirmar sucesivamente la preeminencia aplastante de una de sus antítesis respectivas. Para este marxismo que G. representa teóricamente

43. *¿Qué es la moral marxista?*, op. cit., pp. 33 y 103.

44. *Hacia un realismo...*, op. cit., pp. 18, 55 y 169.

parece haber llegado el momento del hombre. Empero, las categorías asentadas en la época del stalinismo, más aún, vividas como horizonte de posibilidad que la situación les acordaba, persistirán con notoria terquedad en estos hombres de la doble experiencia.

Habiendo arribado a una nueva realidad, su afán por expresarla sólo es comparable con su impotencia por lograrlo.

Hemos así llegado al final de estas consideraciones sobre la significación, hoy, después de Stalin e incluso de Jrúschov, de un pensador que debió soportar sobre su militancia y su teoría la carga abrumadora de dos momentos del desarrollo del socialismo en la URSS, a través de su actividad dentro del PCF. Estos treinta años de su militancia, empero, *no representan solamente a G.*; de lo contrario, este trabajo no hubiera tenido el *menor sentido*. Entendámonos: se trataba de no perseguir la categoría abstracta del “marxismo ortodoxo” y, a la vez, de no derrumbarse hacia el particularismo. Se trata de G., es verdad, pero *a través* de esta individualidad se transparenta *un medio que filia comúnmente a toda* una corriente de enorme importancia por su peso efectivo en la conducción de la política y la ideología a nivel internacional: la gran difusión de los libros de G. en nuestro país lo muestra suficientemente. Habiendo llegado a la cima de la representatividad intelectual del PC en su país, los errores, las oposiciones, los dualismos y negaciones de G. significan con harta elocuencia a los de todos los marxistas de su línea, quienes por lo demás no dejan, en general, de afirmar el carácter magistral de la obra de aquél.

Ante tal empresa, dos tareas aparecían superfluas: primero, la que consistiría en detectar contradicciones internas que no recibiesen su sentido de una práctica histórica que desborda el mero análisis teórico. Tal trabajo no hubiera resultado difícil, y algunas de las citas que hemos brindado lo ilustran suficientemente. Se trataba, simplemente, de no incurrir en el gigantismo de la *crítica interna*, que deja librado al ámbito de errores metodológicos fincados en la *subjetividad* lo que es una manifestación de contradicciones más radicales. El otro sendero que desechamos pasa por englobar a toda esta obra bajo el nombre sin rostro de la “superficialidad”. Primero, porque en rigor tal categoría sería injusta, ya que algunos pasajes, muy escasos es verdad, escaparían a ella.* Pero sobre todo porque la superficialidad en este

* Luego, porque la actitud garaudiana refleja un *intento* antidogmático. El que éste quede definitivamente cercado en la *subjetividad* nos revela la trabazón *objetiva*: el logro antidogmático hubiera requerido de una revisión radical de supuestos stalinistas

caso denota un *comportamiento* que va más allá de la falta de información o del brillo intelectual. De todos modos, generalmente la fácil ridiculización de obras superficiales señala idéntica característica en quien así las designa *para atravesar la primera impresión hacia su significado último*. Aclarado, ahora sí, el camino por el que hemos optado, resumamos nuestras conclusiones.

Garaudy, este hombre doble, difícilmente podía escapar a tal signo. Su generación, la que llegaba a los 20 años alrededor de 1930, quizás no tenía demasiadas opciones frente al stalinismo. Puesto a teórico del movimiento, sus concepciones traducían la experiencia socialista soviética y las determinaciones de su partido nacional, atento a los movimientos de aquél. Esa experiencia, a partir de 1928 explícitamente, se volcó hacia la industrialización acelerada y a la colectivización agrícola, con el consiguiente sacrificio de una generación, las incursiones burocratizantes y el hoy denunciado culto de la personalidad... No caigamos en eufemismos. Si ahora se reniega de esto, y G. entre otros, es necesario remontar el proceso *hacia sus orígenes* y localizar allí las carencias que lo posibilitaron. E implica un ocultamiento de la verdadera cuestión el hecho de refugiarse castamente en la crítica pura hacia *el sujeto Stalin*, sin señalar cuáles eran las *otras opciones concretas* que se presentaban entonces a la revolución proletaria triunfante.⁴⁵ Sabemos de las luchas internas luego de la muerte de Lenín, de las apasionadas disputas sobre la línea económica por seguirse, de las tácticas que propugnaban “el socialismo en un solo país” o “la revolución permanente”... Empero, en el terreno ideológico, que tomamos como significativo del momento vivido, los lineamientos de ciertas

y una *limitación* crítica de su *desmesurada, cuando no ingenua, “apertura”*. Ante dicha imposibilidad, la “verdad” de Garaudy debe recuperarse, fuera del ámbito en el cual él mismo se ha autoubicado, a través de un marxismo que, negándose al stalinismo y al reformismo *a la vez*, nos restituya no un marxismo “incontaminado” (que no lo hay, por fortuna), sino capaz de constituir aquella Cultura que Sartre ha señalado como su proyecto básico e incumplido.

45. Por ello es que adherimos a las siguientes expresiones de Gorz: “Para satisfacer las necesidades del pueblo hacía falta una política de largo plazo cuyos medios carecían de relación inmediatamente inteligible con los fines inmediatos de las masas... Ni Lenín, ni Bujarin, ni Trotsky, ninguno de los grandes teóricos de la revolución estaba dispuesto a asumir el papel que *alguno tenía que asumir*” (Cfr. *Historia y enajenación*, México D. C., FCE, 1964).

recaídas en tesis mecanicistas o prehegelianas, no se reducen al período Stalin ni comienzan únicamente con él.⁴⁶ Sabemos que, más bien, constituyen una tentación constante del marxismo. Lo que tratamos de mostrar es que esta tentación oscila al ritmo que las condiciones históricas le proponen como límites de movilidad: que la dialéctica finque ora en las cosas ora en los hombres es, entre otros elementos, un problema que vacila en la historia al compás del peso específico que adquieren las estructuras materiales o los proyectos colectivos.

Por de pronto, en el nivel conceptual de la época que nos ocupa esta peculiaridad histórica se tradujo como positivismo, manifestado como validación del mecanicismo en desmedro de la dialéctica en el plano ontológico, y de la teoría del reflejo en condiciones prehegelianas en el terreno de la gnoseología. A esto se ligó indisolublemente la cerrazón de las líneas frente a toda otra concepción que no fuese estrictamente la adoptada por la, ahora sí, línea oficial. Las invectivas más violentas contra el catolicismo, existencialismo y, paradójicamente, el positivismo proceden de estas décadas.⁴⁷ Pero el repudio del positivismo no es tan extraño en tanto recordamos que, como hemos visto, la zona de influencia empirista debía darse especialmente en los entornos del proceso industrializador, y es por eso que la necesidad de desarrollar las ciencias traída de la mano por el desenvolvimiento técnico había de provocar tantas confusiones cuando se las tratara de ubicar respecto del marxismo. Pero en el terreno estrictamente social era este mismo marxismo el que quería ser reivindicado. Notemos de paso que esta división entre el plano técnico

46. Por ejemplo, “la relación social (es) un proceso de historia natural regido por leyes que no dependen de la voluntad, ni de la conciencia, ni de las intenciones de los hombres”, decía Lenin en *Quiénes son los amigos del pueblo*. Por su parte, Trotsky daba la siguiente definición: “La dialéctica no es... sino la ciencia de las formas del pensamiento” (*En defensa del marxismo*). Subrayo yo.

47. En 1944, coincidiendo con el reemplazo de “Bajo la bandera del marxismo” por “Cuestiones de filosofía” como órgano teórico, se lanza una campaña de lucha a muerte contra la filosofía burguesa en la URSS. Por cierto que el deshielo habría de modificar esta actitud: En “Kommunist”, de marzo de 1955, se propicia un acercamiento al estudio de la filosofía burguesa. También por entonces se afirmó que la consecuencia de tal dogmatismo era que “todas las disertaciones se parezcan y todos los pensadores sean presentados del mismo modo” (“Voprosui Filosofii”, 1955). La semejanza de las actitudes adoptadas en la Unión Soviética y las defendidas por nuestro Garaudy, hacia las mismas fechas, obviamente responden a algo más que a meras casualidades cronológicas.

natural y el social; si bien nunca completa, obedece a algo más que a una necesidad de exposición o de método: pretende expresar la dualidad que se instaló en cierto momento histórico objetivo de la revolución. Operada esta escisión, la dialéctica objeto-sujeto dio lugar a la ambigüedad que afirma por un lado la potencia dominante de la naturaleza y por el otro el voluntarismo del grupo social. Actitud ésta que concluye en la naturalización de la historia y en la aseveración de una libertad que no se sabe dónde colocar para que, siguiendo tal, no aparezca solamente postulada.

Tres años después de la muerte de Stalin, el XX Congreso sorprende a estos marxistas en una etapa en que ya han formado *toda su estructura de pensamiento*. Luego fue necesario cambiar: de aquí en adelante, este cambio es la historia del fracaso de LAS BUENAS INTENCIONES ante una realidad demasiado coherente como para dejarse dominar cuando se le ha solido ser infiel. Por eso la *primera etapa que saltarán* es la que *más los comprometía*: la explicación *del mismo stalinismo*, al que ahora criticaban.

Quizás porque en el fondo de esta crítica presintiesen el hallazgo reflejado de sus propias figuras. Inauguraban así su “nueva vida” con *un acto que revalidaba* la época pasada, puesto que se aceptaba *solamente* la crítica de superficie. Pues bien, este mismo acto *definiría* su comportamiento posterior: un intento por captar lo nuevo con categorías que provienen desde el fondo del período stalinista. El resultado de tal hibridación lo tenemos a la vista: o bien se mantienen *ambos polos como válidos*, y entonces sorprendemos las contradicciones garaudianas que afirman la historia-cosa por un lado y la creación humana por el otro; o bien *se atenúa uno de ellos* en favor del otro. Pero aquí el fracaso es igualmente inevitable, por esa terca exigencia del marxismo de mantener a la dialéctica en el Centro de sus pretensiones. Por ello, cuando la omnisciencia stalinista emerge con obstinación, el resultado es una imposibilidad por establecer el ansiado “diálogo” y expresar la realidad presente. Y cuando es el propósito del “deshielo” el que predomina, ante la imposibilidad de utilizar las viejas categorías y la carencia de reemplazantes, válidos, este marxismo se desmorona hacia el fondo del *descriptivismo*. He aquí *el todo de las opciones* que se ofrecían al marxismo de Garaudy: dualismo, y del peor, es decir; inconsecuente; retorno a las fuentes resacas del período predeshielo, o descripciones impresionistas. Nuestro autor, pensamos, no ha desperdiciado *ninguna* de estas posibilidades. Todo este proceso remacha en el concepto, actualmente tan difundido, del *humanismo marxista*.

No nos detendremos en este concepto. Lo cierto es que si el humanismo aparece como exigencia de la teoría de Marx, es menester aclarar las configuraciones que adopta para no caer tras la *ilusión* de una semejanza lingüística. Y nunca es tan manifiesto el equívoco como cuando Garaudy saluda en Saint-John Perse ese humanismo desbordante, ese “humanismo sin intermediarios de este poeta de la felicidad y la grandeza”. Sin intermediación: leamos “sin mediaciones” ante este humanismo vitalista. Pero aquí no es necesario que hablemos nosotros, Garaudy se encarga de ello con suficiente claridad: “...más allá de su concepción *profundamente aristocrática*, S. J. Perse es un poeta épico”, aunque “yo no sé en verdad a qué porvenir saluda Perse con tanto fervor y confianza...”, y “no me importa que S. J. Perse haya pedido suscitar *otros sueños y otras perspectivas* del hombre”, pero (adhiero a él) “en el nombre de *la grandeza del hombre* que estos poemas exaltan” (subrayo yo). El eclecticismo, como vemos, suele ser el desemboque necesario de los intentos de *integración* frustrados. La verdad es que la política actual de la URSS, apoyada sobre sus logros económicos presentes, implica no poco de este optimismo humanista.⁴⁸ Mas, se nos dirá, ¿acaso Garaudy no rechaza representar al doctor Pangloss en pleno siglo XX? Como habitualmente en él, *sí y no*. Sí: Vivimos “en este tiempo de apocalipsis y de cólera...”, “en este siglo de violencia, de desorden y esperanza”.⁴⁹ No: “vivir en una época en que el mundo está en plena metamorfosis es una dicha”.⁵⁰

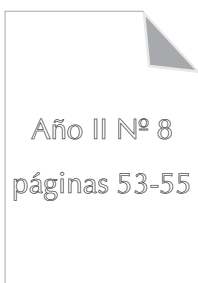
Observemos, por último, la paradoja de este *stalinismo sin Stalin*, al menos en el aspecto que implica *la defensa del socialismo en un solo país; puesto que la coexistencia es la consecuencia natural* de tal postura. ¿No será, entonces, el deshielo un *stalinismo* en mejores *condiciones de desarrollo económico*; un stalinismo que puede, ahora sí, permitirse el *lujo* de ser humanista? A este nivel es donde detectamos esa *unidad subyacente* de que hablábamos y que aflora tras las tesis garaudianas de todas sus épocas: ¿Será Garaudy un stalinista cuya doblez consiste en que *pretende haber dejado de*

48. Al respecto, cfr. “A propósito del programa del P.C. de la Unión Soviética”, informe presentado por Nikita S. Jrúschov durante el XXII Congreso, el 18/X/61. Sobre todo el apartado “Ascenso del bienestar del pueblo y logro del más alto nivel de vida para el pueblo”, p. 215 y ss. del *XXII Congreso del P.C. de la URSS*, Buenos Aires, Anteo, 1962.

49. *Hacia un realismo...*, op. cit., pp. 37 y 74.

50. *¿Qué es la moral marxista?*, op. cit., p. 223.

serlo? Él mismo gusta tomar una figura de Aragón y a la cual parece dramáticamente empecinado en encarnar. Dice así: “Vivimos una época histórica que se caracterizará algún día de este modo: *el tiempo de los hombres dobles*”.



Venezuela

Marcelo Ravoni

Intelectuales en armas

ALGUIEN NOS CONTÓ una anécdota del Che Guevara. Un escritor de izquierda de un país latinoamericano que visitaba Cuba, decía al Che que lo que había visto en la isla le había hecho conciencia de que también en su país “llegaba el momento de hacer la revolución”. Pero el hombre no acertaba a ver su papel dentro de esa promoción inminente del cambio, y le preguntó a Guevara. “¿Qué cree que yo podría hacer, siendo que mi oficio es el de escritor?”. “Yo era médico”, contestó Guevara.

Los cuatro venezolanos se han reído mucho con esta anécdota que yo ahora les cuento a ellos. Justamente, les había pedido que me conversaran algo de su Venezuela en armas. Pero me interesaba algo muy particular: la participación en la lucha de los intelectuales, no firmando manifiestos de adhesión, sino fusil en mano, conspirando u organizando, muriendo en la calle o en la sierra, como lo muestran las noticias de Caracas que logran atravesar la cortina del silencio y la calumnia.

ABREU; LATÍN, TORTURAS Y FUSIL

“Bueno... yo era profesor de latín”, dice Abreu sonriente, glosando la frase del Che. Yo acabo de leer su novela *Se llamaba S. N.* y he sentido el impacto de su poema *La violencia*. Ahora trato de ensamblar imágenes contradictorias. ¿Qué tiene que ver ese rótulo “profesor de latín”, unido para mí indisolublemente a la memoria de aquel timorato ratón de biblioteca todo trajeado de negro, que en la escuela secundaria llamábamos “la viuda”, con este hombre maduro y juvenil, de gestos y urgencias varoniles, que vivió el infierno de los campos de concentración y ha revivido en un aplomo de guerrero? ¿Qué tiene

que ver ese Abreu que proclama “*viva la violencia*”, con este padre de ternura que tengo delante mío, dejando escapar la mirada tras los juegos de sus hijos?

Bajo Pérez Jiménez, José Vicente Abreu, que había sido zapatero, talabartero, tipógrafo, y tenía su diploma de profesor del Instituto Pedagógico Nacional, militaba en “Acción Democrática”, el partido de Betancourt. La actividad clandestina contra la dictadura le valió seis años de cárceles y torturas, buena parte de ellos en los campos de concentración de Guasina y Sacupana, viendo morir a sus compañeros de cautiverio casi día a día. En 1959 publicó un libro de poemas: *Manifiesto de Guasina*.

Ahora tiene 38 años, es comunista desde 1953, y ha escapado milagrosamente de cumplir, luego de tres años de hospitalización, una condena de 9 años de cárcel, impuesta por el gobierno de “Acción Democrática”. El año pasado, su “novela-testimonio” *Se llamaba S. N.*, conmovió a los lectores venezolanos con la narración del infierno, de las torturas y los campos de concentración antes de 1958. En el exilio escribe otra novela, narración del horror y la lucha bajo la dictadura de Betancourt y los *trusts* petroleros.

De esto Abreu también tiene mucho que contar. Porque el intelectual que daba clases de latín, colaboraba en revistas de poesía y utilizaba su diploma de periodista como jefe de redacción del diario comunista *Tribuna popular*, fue uno de los que tomaron Radio Caracas tres días antes de la visita de Kennedy; fue organizador de las guerrillas de Apure, en apoyo a la conspiración militar; y los siete años de cárcel que le está debiendo el régimen, vienen de que fue del comando cívico-militar de la famosa sublevación del 4 de mayo en Carupano, de la que surgieron las FALN.

JESÚS SANOJA: MILITANCIA Y CRÍTICA

“En la guerrilla de Apure, también estaba con Abreu, Pedro Duno, profesor de filosofía. Y después está el caso más conocido y más sentido por todos nosotros, el de Argimiro Gabaldón, que era un intelectual, un poeta. Y el jefe del grupo guerrillero que actúa ahora en el Sur, el ‘Comandante Rosendo’, no diremos quién es, pero es un típico intelectual”.

Jesús Sanoja Hernández tiene la exactitud del teórico y la pasión del crítico para ponerse a hacer inventario. Con 17 años de militancia

política, este intelectual comunista que participó en la lucha de derrocamiento de Pérez Jiménez, que en su carácter de vicepresidente de la Federación de Centros Universitarios de Venezuela fue quien invitó y recibió a Fidel Castro en su país a poco del triunfo de la Revolución, y que trabaja hoy en el Centro de Investigaciones Literarias de la Universidad de Caracas, se ha puesto a enumerar jóvenes artistas y escritores venezolanos muertos por la libertad, para hacer luego una síntesis objetiva de lo que pasa hoy en su país en materia de grupos literarios juveniles.

Jesús era de los principales animadores de *Tabla redonda*, la revista de la vanguardia política en la nueva literatura venezolana. Ahora, *Tabla redonda* tal vez se extinga, pero ha dado paso a *En letra roja*, que lleva más de un año de existencia y que él dirige junto con Adriano González León, venido de otros horizontes, no marxistas precisamente.

Pero Sanoja habla también de las otras revistas, marxistas y no marxistas, francamente enroladas en la lucha a reticentes a ella. Él ve a Venezuela expresarse en ellas, de uno u otro modo, con palabra renovadora. En unas más, en otras menos pero mira hacia el fondo del proceso y traza un balance positivo. Cuenta el proceso que llevó a la anulación de *Crítica contemporánea* y de su postura de "marxismo de cátedra". Habla de los siete números de *LAM (Letras, Arte, Música)*, que juzga de interés. Explica que *Sol cuello cortado* es publicación antológica de poesía, en tanto *En HAA*, que aparece mimeografiada es expresión fundamentalmente de narradores. Y, como es lógico, habla de *El techo de la ballena...*

Frente a los *balleneros* de *El techo*, típico grupo iconoclasta de rebeldía vanguardista, sin definiciones políticas, se equivocaron quienes sólo vieran el escándalo como una evasión cómplice. Cuando el grupo produjo su escándalo máximo, la exposición de cadáveres, huesos, muñones, carne tumefacta que montó el pintor Carlos Contra maestre con el título *Necrofilia*, algunos adictos al grupo estarían en el escándalo por el escándalo mismo, pero otros se encontraban en la protesta y la denuncia de un régimen que está enamorado de la muerte y puebla de cadáveres el país.

CAUPOLICÁN Y EL RECUERDO DE ARGIMIRO

Caupolicán Ovalles estaba en *El Techo de la ballena* y ahora es de los que hacen *En letra roja*. Ha llenado sus versos de heroísmos guerrilleros.

Está en un nivel más alto de la protesta y de la renuncia: está en la lucha. Pero dice: “Los escritores venezolanos pretendemos ser lo más parecido a nuestro país”.

Y su vida joven (tiene 28 años) se parece a la de muchos otros jóvenes de un país donde se dice: “Llegó a los treinta años y nunca estuvo preso ni perseguido... ¿Será en verdad un hombre honesto?”. Él también fue del partido de Betancourt cuando la dictadura de Pérez Jiménez lo exilió en 1956. Pero luego, bajo la dictadura de Betancourt, Caupolicán —identificado con el FLN— publica su libro *¿Duerme Ud., señor Presidente?* Entonces lo buscaron para matarlo y debió vivir un año en absoluta clandestinidad y 2 años exiliado en Colombia.

Caupolicán ha escrito un poema largo dedicado a Argimiro Gabaldón, el hijo del General José Rafael Gabaldón, un hombre que ya era historia y leyenda en Venezuela y seguía vivo, para ver como su hijo, alzado en las mismas tierras en que él se alzó, pero alzado en una nueva etapa y por horizontes más amplios, entraba en la historia y la leyenda. “Chimiro”, leyenda y bandera de la guerrilla venezolana, cuando murió en el más infortunado de los accidentes, en plena sierra, fue bajado a la ciudad para tener uno de los más memorables cortejos fúnebres de su patria. Y dejó poemas, porque el “Comandante Chimiro”, también era poeta.

Por eso, cuando Caupolicán dice *Los escritores jóvenes no tenemos otra alternativa que la de expresar la vida que rica toca*, está hablando también de *la muerte que les toca*. Y agrega: “Más que plantearnos el problema de lo que debemos escribir, escribimos. Nuestra literatura es una muestra simbólica de lo que pasa hoy en nuestro país. Podríamos decir que nuestro lenguaje, nuestra palabra en literatura, tienen sus asaltos, sus acciones de comandos, sus oleoductos volados, la muerte del enemigo, nuestra muerte y el asomo de nuestra victoria”.

TRUJILLO: LAS FALN EN ESCENA

“Bueno, ahora tengo que contarle. ¿O no me van a dejar contar lo mío”. Los demás ríen. Trujillo también. Pero se pone serio para decir: “Yo también tengo que contar”. También Manuel Trujillo, con gestos entre tímidos y atropelladores adosados a su desplazamiento juvenil y sus años no tan juveniles, con su aspecto de bohemio de las redacciones periodísticas y las peñas literarias, de esos que siempre parecen estar de paso, es un *intelectual en armas*.

Dirige la página de arte del diario *La Esfera*. Tiene dos libros de cuentos, dos obras de teatro estrenadas, ha recibido premios literarios en su país y en España. En 1955 Pérez Jiménez lo puso preso y lo expulsó. Fue a Panamá. En 1956, regresó clandestino. De nuevo preso y expulsado. “Pero elegí mejor —dice, tratando de adoptar un aire de delincuente internacional—, me fui a Francia, y después a España”. Regresó a Venezuela caída la dictadura, y luego volvió a España, donde en 1961 el régimen franquista lo acusó de conexiones con Julián Grimau y debió partir de inmediato.

“Todo eso está reflejado en lo que escribo —dice—. Toda la lucha”. En efecto, una de sus obras de teatro, montada en el recinto a la Universidad de Caracas por “Teatro Universitario”, se titula *Movilización General* y es una exaltación de la lucha de las FALN. En la escenificación de la obra, guerrilleros con el uniforme de las FALN proclamaban las razones de su lucha a pocas cuerdas de los centros represivos del gobierno.

Un símbolo de la Venezuela de hoy, infernal y purificadora.

POEMAS DE JOSE VICENTE ABREU

LA GOOD YEAR

El fuego,
las llamas,
el humo
elevándose del alma
de los poderosos
hacia el cielo...
¡El fuego!
No es una quimera
frente a mí
la Good Year arde,
arde el imperialismo

y yo sonrío
desde mi ventana
y apuro el agua
a grandes tragos...

11 de junio de 1963.

LA VIOLENCIA

¡La violencia!
¡Señores!
¡Que viva la violencia!
La libertad
no nace en un lecho de rosas...
La paz
no es solamente
poder pasar la mano
suavemente
por la cabeza de las perros...

¡Que viva la violencia!
para parir
lo justo,
justamente...

11 de junio de 1963.

FRAGMENTO DE "SE LLAMABA S. N."
(DE JOSÉ VICENTE ABREU)

Guardó la llave y sacó unos cables. Quería desocuparse temprano. Electricidad, pensé. En el estómago sentí un movimiento convulsivo, de gases. El corazón parecía galopar. La música eliminó todos los ruidos. Sólo el pulso sonaba, como un tambor. Cerré los ojos. No quería ver nada. Mejor que las cosas sucedieran sin darse cuenta.

—Abre los ojos, ¿tienes miedo? Vas a alumbrar como un bombillo.

Con sus manos comenzó a tocarme por todo el cuerpo hasta parar en los testículos. Los palpó. En sus labios tenía una mueca de asco. Dejaba ver su saliva como una bomba. Matute se salió con un saludo. Los demás veían como un aprendizaje. No perdían detalle y cumplían las órdenes diligentemente.

Aplicó los cables. Uno en el testículo derecho, otro en la ingle. Caí fulminado. El jefe de interrogatorios dio un traspie y se levantó maldiciendo. Mil puntas me recorrían el cuerpo. No pude evitar un grito salvaje. Los ojos desorbitados, miraba a todos lados desde el suelo. La sensación de alfileres circulando con la sangre. Una esfera oscura, la luz. Echaron agua a mis pies. Nadie se atrevía a reír. Era algo muy serio. Un rito moderno, propio de nuestra civilización. No podía pensar. Los ojos debían dar vueltas como los de un perro envenenado con estricnina. El jefe de interrogatorios arrodillado, aplicaba los cables en los testículos, en el ombligo, en cualquier parte del sexo. Yo trataba de golpearlo con mis pies y sólo alcanzaba a separar las tablas un momento. Nadie me tocaba. Era una ventaja. Dejaban de aplicarme los cables y me echaban agua, convulsiones en todos los sentidos. El agua hervía. Sentía las burbujas en la espalda. No me atrevía a voltearme, para evitar que me metieran los cables en el ano. Saltaba y caía sobre mi espalda. Sobre los brazos. Un loco. Los nervios, locos, trataban de escapar, de salir y caminar por el piso, por el agua. Otra aplicación. Trataba de meterme el cable en la boca. Cerré los dientes. Desmayado; pegando saltos, sentía los vidrios rotos de mis carnes.

Desperté alhelado. Blanca la camisa de aquel hombre. Blanca, corbata negra, o negra la camisa también. ¿Negra? Dos tubos de cañería, los pantalones. Las cañerías, las cloacas como una prolongación en concreto de los intestinos de los hombres. Los intestinos, rojos; las cloacas, grises. ¿Loco? Las nubes estaban en la tierra, bajo mis espaldas. Los cables, escobas diminutas. Un invento de la General Electric. ¿Loco? Unos hombres barbudos con las camisas ensangrentadas, rompían los cables. Gritaban, cantaban. Los esbirros trataban de pararme a patadas. Los hombres me levantaban. Uno se para. Ve.

—¿Quién eres tú?

—Está loco. ¿Dónde está Ruiz Pineda?

—No me toquen las bolas... No me toquen los hijos...

—¿Las bolas? Como un bombillo. ¿Dónde está Ruiz Pineda?

No veía nada a mi alrededor. Abría los ojos. Cuando me apagaban las cigarrillos en el ombligo, no sentía. Sólo sentía la electricidad en los testículos. Caía desmayado y volvía a la vida muy lejos. A veces navegaba entre nubes o corría por las calles. La música, los gritos, los insultos.

—¿Dónde está Ruiz Pineda?

La cara en un balde. Los cables en las orejas. Un océano. No había nada del tiempo. Un segundo, un minuto, un año, siglos. Saltaba en todas direcciones. Con un trozo de manguera me golpeaban en todas partes para que despertara. ¿Estaba loco? Terminaron de arrancarme los bigotes. Era a otra persona. Yo seguía en el suelo. De nuevo en los testículos. Debí romperme el cráneo en otro sitio.

Nadie reía. El radio. Música.

—¿Dónde está Ruiz Pineda?

Trataba de agarrar el agua como una cuerda.

RESPONSABILIDAD Y DESERCIÓN

Desde 1958 arte y literatura vienen, en Venezuela, avanzando como en combates guerrilleros, con asaltos rápidos, retiradas oportunas y métodos armados. Para el espíritu criado en las antologías y los papeles dominicales, para los polemistas de grupos o los capitanes sin ejército que se armaron en la pura discusión de cual revista o movimiento literaria era mejor, si el ajeno o el propio, un tipo de evolución así, convulso y metido en lo más profundo de los problemas existenciales, en el país económico y social, no podía sino sorprender y asustar. Un animal de costumbre como el hambre y un animal acostumbrado además a la domesticación por látigo y compraventa, como ciertos intelectuales que se inician revolucionarios y terminan en Embajadas y jefaturas de relaciones públicas, como en cátedras desde donde ponen en español la filosofía alemana, no estaban capacitadas para captar un fenómeno de tanta fuerza y responsabilidad.

Tomo esta palabra responsabilidad en el sentido primarísimo que en Venezuela, como en los países colonizados y semi-dependientes, ha evidenciado desde la posguerra, y dejo a un lado, porque no me sirve para mi uso particular y creo que a muchos de los jóvenes tampoco y presumo que a la postre, sucederá lo mismo

con las masas venezolanas, la acepción de responsabilidad como comprometer la palabra. En nuestro país quien a los treinta años va a escribir obra, ya a los dieciséis ha pasado por una cárcel o recibido un balazo o llorado al compañero muerto en manifestaciones o en la montaña. Venezuela responsabiliza al escritor o al artista directamente y desde temprano lo vuelca sobre la acción, la forma en la *praxis* y con esa conmoción desgarradora y esa aprehensión violenta y reveladora evita las discusiones de académicos de la Revolución acerca de si uno debe comprometerse o no. Quienes en Venezuela, exigen definición al respecto ni siquiera han mirado al pasado, ese pudridero de las malas conciencias y fuente de inspiraciones riesgosas que tiene para mí el valor de un manifiesto, la jerarquía de un maestro, la fuerza dirigente de un partido. Nuestro pasado es un presente, junta calabozo con calabozo y le indica al escritor y al artista que están metidos en la pelea, por cierto la gran mayoría entre las “nuevas” generaciones, donde no tienen que pisar para no cometer los errores de ayer. Y esos sitios donde ni pie no pasara, son la demagogia consignera, las teorizaciones sobre maquinarias abstractas de la responsabilidad, el enfrentamiento inválido de “arte social” y “arte puro”, la mutilación de la acción a través de una biología cansada y un retiro espiritual concedido por el movimiento revolucionario una vez que se alcanza el nivel de profesor, bancario o empleado público.

Por haberme formado en esta escuela donde afortunadamente se están formando las “nuevas generaciones”, he eliminado desde hace tiempo todo prejuicio sobre el qué escribir. Escribo sobre compañías petroleras, gobiernos títeres, sepelios donde las rosas no tienen más alternativa que oler a pólvora, amigos míos que los cuerpos represivos han asesinado, penetración imperialista concreta, hambre concreta, sangre, desertores, leguleyos y habladores de necedades en las librerías. Y si he manifestado duda sobre el cómo escribir —cómo escribir poesía— es porque entiendo que la prosa periodística, como el ensayo, me sirven dócilmente a los fines de divulgar mis ideas o luchar políticamente, pero siento tremendas limitaciones, una especie de coexistencia de la claridad y lo tenebroso, cuando esta comunicación pretende convertirse en expresión poética. Lo que para algunos, y Dios los bendiga por la iluminación, es problema resuelto, álgebra sin secretos, para mí —para muchos de los que conmigo andan— es una terrible

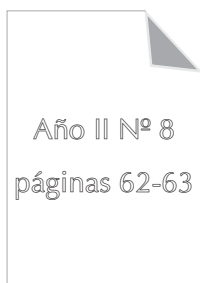
batalla, no sólo de búsqueda personal, sino de adecuación entre la realidad que vivimos y actuamos desnudamente y la realidad expresiva de que deseáramos dotar a nuestro arte. La estética no es punto previo para este debate. La vida y su fiel estremecido reflejo sí lo son.

Hartos de aquella poesía que con buenas o malas intenciones, según el caso, cantó a reinas estudiantiles, puso hoces y martillos en la rima y tuvo una conmiseración presuntamente revolucionaria —en el fondo católica y baratijera— por el hambre pasiva o el niño abandonado, lo que muchos andamos buscando es la manera de penetrar sin instrumentos de demagogia y sin reivindicaciones de un formalismo de cualquier tipo, o clásico o vanguardista.

La responsabilidad significa en cualquier parte del mundo proletarización de la acción, porque el porvenir en cualquier parte del mundo está contramarcado por la conquista del poder por el proletariado y sus fuerzas aliadas. Pero no es posible, y menos aún dogmáticamente, sinonimizar responsabilidad y proletarización de la estética, que es lo que algunos revisteros desean en una especie de proclama pública. Ni hay ciencia proletaria ni hay arte proletario. El clasismo estético es un atentado contra la realidad, la mutila y empobrece.

Pero por lo pronto y para no caer en la retórica de revolucionario con catecismo, quien desee asumir su “responsabilidad” y comprometerse tiene en Venezuela una hermosa oportunidad. No hacerlo y vivir en el anonimato que elude, carece de elegancia. De honestidad. De valor.

J. SANOJA HERNÁNDEZ
(Editorial de *En Letra*
Roja, Nº 11, abril 1965)



Bibliografía

M. D. [Matilde Docampo]

“ Un enfoque de Lacan sobre sexualidad femenina ”

LO SEXUAL COMO UNO DE LOS GRANDES TEMAS ACTUALES es, sin duda, introducido en nuestra sociedad por la teoría psicoanalítica. Reconocido como problemática esencial, se incorpora a la medicina, el arte, la vida cotidiana. Consecuentemente, a partir de los grupos de vanguardia, se produce una renovación conceptual, ética y práctica: se entiende el hombre como una unidad indivisible que es, a su vez, un “hombre sexual”.

Jacques Lacan, en el artículo que nos ocupa, escrito dos años antes del Congreso sobre Sexualidad Femenina, nos reafirma la “solidaridad” existente entre lo somático y lo psíquico como elementos de esa totalidad hombre, al par que señala la peligrosidad de toda “interrupción interesada” entre las nuevas adquisiciones de la fisiología y de la clínica psicológica, “...pasarlas por alto (adquisiciones fisiológicas) no deja de tener efecto en una práctica en lo que se prescinde voluntariamente de un acceso mesiánico a quimismos decisivos”. El artículo de Lacan particulariza en el tema de la sexualidad femenina y levanta inquietudes a partir de los puntos sobre los que la teoría psicoanalítica no alcanza, aún, una totalidad coherente, sino que da origen a teorías diversas, o aún divergentes, sin alcanzar a contestar interrogaciones esenciales.

En la primera parte del artículo ya se insinúan las críticas lacanianas a teorías vigentes: “el psicoanálisis se ha ido orientando progresivamente hacia el estudio de las frustraciones que provienen de la madre, estudio en el que este complejo ha sido nuevamente elucidado y también desfigurado”.

Para Lacan faltan, dentro de este enfoque, aquellos aspectos mediadores que justificarán, más allá de la noción de carencia afectiva, la relación de los defectos reales de la maternidad y las perturbaciones en

el desarrollo del niño. Todo ello apoyado, afirma, por “una dialéctica de fantasmas, en la cual, el cuerpo materno es el campo imaginario”. Más adelante Lacan concreta: “...nos referimos aquí a la despreocupación que manifiesta Melanie Klein al incluir los fantasmas edípicos más originales en el cuerpo materno, proviniendo éstos de la realidad que supone el nombre del padre”, y continúa: “...pues no basta pertrecharse en la noción del progenitor combinado, debe saberse si es como imagen o como símbolo que se ha constituido este híbrido”. Bajo esta confusión este psicoanalista descubre “deslizamientos conceptuales” que entorpecen todo progreso dentro del tema.

Quizás a esta altura sea oportuno que enunciemos, aunque sea brevemente, algunos puntos de la teoría lacaniana que arroje cierta luz sobre su posición. Jacques Lacan encuentra el Edipo en la base de toda neurosis, y aún se pregunta si es posible la una sin el otro. Pero la consideración del fenómeno edípico no deberá partir de los contactos inmediatos entre los miembros de la trilogía (padre-madre-hijo), sino de otros términos.

Por una parte, recalca Lacan, las relaciones entre el sujeto y el objeto de su deseo no son unívocas y laterales, sino múltiples. El deseo nace del deseo de otro. A desea B, en la medida en que B es deseable por desearla C. En términos concretos, el hijo desea a la madre en la medida en que ese amor es deseado (y poseído) por el padre.

Nosotros agregaríamos a este planteo lacaniano, la indudable necesidad que el hijo posee de la madre en los primeros estadios del desarrollo, y que también pueden traducirse en el deseo del amor y la atención consiguiente de la madre.

Para Jacques Lacan, el Edipo debe ser considerado a partir de la función del padre, es decir “del nombre del padre”. Mientras el cuerpo de la madre es un objeto metonímico para el chico, un cuerpo con el que mantiene su contacto estrecho, el padre sólo mantiene contacto metonímico con la madre.

Para dar cuenta de la no necesidad de la presencia del padre, Lacan señala la necesidad de introducir la “metáfora paternal”. Resuelve así la cuestión del “nombre del padre” que puede faltar, y la presencia efectiva del padre, que no es necesaria para que no falte.

Esta metáfora paternal funciona, ya que el chico buscará identificarse con el objeto deseado por la madre, con el falo.

Por otra parte, el padre como objeto metonímico a la madre, está siempre donde está ella, por lo que vemos que sería un error considerar la relación del chico con la madre como una dialéctica de a dos. Por

detrás de ella, y como objeto de su deseo, aparece el objeto prevalente en ese orden; el falo. Dicho de otra manera, detrás de ella está el orden simbólico. Lacan nos dice que el chico, en la convivencia con el cuerpo de la madre, descubre la ley de ese cuerpo, a lo que ese cuerpo está referido. Descubre que ese cuerpo está sujeto a una ley. Buscando el cuerpo de la madre, encuentra el falo, en vez de un objeto libre encuentra un objeto referido a otro.

Identificándose con el objeto deseado por la madre, querrá “ser falo”; posteriormente descubrirá que basta con “tenerlo”. El padre es preferido por ello, se resquebraja la imagen del padre omnipotente, y con esto termina la formación del superego. Cesa la dialéctica del ser y comienza la del tener.

Para la chica, de igual manera, aparece la distinción: ella “es mujer” y no “tiene” falo. Sobre este punto Lacan hace hincapié en el citado artículo y de él se derivan una serie de interrogantes sobre la sexualidad femenina.

Partiendo de lo que él denomina “la tiniebla inviolable del orgasmo vaginal” propone una vasta temática al Congreso, al par que sugiere dilucidar el antagonismo entre satisfacción clitoridiana y vaginal coartando “la noción masaterápica de la sensibilidad del cuello, o la noción quirúrgica de un *nolitangere* en la parte posterior de la vagina, que aparecen como factores contingentes tanto en las histerectomías como en las aplasias vaginales”.

Establece los conocimientos actuales sobre el tema, como un punto cero, tanto en lo que hace al campo de la doctrina psicoanalítica, como al de “una fisiología poco estricta que renuncia a las explicaciones”. Atribuye las dificultades encontradas, tanto a la represión como al equívoco, camino tomado por algunas doctrinas.

LA FRIGIDEZ

Sobre este punto J. Lacan nos explica lo siguiente: encuentra que su dominio es casi genérico si tomamos en cuenta los casos de frigidez temporaria y afirma que la frigidez supone, en todos los casos, la misma estructura que da origen a la neurosis. Entendemos que en la base de la frigidez habrá, entonces, siempre un conflicto edípico. Esto para el psicoanalista que nos ocupa explicaría la inaccesibilidad de la frigidez, sólo quebrada en análisis, a veces de manera fortuita, pero siempre dentro de la transferencia analítica.

Otra explicación de su inaccesibilidad nos sería dada a partir de que la castración, no sólo se deducirá como fenómeno de desarrollo, sino que supone al Otro, que sirve de referencia para que la mujer llegue a ser ese Otro para ella misma. Recordemos aquí que, el Otro con mayúscula encierra para Lacan, no solo la presencia del otro individuo de la pareja, sino también la presencia de la ley a la que se ven referidos, es decir al código.

LA HOMOSEXUALIDAD FEMENINA

Lacan recuerda, en este apartado del artículo, que si la homosexualidad masculina tiene como motivo preservar el falo, y evitar la ausencia de éste en la madre, para las perversiones femeninas es otra la explicación más adecuada.

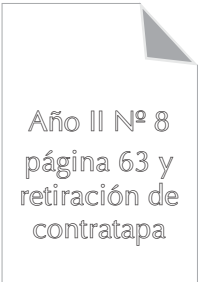
En este tipo de mujeres hay un apartamiento del falo, y un reto que podríamos denominar aplazado. Lo que ella no acepta es que el hombre, sólo pueda asumir su sexo al precio de reconocer, ella, su propia castración.

Más adelante Lacan se plantea un interrogante: ¿Es el falo un privilegio como significante? ¿Coincide esta con la afirmación freudiana de que hay una sola libido y ésta es de carácter masculino? ¿Qué relaciones pueden establecerse entre esto, y sexo y deseo?

LA SEXUALIDAD Y LA SOCIEDAD

En este tema Lacan pregunta: ¿Por qué el psicoanálisis no es más explícito sobre la prohibición del Incesto entre el padre y la hija? ¿Cuáles son las repercusiones sociales de la homosexualidad femenina?

A nosotros, y para finalizar, nos parece también necesario agregar un enfoque que vuelva más totalizante la comprensión que el psicólogo obtiene de estos temas. Nos interesaría, por ejemplo, una comprensión más cabal sobre las contradicciones que recaen sobre la mujer actual, que debe resolver un “compañerismo” económico, social y político al lado de su pareja reteniendo aquellos atributos propios de su carácter de mujer. Nos interesa relacionar este planteo con la aparición de prácticas onanísticas, homosexuales y normales. La situación de la mujer ha sufrido en las últimas décadas grandes transformaciones; el esfuerzo de su adaptación psíquica no debe ser menor que estos cambios.



Año II N° 8
página 63 y
retiración de
contratapa

Bibliografía

Domingo Onofrio

Portada escrita

EL CARÁCTER DE LA PINTURA ACTUAL está determinado por la relatividad y la complejidad que rigen casi todas las situaciones humanas. Lo quiera o no, el artista es receptáculo de todas las tremendas situaciones que vive, o que sucedan en su país o en otras partes del mundo. Y ya se sabe que nada de lo que esté en contra del espíritu humano, ocurra donde ocurra, es gratuito para nadie aunque trate de no ver o de esconderse.

Por ejemplo, las masacres de Vietnam; este hecho no puede dejar de gravitar en los sentimientos y provocar un estado de rebeldía ante el absurdo de tantas vidas truncadas para defender intereses económicos imperialistas.

La tónica que domina la pintura actual nos demuestra que el artista no puede transitar tranquilamente caminos trazados de antemano.

Cada expresión debe encontrar su forma propia.

En nuestro caso exige un tratamiento y lenguaje exclusivamente pictórico.

No se trata, en modo alguno, de dar la espalda a todo lo realizado anteriormente, pero precisamente si se comprende que la autenticidad del arte reside en la expresión ineludible de cada época, de su sentir, de sus contradicciones, entonces no podemos apropiarnos de formas de pintar que fueron vehículo de diapasones que sonaban a distintos ritmos, y sirvieron a artistas que pudieron ser menos escépticos que nosotros con respecto a los fines de la sociedad corrupta en que nos toca vivir.

El pintor vive el acontecer actual, como ser intelectual, en el vértice mismo de todas las contradicciones, vive como todo sensible *el proceso*. Me refiero alegóricamente al de Kafka, obra que pudo parecer hermética pero que hoy es un símbolo de la vida cotidiana.

La pintura es un síntoma de la vida y es compleja. Obedece a motivaciones y efusiones que a veces el propio artista no puede dominar o profundizar completamente. La bohemia quedó muy lejos. Hoy el pintor es hombre de lucha por imperio de las circunstancias; su expresión determina en el cuadro tensiones que lo alejan del objeto bucólico de contemplación pacífica y goce puramente estético.

¿Es entonces la pintura actual negativa? Categóricamente no. En la obra de nuestros colegas más capaces vemos amor y afirmación de la vida. En consecuencia, su rebeldía, la fuerza, la ironía, incluso la burla, el dramatismo que caracterizan los colores, las formas y las actitudes actuales.

Es imposible establecer un concepto general; puede haber tantos como pintores existan, aunque con el tiempo se note una identidad, aun entre artistas de las más diversas tendencias de una época debido, como decía al comienzo, a la influencia ponderable o imponderable de la misma.

No existen reglas fijas a las que nadie deba sujetarse.

Es la aspiración del ser humano a una libertad total y verdadera del espíritu. A un goce vital no exento, por supuesto, de responsabilidades, pero sí libre de inhibiciones o represiones de diversa índole, interiores o exteriores. El resultado está determinado por la propia coherencia del artista, entre su inteligencia, su cultura, sus sentimientos y su propio ser biológico.

Si difícil es para el pintor encontrar su propio camino mucho más es juzgar su obra. No puede hacerlo quien no tenga un parecido nivel de sensibilidad o conocimientos de su lenguaje específico. No hablo de "arte para minorías". Cito el hecho objetivo.

Debe establecerse el diálogo con el cuadro mismo, con los elementos que éste nos ofrece.

El pintor necesita encontrar eco en su batalla, aunque sea en homenaje a la sinceridad debo decir que los juicios le interesan luego en forma muy relativa. Otro absurdo.



Año II Nº 9
páginas 3-7

*Frente Nacional de
Liberación de Vietnam del Sur*

Vietnam: Lucha armada y lucha política

Este trabajo, dado a conocer por la misión del Frente Nacional de Liberación de Vietnam del Sur —Vietcong— en Cuba, arroja luz sobre la admirable capacidad de las fuerzas revolucionarias de aquel país asiático para combinar con flexibilidad y capacidad ideológica la lucha armada con la lucha política (los sucesos que tuvieron por escenario Saigón, Hue y Danang durante el mes de abril y aun los actuales, constituyen un elocuente comentario al respecto); para otorgar primacía uno u otro aspecto del combate de acuerdo a las exigencias del proceso revolucionario, sin olvidar “que la guerra no es nada más que la continuación de la lucha política por otros medios: los medios militares”.

El material que se leerá a continuación llama a la reflexión, sugiere inevitables comparaciones, propone un método y un estilo para los militantes antiimperialistas, para los partidarios del socialismo: de aquí arranca, para nosotros, su valor, su trascendencia.

EN SU GUERRA REVOLUCIONARIA CONTRA EL IMPERIALISMO norteamericano y sus lacayos, el pueblo sudvietnamita ha creado múltiples formas de lucha muy ricas en diversidad y efectos y ha logrado importantes victorias. Esa guerra revolucionaria, mientras refleja concretamente todos los principios básicos de una guerra del pueblo, tiene como características sobresalientes el desarrollo paralelo de la lucha armada y la lucha política, formas ambas de lucha que desempeñan igualmente un papel determinante.

Habitualmente, en el proceso de cualquier movimiento revolucionario, cuando las fuerzas revolucionarias todavía son relativamente débiles, mientras que la clase dominante ocupa una posición relativamente estable y la fase de revolución directa no ha llegado aún, la lucha política se concibe como forma esencial de lucha de las masas

para defender y conquistar sus derechos legítimos, unir a las capas revolucionarias y entrenarlas, preparándose para el derrocamiento del régimen opresor. Pero, en las condiciones de auge del movimiento revolucionario, cuando las posiciones de la clase dominante han sido quebrantadas —lo que no le permite seguir utilizando los métodos “relativamente pacíficos” para mantener la opresión—, sino que, al contrario, la obliga a recurrir a la violencia como medio esencial para reprimir a las masas y exterminar los combatientes revolucionarios, entonces las masas tienen también que responder a la violencia contrarrevolucionaria con la violencia revolucionaria; utilizar la violencia armada para aniquilar al enemigo. En estas condiciones, la lucha armada de masas sustituye a la lucha política como forma esencial, mientras que la lucha política vuelve a ser secundaria o auxiliar.

En una guerra, la situación que hemos evocado aparece aún más claramente, ya que la guerra no es nada más que la continuación de la lucha política por otros medios: los medios militares. Hablar de guerra es hablar de la lucha armada como forma de lucha esencial, determinante, universal. La guerra de resistencia de nuestro pueblo contra el imperialismo francés ha ilustrado plenamente esa verdad.

Sin embargo, en la guerra revolucionaria actual en Vietnam del Sur, surgió una característica nueva: desde hace ya más de cuatro años, el imperialismo norteamericano y sus lacayos están haciendo una guerra de agresión en gran escala contra nuestro pueblo. Por otra parte, nuestro pueblo lleva a cabo una guerra revolucionaria también en gran escala contra la agresión imperialista. Ambas partes disponen de fuerzas armadas que ascienden a cerca de un millón de hombres (contando los milicianos y guerrilleros de las Fuerzas Armadas de Liberación¹ quienes libran diariamente hasta 500 ó 600 combates grandes y pequeños, desde el paralelo 17 hasta el cabo de Ca Mau (punto extremo sur de Vietnam del Sur). *Sin embargo, en esta guerra el pueblo sudvietnamita se vale, no sólo de sus fuerzas armadas, sino que pone también en juego a sus fuerzas políticas para golpear al enemigo; utiliza no sólo la violencia armada sino también la violencia política, tanto en la defensiva como en la ofensiva. En esta guerra no sólo las fuerzas armadas se lanzan al frente, sino también las fuerzas políticas. Eso es lo nuevo en la guerra revolucionaria actual en Vietnam del Sur.*

¿Por qué el pueblo sudvietnamita ha podido valerse de ambas formas de lucha, la política y la armada y llevarlas a cabo paralelamente en

una guerra de gran envergadura? Eso no ha sido una casualidad, sino que es fruto de la práctica de lucha, resultado de un análisis profundo, tanto de nuestra situación como de la del enemigo, y de las conclusiones obtenidas después de muchas pruebas.

El imperialismo norteamericano está llevando a cabo una guerra de agresión en Vietnam del Sur. Sin embargo, debido a las características de la época actual en que la correlación de fuerzas se vuelve cada día menos favorable al imperialismo, los yanquis han tenido que recurrir a la forma de “guerra especial”, forma que conviene mejor a la política de neocolonialismo del imperialismo de los Estados Unidos.

La estrategia de la “guerra especial” adolece de múltiples debilidades. Utilizada como método de agresión contra el pueblo de Vietnam del Sur expone y engendra muchas debilidades aún.

La estrategia de “guerra especial” del imperialismo norteamericano consiste esencialmente en la utilización del ejército mercenario y de la administración títere como fuerzas principales de choque. No obstante, éstas constituyen unas fuerzas muy débiles desde el punto de vista político y moral, teniendo una base social muy restringida y sin prestigio alguna, ya sea militar, político y económico, por haberlo perdido mientras servían como lacayos a los imperialistas franceses y fascistas japoneses. La “guerra especial” utiliza las actividades militares como medios fundamentales, al mismo tiempo que recurre a las maniobras políticas, es decir, al mismo tiempo que el imperialismo norteamericano quiere hacer de Vietnam del Sur su colonia, está obligado a hablar de “defender su independencia”; mientras practica la dictadura más sangrienta, está obligado a hablar de “democracia”; mientras saquea, habla de “respetar los intereses del pueblo”... En una palabra, paralelamente a la acción armada utiliza la demagogia, tratando de engañar al pueblo. La estrategia de “guerra especial” demuestra que el imperialismo norteamericano y sus lacayos, a pesar de poseer un gran poderío militar y financiero, están muy débiles política y moralmente. Esta debilidad política y moral del enemigo proporciona condiciones favorables para que las fuerzas armadas revolucionarias desarrollen toda su efectividad; al mismo tiempo crean condiciones para que la lucha política del pueblo pueda mantenerse y desarrollarse paralelamente a la lucha armada.

Sin embargo, estas condiciones objetivas no constituyen todavía lo esencial para un desarrollo paralelo de ambas formas de lucha. Es

necesario también tener las condiciones subjetivas que son el nivel de conciencia de las masas y la capacidad de organización que encabeza la lucha revolucionaria, en el caso concreto, la capacidad del Frente Nacional de Liberación de Vietnam del Sur. Estas son las condiciones determinantes.

Al igual que el pueblo en todo el país, los 14 millones de survietnamitas poseen un alto nivel de conciencia revolucionaria. Han pasado por una larga y dura lucha contra el régimen colonial francés y el régimen fascista japonés, y durante nueve años (1945-1954) llevaron a cabo una guerra de resistencia contra el imperialismo francés que estaba apoyado por los yanquis. Por eso, el pueblo vietnamita tiene una concepción muy clara, no sólo de la naturaleza del imperialismo, sino también de la naturaleza y del papel de las clases reaccionarias dentro del país. No importa cual sea la ropa que el enemigo se ponga, el pueblo siempre sabe desenmascarar a los lacayos del imperialismo. No importa que ellos hablen de “independencia” y “democracia”, el pueblo sabe bien que se trata en realidad de “colonialismo” y “esclavitud”. Nuestro pueblo; no sólo conoce muy bien a sus enemigos, sino que comprende la necesidad de luchar resueltamente contra ellas. Sabe que la lucha no puede llevarse a cabo sin sacrificios ni dificultades, pero sabe también que eso es el único camino para conquistar la victoria. Sabe perfectamente que una independencia verdadera es inherente a una democracia verdadera, y que la democracia, en su esencia, significa la conquista de los intereses económicos y políticos para la mayoría, es decir, para el campesino y la clase obrera. *Por eso, las consignas demagógicas del enemigo, no sólo son nulas para engañar al pueblo sino que son a su vez utilizadas por el pueblo para desenmascarar al enemigo.*

El pueblo vietnamita posee también rica experiencia de lucha revolucionaria. Teniendo en cuenta solamente los últimos treinta y cinco años, participó en tres grandes movimientos revolucionarios y una guerra de Resistencia. Cada movimiento a su vez ha tenido sus formas de lucha y sus características específicas, y fue para el pueblo una gran escuela para adquirir experiencia.

—En los años 1930/1931 tuvo lugar *el poderoso movimiento antiimperialista y antifeudal* que creó los firmes cimientos de una conciencia de clase en el pueblo, una concepción clara del papel que desempeña la

violencia revolucionaria y la primera experiencia de la lucha insurreccional como forma de lucha para conquistar el poder.

—En los años 1936/1939 *el movimiento de lucha por la democracia y contra el fascismo* enseñó a las masas a valerse de las formas de lucha legales, semilegales e ilegales para reivindicar las libertades democráticas, las mejoras de las condiciones de vida y para oponerse a la represión y al terror.

—*El movimiento revolucionario de los años 1939/1945* a su vez constituyó la fase del desarrollo revolucionario que iba desde la forma de la guerra de guerrilla regional hasta la violencia política de todo el pueblo para llegar a la insurrección general y la toma del poder en todo el país (agosto de 1945).

Poco después del triunfo de la Revolución de agosto de 1945, nuestro pueblo tuvo que oponerse a la agresión del colonialismo francés librando *una guerra de Resistencia que duró nueve años* (hasta julio de 1954). Ese fue un período en que el pueblo aprendió a conocer el papel de la lucha armada en la Revolución y el principio de la unión de todo el pueblo para llevar a cabo una Resistencia prolongada, apoyándose principalmente en sus propias fuerzas, para aniquilar al enemigo y salvar a la Patria. Era también un período de aprendizaje sobre la estrategia y la táctica de guerra del pueblo y sobre la construcción de un ejército del pueblo. Podemos decir que la inmensa mayoría de nuestro pueblo, del Norte al Sur del país, ha tomado parte en casi todas las formas de lucha revolucionaria, desde la lucha política hasta la lucha armada; desde la lucha legal hasta la lucha ilegal; desde la lucha en las ciudades hasta la lucha en el campo, ya sea en las condiciones en que el pueblo todavía no está en el poder o en que el pueblo tiene el poder en sus manos.

Poseyendo nuestro pueblo una alta conciencia revolucionaria, esta valiosa experiencia lo ha ayudado a adaptarse rápidamente a las circunstancias más difíciles, a valerse de todas las situaciones y medios para afrontar al enemigo, sin desviarse del camino revolucionario.

Fue en estas condiciones que el pueblo sudvietnamita entró en la lucha contra la agresión del imperialismo norteamericano, la segunda guerra de Resistencia de nuestro pueblo. Ha entrado en la arena en calidad de vencedor en la contienda contra los colonialistas franceses y armado con la firme decisión de seguir derrotando al imperialismo para completar la obra revolucionaria en todo el país.

El pueblo sudvietnamita, que vivió bajo la agresión bárbara de los Estados Unidos y sus lacayos, sabe que el régimen proyanqui actual no representa sino el producto de la derrota del colonialismo francés, apoyado en aquellos tiempos por el imperialismo norteamericano. Comprende también que la victoria en la primera guerra de Resistencia de nueve años contra los colonialistas franceses sólo pudo lograr la liberación de la mitad del país. Por eso es indispensable continuar la lucha para liberar completamente a todo el país y reunificar a la Patria. Todo eso hace que el pueblo sudvietnamita esté luchando con objetivos revolucionarios muy claros, con un espíritu de triunfo y una fe inquebrantable en su fuerza y en la victoria inevitable de la Revolución.

Además, contrastando con la situación de Vietnam del Sur, el Norte del país, completamente liberado, se consolida cada día más, construyendo exitosamente el socialismo, mejorando sin cesar el nivel de vida del pueblo y realizando su prestigio internacional. Este hecho constituye un poderoso aliciente para la población sudvietnamita, que ve en Vietnam del Norte (la República Democrática de Vietnam) la imagen del futuro luminoso de toda la Patria. Las brillantes victorias logradas por el pueblo y las fuerzas armadas populares del Norte, en la lucha contra los ataques aéreos y navales de los yanquis, constituyen también un gran estímulo y ejemplo para la población del Sur.

Las debilidades del enemigo, la superioridad de que goza el pueblo y que hemos expuesto arriba, son las condiciones objetivas que determinan el desarrollo de la situación; es decir, permiten al pueblo sudvietnamita llevar a cabo una guerra revolucionaria de todo el pueblo, en todos los frentes y de larga duración. Permiten también al pueblo sacar provecho de las debilidades del enemigo para desarrollar plenamente sus propias fuerzas y llevar a cabo paralelamente la violencia política y la violencia armada para lograr la victoria final.

Por lucha política no entendemos la línea política de nuestra guerra revolucionaria. La línea política es el problema básico, el más determinante para la revolución en general y para la guerra revolucionaria en particular. Cualquier guerra está sujeta a una línea política determinada; sólo una línea política correcta puede servir de base para obtener éxito en las actividades militares.

El problema que aquí tratamos es el problema del papel y de la efectividad de la lucha política, de la violencia política de las masas en las condiciones en que el enemigo ha pasado a la guerra para oponerse

a la Revolución. En otros términos, hablamos de la relación y la influencia mutua entre la lucha política y la lucha armada del pueblo.

En los últimos cuatro años, mientras considera a la lucha armada como forma de lucha decisiva; el pueblo sudvietnamita, bajo la dirección del Frente Nacional de Liberación, considera también a la lucha política como forma de lucha decisiva. Si la lucha armada tiende a mermar y aniquilar las fuerzas enemigas, la lucha política atará también al enemigo, destruyendo su moral y desbaratando sus filas. Más se desarrolla la lucha política, más fuerza toma la lucha armada del pueblo, e inversamente; ambas formas de lucha se apoyan, se completan y se combinan estrechamente en cada combate, en cada campaña y en toda la guerra revolucionaria. La lucha armada tiene a las fuerzas armadas como núcleo; la lucha política, por su parte, posee también sus fuerzas políticas básicas. ¿Cuál es la razón que nos induce a considerar a la lucha política como forma de lucha muy importante y decisiva? ¿Por qué la lucha política sigue siendo considerada como forma de lucha muy importante en las condiciones en que la lucha armada gana cada día más magnitud e intensidad? ¿Cuál es la efectividad de la lucha política?

1) Como se sabe, nuestra guerra revolucionaria contra la agresión yanqui tiene que desarrollarse de menor a mayor, de baja a alta. Para lograr este propósito, no podemos contar solamente con las fuerzas armadas revolucionarias, sino que se requiere la participación de la mayoría absoluta del pueblo, ante todo el campesinado. Las masas campesinas de Vietnam del Sur tienen un alto nivel de conciencia política y anhelan tomar parte en la guerra revolucionaria de liberación. Sin embargo, la fuerza reaccionaria que impedía al campesinado realizar ese anhelo era el ejército mercenario, la administración de base (a nivel de aldea y poblado) del poder títere proyanqui, las organizaciones reaccionarias y los esbirros locales. Eran ellos los que controlaban directamente al pueblo y reprimían al campesinado. Para permitir al campesinado levantarse, tomar parte en la guerrilla, así como en todas las actividades revolucionarias, era necesario destruir y aniquilar el aparato administrativo y policíaco del enemigo, establecido a nivel de aldea y poblado (escala más baja de la división administrativa territorial). ¿Quiénes tenían más capacidad para llevar a cabo esa tarea? Si se trata de aniquilar a las unidades regulares del ejército enemigo, es indispensable la

participación de las fuerzas afiliadas revolucionarias. Sin embargo, para derrotar a la administración de base del enemigo y castigar a los esbirros en los poblados, muchas veces el pueblo mismo pudo hacerlo perfectamente con la unión de todos, utilizando las formas de violencia política de las masas, apoyado directa e indirectamente por las fuerzas armadas populares.

Así fue en el año 1960 en muchas provincias del Nam-bo (delta del Mekong), cuando el campesinado, gracias a la sola violencia política, logró desbaratar a miles de aparatos administrativos y represivos del poder enemigo, liberando amplias zonas rurales que posteriormente sirvieron de base para un poderoso movimiento de guerrilla. La historia de nuestro país ha conocido también casos semejantes, por ejemplo, en los años 1930-1931, cuando todavía las fuerzas armadas revolucionarias no existían, el pueblo de las provincias de Nghe-An y Ha-tinah (hoy en Vietnam del Norte) lograban, gracias a la violencia política de las masas, paralizar el aparato administrativo del enemigo en muchas aldeas y poblados durante un largo tiempo. Todo eso demuestra la extraordinaria efectividad de la lucha política de las masas.

Naturalmente, si hubiéramos tenido unas fuerzas armadas revolucionarias que sobrepasaran las del enemigo, hubiéramos podido aniquilar a grandes unidades del ejército adversario, y, como resultado, hacer pedazos el aparato administrativo y represivo del enemigo en el campo. No obstante, en los momentos en que las fuerzas armadas revolucionarias eran todavía muy pequeñas y tenían que enfrentarse a un adversario decenas de veces superior, mientras que el pueblo, con sus propias fuerzas, podía erguirse y aniquilar al aparato administrativo y represivo del enemigo en sus poblados y aldeas, ¿por qué no dejar al pueblo usar de su violencia política como fuerza principal y decisiva en la tarea de desbaratar el poder de base del enemigo? Además, utilizando solamente a las fuerzas armadas revolucionarias para atacar desde afuera, sin el consentimiento y la colaboración del pueblo dentro de los poblados, sería muy difícil aniquilar completamente a los contrarrevolucionarios de la localidad. Y si hubiéramos partido aniquilados, ¿quiénes hubieran mantenido y consolidado la victoria?

2) Sabemos que el poder títere y el ejército mercenario disponen de una base social restringida, que su moral se encuentra a un nivel muy bajo. En las filas del enemigo, está imperando el espíritu derrotista. Los soldados mercenarios, por un lado están muy aislados de las

masas, por el otro están muy influenciados por sus familiares y compatriotas, siendo ellos también de origen campesino y obrero en su gran mayoría. Estos son factores muy importantes que las fuerzas armadas revolucionarias deben tomar seriamente en cuenta para fijar las formas tácticas adecuadas con objeto de aniquilar a las fuerzas del enemigo. De la misma manera, el pueblo revolucionario debe aprovechar estas condiciones para valerse de sus fuerzas políticas y atacar directamente al enemigo, golpeando su moral tambaleante y su posición política débil, dividiéndolo y sembrando el caos en sus filas. Naturalmente, los golpes políticos producirán poco efecto si no van precedidos o acompañados por fuertes golpes militares. Sin embargo, cuando el enemigo haya sufrido rudos fracasos militares y se encuentre deshecho físicamente y moralmente, es el momento más favorable para que el pueblo le dé fuertes golpes políticos. En estas condiciones la lucha política de las masas puede muy bien aniquilar importantes fuerzas enemigas e impedir que se recuperen y pasen a la contraofensiva.

3) En su “guerra especial”, el imperialismo norteamericano y sus lacayos no dejan ni un solo día de explotar, oprimir, saquear, aterrorizar y saquear al pueblo, lo que daña gravemente los intereses vitales de las masas. El pueblo siente odio y busca todas las formas para defender sus intereses. Por otra parte, el imperialismo norteamericano y sus lacayos no dejan pasar un día sin hablar de “paz”, de “respeto a la independencia”, de “libertad” y de “defensa de los intereses del pueblo”, con el propósito de apaciguar el odio de las masas y engañarlas, desviándolas de sus metas revolucionarias. El pueblo survietnamita, con su tremendo ardor revolucionario y su alta conciencia revolucionaria, no solo no se deja engañar, sino que puede perfectamente valerse de las declaraciones demagógicas, de las promesas verbales del enemigo para contraatacarlo, desenmascarando su política brutal de agresión. Utilizar la lucha política en estas condiciones es hacer lo que llamamos “golpear al enemigo con los palos del enemigo”, haciendo pedazos su prestigio político. Por otra parte, una poderosa lucha política de masas con sólidos argumentos puede limitar eficazmente la represión, el saqueo del enemigo y defender los intereses diarios del pueblo, contribuyendo así al fortalecimiento de las fuerzas revolucionarias en todos sus aspectos. En Vietnam del Sur, el pueblo, con su lucha política ha podido en muchos casos detener el bombardeo indiscriminado del enemigo y las

arrestos en masa y exigir del enemigo el castigo de los criminales, así como la indemnización de los daños causadas. Partiendo de las luchas políticas, el pueblo ha podido aislar al enemigo y conquistar la iniciativa en las acciones.

4) Para vencer a un enemigo poderoso es necesario tener unas fuerzas armadas revolucionarias fuertes y gozar de la participación de todo el pueblo en la lucha. Sin embargo, en el pueblo hay personas que son fuertes, otras que son débiles, hay ancianos y jóvenes, hay hombres y mujeres decididas a luchar y sacrificarse, hay otros que todavía son vacilantes y temerosos. Si nos limitamos solamente a la lucha armada, ¿cómo podremos movilizar a todo el pueblo para que participe en la guerra? Naturalmente, el pueblo puede contribuir a la guerra revolucionaria incrementando la producción, ayudando al frente de combate, sabotando al enemigo, protegiendo a los cuadros revolucionarios. Pero si el pueblo tiene grandes deseos de combatir y pose grandes experiencias, ¿cómo hacer para que todo el mundo, incluso los ancianos y débiles, puedan atacar directamente al enemigo? Lo que hay que hacer es organizar a todo el pueblo en un ejército político para la lucha política, utilizar la violencia de las masas para atacar al enemigo, sin que por eso se deje de incrementar la producción, abastecer a las tropas revolucionarias, proteger a los cuadros revolucionarios.

5) En las regiones de importancia estratégica el enemigo siempre concentra importantes fuerzas militares. Cuando las fuerzas armadas revolucionarias todavía no están en condiciones de penetrar en esas zonas y atacar al enemigo, y cuando el pueblo todavía no está en condiciones para sublevarse, la forma de lucha política se hace mucho más necesaria aún, con miras a desarrollar plenamente la superioridad política de las masas y llevar la guerra hasta las retaguardias “seguras” del adversario.

Además, en la guerra revolucionaria luchamos contra el enemigo no sólo en el terreno militar sino también en el terreno político, económico, ideológico y cultural. Sólo la lucha política puede ser la forma adecuada para atraer a millones de personas a la brega y hacer que la lucha sea verdaderamente la de todo el pueblo, en todos los terrenos, obligando al enemigo a estar siempre a la defensiva.

6) Para desarrollar ampliamente la lucha armada se necesita no sólo la conciencia de las masas, sino también un ensayo, un entrenamiento

para que las mismas se acostumbren a la guerra y pierdan el temor al enemigo. La lucha política, desde las formas menores hasta las altas, constituye un ensayo, un entrenamiento muy efectivo para las masas, a través del cual aprenden a conocer la verdadera cara del enemigo, sus puntos fuertes y sus debilidades. Solamente cuando las masas se convencen de que se puede luchar, tomarán las armas voluntariamente y seguirán peleando.

La realidad de Vietnam del Sur demuestra que la guerra de guerrillas se desarrolla con vigor únicamente en aquellos lugares donde existe una fuerte lucha política. Inversamente, en aquellos lugares donde se desprecia la lucha política, la guerrilla encuentra inevitablemente dificultades.

Salta a la vista el hecho de que la lucha política revolucionaria en Vietnam del Sur no es en estos momentos una lucha ordinaria, limitada y la defensa de los intereses diarios; mucho menos es una lucha de carácter reformista, sino que es una lucha revolucionaria, en la que el pueblo se vale de la violencia política de las masas para atacar al enemigo, y, en coordinación con las fuerzas armadas Revolucionarias y la lucha armada, decidir el desarrollo y el triunfo de la guerra revolucionaria contra la “guerra especial” del imperialismo norteamericano.

Hoy día, en Vietnam del Sur, no solamente el ejército armado del pueblo se lanza al frente para aniquilar al enemigo, sino también lo hace el ejército político del pueblo. Atacamos al enemigo con armas y sin armas, es decir, con la fuerza política atacamos al enemigo directa e indirectamente, al mismo tiempo que llevamos a cabo un gran trabajo para educar a las soldados mercenarios, ayudándoles a ver dónde se encuentra la causa justa y porqué hay que luchar contra los yanquis y sus lacayos. Se forma de esa manera la estrategia popular llamada “*la estrategia del ataque conjugado por tres puntas de lanzas*”: la punta armada, la punta política y la punta “binh-van” (trabajo dentro del ejército títere). Los golpes se combinan, lo que hace que nuestra guerra revolucionaria sea una guerra multiforme y muy diversificada, y lleva consigo mucha experiencia valiosa.

La lucha armada y la lucha política en el campo han gravitado poderosamente sobre la población de las ciudades y han hecho que la lucha de los ciudadanos asuma cada día más un carácter revolucionario y más amplitud. Mientras más se fortalezcan la lucha armada y

la lucha política en el campo, más se afianza la misión de las masas en las ciudades, más la clase obrera y los trabajadores podrán jugar un papel de núcleo y de dirigente, lo que hace que la lucha política en las ciudades se convierta en un factor importantísimo de la guerra revolucionaria.

De la exposición que hemos hecho, la lucha política de las masas ocupa una posición estratégica muy importante en la guerra revolucionaria actual en Vietnam del Sur. Sin embargo, la lucha armada no deja por eso de ser fundamental y muy decisiva. El imperialismo norteamericano dispone de un gran ejército para llevar a cabo su guerra contrarrevolucionaria de agresión y utiliza el método militar como método principal de guerra. Por eso, no importa como son, el pueblo sudvietnamita, si quiere lograr la victoria final, tiene que disponer de sus propias fuerzas armadas para poder aniquilar a las del enemigo. Como en cualquier guerra, en la guerra revolucionaria de nuestro pueblo, la lucha armada debe jugar el papel determinante.

[Mantener y desarrollar la lucha política de las masas no significa de ninguna manera aminorar la lucha armada. Si la lucha política impulsa y ayuda a la lucha armada, la lucha armada a su vez estimula y respalda poderosamente la lucha política.] Es también una realidad en Vietnam del Sur que la lucha política es fuerte solamente en aquellos lugares donde se desarrolla favorablemente la lucha armada, e inversamente, en aquellos lugares donde la lucha armada no logra éxitos, la lucha política se encuentra muy limitada y a veces es imposible mantenerla.

El problema que se planeaba para nuestro pueblo no era si debíamos o no impulsar más adelante la lucha armada. Tampoco el problema de saber si el desarrollo de la lucha política limitaría a una lucha armada. El problema para nosotros era cómo hacer para desarrollar al máximo las fuerzas armadas revolucionarias, aniquilar lo más posible de fuerzas armadas al enemigo para permitir a la lucha política hacer sentir su entera efectividad, y llevar la guerra revolucionaria hasta una pronta victoria final.

El problema era también cómo hacer para combinar mejor y más estrechamente aún ambas formas de lucha, en cada combate, en cada campaña y hasta en cada fase estratégica de la guerra revolucionaria.

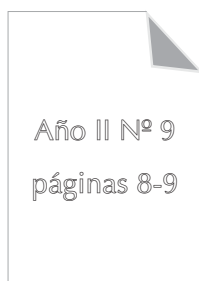
El pueblo survietnamita, bajo la dirección del Frente Nacional de Liberación del Vietnam del Sur; está haciendo grandes esfuerzos para

resolver exitosamente este problema. En ese sentido ha logrado y está logrando importantes avances.

El desarrollo paralelo de la lucha política y la lucha armada constituye una característica de la guerra revolucionaria que se está llevando a cabo hoy día en Vietnam del Sur. Constituye también una contribución de nuestro pueblo a la estrategia de la guerra popular.

Eso ha sido la síntesis y el desarrollo creador de las experiencias de luchas revolucionarias de todo el pueblo durante un largo período histórico, desde 1930 hasta hoy. Durante los últimos cuatro años esa línea estratégica se llevó a cabo de una manera creadora, adaptándose a la situación de las fuerzas revolucionarias y a la del enemigo en cada lugar, en cada comarca, y conquistó grandes éxitos. Todo eso demuestra la certeza de esta línea, al mismo tiempo testimonia el alto grado de conciencia política y el espíritu revolucionario del pueblo survietnamita. Demuestra también la capacidad del Frente Nacional de Liberación como dirigente revolucionario.

La línea estratégica del desarrollo paralelo de la lucha afiliada y la lucha política plantea a su vez una serie de nuevos problemas; por ejemplo, el contenido de cada fase estratégica de la guerra revolucionaria; el papel de las fuerzas regulares y el de los guerrilleros y milicianos; el problema de los diferentes tipos de bases revolucionarias, la administración de las zonas liberadas, la dirección estratégica y táctica de la guerra, etc. El pueblo entero y el Frente Nacional de Liberación están estudiando seriamente estos problemas, sintetizando los conocimientos para poder enriquecer aún más nuestra experiencia revolucionaria y lograr nuevas victorias en la guerra revolucionaria contra la agresión del imperialismo norteamericano.



Reportaje

Reportaje a Ho Chi Minh

Transcribimos, a continuación, una reciente entrevista acordada por el presidente Ho Chi Minh a la estación NDN de la televisión japonesa. El texto de la misma ha sido tomado de Le Courier du Vietnam del 21 de abril de este año.

Pregunta: Señor Presidente: ¿puede Ud. darnos a conocer los rasgos característicos de la guerra en Vietnam durante el período transcurrido y cuáles son sus expectativas?

Respuesta: Esos rasgos característicos son: a mayores esfuerzos enviados a Vietnam del Sur y a más intensos *raids* aéreos contra las ciudades y pueblos de la República Democrática del Vietnam por parte de los imperialistas norteamericanos, mayores y más graves son sus derrotas. En Vietnam del Sur, durante los dos primeros meses de 1966 solamente, el ejército y el pueblo survietnamitas han puesto fuera de combate a 32.000 enemigos, de los cuales 16.000 son norteamericanos; han aniquilado 7 batallones y 30 compañías enemigas, de los cuales 4 batallones son norteamericanos; han derribado o destruido más de 500 aviones y aniquilado cerca de 300 vehículos militares enemigos (tanques, etc.). También en Vietnam del Norte fracasaron los ataques aéreos norteamericanos. Hasta el 8 de marzo de 1966, el ejército y el pueblo norvietnamita destruyeron más de 900 aviones yanquis.

En el plano internacional, la sedicente “ofensiva de paz” de los norteamericanos también ha fracasado. No logró engañar a nadie; por el contrario, aisló aún más a los Estados Unidos.

Actualmente, el presidente Johnson prepara el envío de decenas de miles de soldados norteamericanos de refuerzo al Vietnam del Sur. Las tropas agresoras de EE. UU., y de sus satélites practican la política bárbara de “quemar todo, matar todo, destruir todo”. Pero a mayor ferocidad del enemigo, mayor y más estrecha la unidad del pueblo vietnamita y más su determinación de vencer al enemigo. En última instancia, los imperialistas norteamericanos serán inevitablemente derrotados. La Resistencia del pueblo vietnamita contra la agresión norteamericana y por la salvación nacional, podrá ser larga y ardua; pero será, con certeza, victoriosa.

Pregunta: Señor Presidente, ¿puede Ud. darnos a conocer su opinión sobre la reciente conferencia de Honolulu entre las autoridades norteamericanas y la administración de Vietnam del Sur?

Respuesta: En esa conferencia se discutió la intensificación de la guerra verdadera y de la campaña de paz de Vietnam. Constituyó el más serio desafío al pueblo vietnamita, al pueblo norteamericano y a toda persona deseosa de la paz en el mundo. Puso en evidencia el bluff de la sedicente “ofensiva de paz” del presidente Johnson. La pandilla fantoche de Thieu-Ky fue llamada a Honolulu para recibir directamente de sus amos norteamericanos instrucciones de intensificar y extender la guerra de agresión en Vietnam. Esto vuelve a exponer claramente a la vista de todo el mundo la verdadera naturaleza de la pandilla Thieu-Ky, integrada por traidores a la Patria, fieles lacayos de los agresores norteamericanos.

Pregunta: ¿Qué opina Ud. sobre la amenaza de ciertos dirigentes norteamericanos de enviar más refuerzos para extender la guerra a Laos central e inferior y sobre las constantes provocaciones de las tropas thailandesas y survietnamitas contra el reino de Cambodia?

Respuesta: Los actos de agresión de los imperialistas norteamericanos y de sus lacayos contra Laos y Cambodia revelan el plan norteamericano de extender la guerra de agresión a toda Indochina. Los imperialistas

norteamericanos han venido ejecutando progresivamente este plan en Laos; sus aviones intensificaron sus bárbaros bombardeos sobre la zona liberada de Laos. Las tropas de sus lacayos han venido atacando continuamente a las tropas de liberación del pueblo de Laos. Tropas thailandesas se vienen introduciendo subrepticamente, cada vez en mayor número, en territorio laosiano; actualmente cuentan con enviar tropas norteamericanas para agredir directamente a Laos central e inferior. En cuanto al reino de Cambodia, los agresores norteamericanos no sólo han incitado a sus lacayos survietnamitas y thailandeses a realizar provocaciones fronterizas: también declararon con arrogancia que sus propias tropas podrían violar en cualquier momento el territorio de Cambodia. Estos son atentados extremadamente groseros contra la independencia, la soberanía y la neutralidad de sus pueblos Lao y Khmer, y amenazan seriamente la paz de Indochina y el sudoeste asiático. Si los imperialistas norteamericanos transforman a los países indochinos en un único campo de batalla, los pueblos indochinos se unirán más estrechamente y lucharán resueltamente hasta la victoria final.

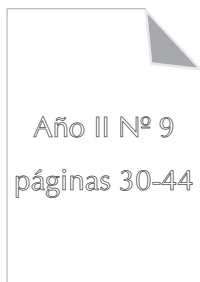
Pregunta: El gobierno japonés, recientemente, ha iniciado actividades para realizar el llamado “trabajo de paz”. ¿Cuál es su opinión al respecto?

Respuesta: La campaña de “búsqueda de la paz” del presidente Johnson es un *bluff*. Las actividades del gobierno japonés para realizar el sedicente “trabajo de paz” son propaganda para el *bluff* norteamericano. Además procuran apaciguar el movimiento de lucha del pueblo japonés que se opone resueltamente a la guerra de agresión norteamericana en el Vietnam; también intentan cubrir el hecho de que el gobierno japonés se dispone a ayudar a los imperialistas norteamericanos a extender la guerra en Vietnam y a autorizarlos a servirse del territorio japonés como una importante base para esta guerra. Si el gobierno japonés hubiese querido realmente contribuir a restaurar la paz en Vietnam, no habría debido entrar en colusión con los agresores norteamericanos. Es lamentable que no haya procedido así.

Pregunta: Por lo que sabemos, su carta del 24 de enero de 1966 a los jefes de estado de un cierto número de países ha ejercido gran influencia mundial. ¿Puede Ud. darnos a conocer el significado de esa carta?

Respuesta: Al agredir a Vietnam, los imperialistas norteamericanos ponen cada vez más en peligro la paz y la seguridad de los pueblos indochinos y asiáticos. Se trata de una violación extremadamente grosera de los Acuerdos de Ginebra de 1954 sobre Vietnam y de todos los principios del derecho internacional. Nuestro pueblo se ve obligado a realizar una lucha de autodefensa por la independencia de su patria y por la paz mundial. En la carta del 24 de enero de 1966 enviada a los jefes de estado de un cierto número de países, he indicado esos hechos y expresado la determinación del pueblo vietnamita de combatir a los agresores imperialistas norteamericanos y de cumplir con sus obligaciones nacionales e internacionales. Esta lucha podrá ser larga y ardua, pero será indefectiblemente victoriosa. También expuse la posición justa y razonable de nuestro gobierno y de nuestro pueblo con respecto al arreglo del problema vietnamita. Esta posición es una justa posición de paz; por ello goza de una aprobación y un apoyo crecientes por parte de muchos jefes de estado, gobiernos y pueblos del mundo. Aprovecho esta ocasión para agradecer sinceramente a nuestros amigos de los cinco continentes por su precioso apoyo. Por último, quisiera agradecer sinceramente al pueblo japonés por su apoyo caluroso a la lucha contra la agresión norteamericana por la salvación nacional de nuestro pueblo.

1. Las Fuerzas Armadas de Liberación del FNL cuentan con el Ejército de Liberación (fuerzas regulares); las tropas regionales (fuerzas semi regulares); la milicia y la guerrilla (fuerzas irregulares).



León Rozitchner

La izquierda sin sujeto

“En tanto que nosotros les decimos a los obreros: ‘Vosotros tendréis que pasar por quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles y guerras nacionales, no meramente para cambiar vuestras condiciones, sino *con el fin de cambiaros vosotros mismos y volveros aptos para el poder político*’”.

Marx, 15 de setiembre de 1850

LA RIGIDEZ NO ES UN ATRIBUTO sólo de la derecha, así como el realismo no es una virtud que convenga siempre a la izquierda. Es fácil verificarlo: los que están a la izquierda —muchos de ellos— se complacen en hablar de las “leyes de la dialéctica”, de las “leyes del desarrollo económico”, de las “leyes de la lucha de clases” y de la “necesidad histórica de la Revolución”, todo lo cual encuentra su término en una certeza final: el necesario tránsito del capitalismo al socialismo. La lógica es aquí de hierro: cada revolución que triunfa confirma el determinismo de la historia. Pero ¿esta certeza es para nosotros suficiente? Porque, cabe preguntarse: cada revolución que no llega a realizarse, cada revolución que fracasa, ¿qué determinismo niega? ¿A cuenta de qué irracionalidad debe ser colocada? ¿Quiere decir, en resumidas cuentas, que no era entonces necesaria?

No es que querramos convertirnos en una excepción a la ley histórica. Sucede solamente que por ahora nuestra propia realidad nacional, así ordenada y regulada por esa necesidad irónica a la que también estaríamos sometidos, se niega tenazmente a seguirla sin más, para certificar lo cual basta una mera inspección de lo que a nuestro alrededor aparece dado. Pero lo dado, a pesar de que su rostro no sea el que promete la esperanza que racionalmente depositarnos en él, para el optimismo obcecado de cierta izquierda tiene necesariamente

que dejarse regular por estas leyes y esta necesidad exterior la cual, sin embargo, no alcanzamos a ver ni cómo ni cuando orientarán y dirigirán un proceso que nada por ahora anuncia. ¿Deberán ellos, los optimistas, quedarse empeñadamente con la racionalidad, para permanecer nosotros, que señalamos la carencia, atados a lo irreductible, a lo irracional? El punto común de partida es el siguiente: el “deber-ser” está, por definición, en este ser actual. Hasta aquí se justifica la confianza en la razón. Pero confesemos lo que ellos no se atreven, lo que nos falta para dar término al proceso: que no sabemos cómo ponerla en marcha, cómo hacer para hacemos cargo y cumplir esta obligación de cuya realización estamos, unos a otros, todos pendientes.

Para salvar el escollo parecería que esta izquierda optimista también está teóricamente a cubierto y tiene a las “leyes de la dialéctica” de su lado: ¿acaso no hay —se dice— *salto* cualitativo del capitalismo al socialismo? Pera ni tanto ni tan poco: ese salto no es un brinco que con la imaginación vayamos a pegar sobre el vacío. Ése salto imaginado es un tránsito real que, de no ser enfrentado, encubre con su vacío el trabajo y la reflexión que todavía no fuimos capaces de crear. Constituye, digámoslo, el núcleo de irracionalidad vivida que nuestra izquierda es todavía incapaz de reducir, de convertir en racional.

Para no perturbar la certidumbre racional en la que se apoya la ineficacia de izquierda, y que de alguna manera nos alcanza su propio consuelo, ¿deberemos acaso ocultar el abismo que separa nuestras esperanzas de una realidad que no se deja guiar, lo comprobamos a diario, por el modelo con el que la pensamos? Porque el fracaso y los zig-zag de la izquierda, los pseudopodios que emite hacia afuera para reconocer sus posibilidades de acción, la heroicidad individual o de grupo que segrega e intenta iniciar el proceso por su cuenta, vuelven a señalar la carencia de una elaboración común, de un sentido pensado en función de sus fuerzas y de su realidad: sacrificio estéril que puede ser grato al auto-aprecio que tenemos para con nosotros mismos, pero no ante la objetividad precisa de los hombres.

El hecho al cual llegamos, por demás decepcionante, es éste: par más que juntemos todas las racionalizaciones parciales de la izquierda, con todas ellas no hacemos una única racionalidad valedera. ¿No será esta inadecuación la que impide que la realidad vaya a la cita que nuestra racionalidad quiso darle?

Debería ser evidente que las interpretaciones teóricas reducidas a lo político-socio-económico no bastan para justificar el hecho de que la revolución, tan esperada entre nosotros, no haya acudido a las innumerables citas que la izquierda le dio. Todas éstas son explicaciones con exterioridad, donde la distancia que media entre el contenido “objetivo” —datos económicos, políticos, históricos, etc.— hasta llegar a la densidad de nuestra realidad vivida, deja abierto un abismo de incompreensión que no sabemos cómo llenar. ¿Qué agregar a la necesidad ya descubierta a nivel teórico en la experiencia histórica del marxismo para que sea *efectivamente* necesaria? ¿Cómo llenar ese déficit de realidad por donde las fuerzas represivas y la inercia de la burguesía desbaratan, entre nosotros, toda teoría revolucionaria? ¿Cómo producir esa síntesis que nos lleve al éxito, cuya fórmula racional, el apriorismo revolucionario parecería habernos dado, pero que no nos llega con los detalles precisos que permitan encaminarla en la sensibilidad de nuestro propio proceso social? El problema sería éste: el marco “formal”, teórico, de la revolución socialista, que juega para nosotros como un *a priori* —puesto que no surgió de nuestra experiencia sino de una ajena— está ya dado, para todos, en su generalidad. Pero su necesidad efectiva sólo aparecerá para nosotros *a posteriori*, cuando nuestra experiencia lo certifique: cuando realmente la revolución se haya realizado. Pero si vamos viendo que la racionalidad ya dada, tal cual la recibimos, no nos sirve para hacer el pasaje a la revolución ¿para qué confiar en ella, podría preguntarse, puesto que sólo se la descubriría como necesaria sólo una vez que la revolución fuese hecha, pero mientras tanto no? Entre lo pensado y lo real estamos nosotros, absortos en el pasaje. Así sucede con la “novedad” que nos sorprende en cada revolución inesperada: estalla allí donde la necesidad racional en la forma general con que la utilizamos, no establecía la imperiosidad de su surgimiento. ¿Cómo, entonces, fue posible? ¿Fue la suya una irrupción contra la razón? Y si no, ¿quién creó la nueva racionalidad de ese proceso innovador? ¿Cómo fue posible que nuestra racionalidad no la contuviera? Se entiende que con esto no queremos negar la racionalidad marxista; sólo queremos mostrar que una racionalidad a medias es a veces más nefasta que la falta completa de racionalidad. Y por eso nos preguntamos: ¿no será que pensamos la revolución con una racionalidad inadecuada? ¿No será que vivimos la racionalidad aprendida del proceso revolucionario fuera del contexto

humano en el que la racionalidad marxista desarrolla su pleno sentido? ¿No será que estamos pensando la razón sin meter el cuerpo en ella?

La pregunta que me planteo, necesariamente teórica, es entonces ésta: ¿de qué modo comenzar a comprender esta realidad, de qué modo modificamos para hacer surgir en su seno ese futuro revolucionario que, preciso será reconocerlo, somos por ahora tan incapaces de promover como de despertar en los demás? ¿Cómo hacer para que lo que cada uno de nosotros asimila de esta realidad cultural nos hable, nos forme, nos prepare como hombres incompatibles con esta realidad misma que sin embargo nos constituye? El problema es temible: ¿cómo poder producir nosotros lo contrario de lo que el capitalismo, con todo su sistema productor de hombres, produce? Dicho de otro modo: ¿cómo remontar la corriente de la disolución, esta degradación de lo humano que parece estar inscrita en la necesidad de su desarrollo? ¿Cómo introducirnos nosotros en ese breve margen que, entre sístole y diástole, se abre en cada hombre como para que la revolución sea sentida como su *propia* necesidad?

I

Tratemos, a partir de este planteo, de comprender sintéticamente el problema que enfrenta toda “cultura revolucionaria”. Si el objetivo que se persigue es la formación de hombres adecuados al *trabajo* de realizar la revolución, sabemos entonces proponer algunos supuestos básicos que no se detengan sólo en el plano político sino que deben alcanzar también al sujeto que interviene en él.

1) *La cultura capitalista es desintegradora, a nivel del individuo, del proceso de integración que, en niveles parciales, promueve.* Esta distancia que media entre lo que el sistema de producción hace, y lo que el individuo conoce, le introduce este carácter disolvente de su propio sentido. A nivel individual significa que el proceso social, que se realiza merced a la contribución de todos los hombres que forman parte del sistema de producción, no puede ser aprehendido ni pensado en su unidad por ninguno de ellos: sería revelar el secreto de su desequilibrio y de su aprovechamiento. Pero esta unidad real que se oculta y se deforma exige, para desarrollar sus contradicciones y objetivarse para los hombres, la toma de conciencia de quienes la integran. Más sucede que el sistema también formó al sujeto mismo que debe

pensarlo. La tarea no es simple: para lograrlo es preciso vencer el determinismo de clase que lo abstraigo al hombre de su relación con la totalidad del proceso: devolverle lo que el sistema le sustrajo. La eficacia que buscamos para actuar dentro del sistema capitalista requiere tornar evidente la estructura del campo total en el cual cada acto se inscribe.

2) *Las “soluciones” capitalistas mantienen la persistencia en el desequilibrio y la desintegración.*

Esta necesidad de superar la contradicción en la que los individuos de una clase se encuentran respecto de otra, se halla sometida a formas de solución oficiales, respecto de las cuales las verdaderas soluciones aparecen como clandestinas y fuera de la ley. Las soluciones ratificadas por la cultura burguesa, adecuadas a sus categorías de ordenamiento y de acción; son las que mantienen, en vez de resolver, estos desequilibrios. El individuo sometido al sistema de producción capitalista —producción de objetos tanto como producción de ideas— encuentra preformados en la cultura que recibe —en sí mismo— aquellos modelos de solución que vuelven nuevamente a sumirlo en el conflicto y a condenarlo a la frustración y a la falta de salida.

3) *La desintegración producida por el sistema capitalista forma sistema con el hombre desintegrado en el cual el capitalismo se objetiva.*

Desintegrar al hombre significa introducir en él, como vimos, la imposibilidad de referirse coherentemente al mundo humano que lo produjo.

Es, por otra parte; impedirle tomar conciencia de su propia unidad como centro integrador de toda referencia al sistema que sin embargo pasa por él. El hombre escindido de la cultura capitalista —en cuerpo y espíritu, en naturaleza y cultura, en oposición a los otros, y todo dentro de sí mismo— sólo puede adaptarse y establecer escindidamente su coherencia con la estructura del mundo burgués al cual refleja. Esta falsa coherencia, la única ofrecida como posible, deja fuera de sí, como ilícita, la única esencialmente humana: la que se basa en el reconocimiento del hombre por el hombre.

Algunos niveles de este proceso de sometimiento están ya sujetos a la crítica —por ejemplo, en la estructura económica, política, pero aquí mantienen su sentido sólo dentro de la abstracción científica capitalista, sin sintetizarla a nivel humano. Por el contrario, en otros niveles

este trabajo crítico todavía no fue hecho: aquél, por ejemplo, que analice la correspondencia y la homogeneidad que existe entre *a)* el individuo producido por la cultura burguesa y *b)* las formas justificatorias del proceso de explotación que esa cultura adopta a nivel de las formas de la afectividad, de las categorías de la acción y del pensar, etc. La dificultad de este análisis es evidente: significa la puesta en duda radical de uno mismo y reconocer hasta qué punto, profundamente, hemos sido constituidos por ellas.

4) La salida de la contradicción en la que estamos viviendo no puede ser pensada con la racionalidad burguesa; debemos descubrir una racionalidad más profunda que englobe en una sola estructura, partiendo desde la experiencia sensible de nuestro propio cuerpo, nuestra conexión perdida con los otros.

La única salida —pensada a nivel teórico y más general— consiste en suplantarse el ordenamiento humano burgués (contradictorio no solamente a nivel lógico, sino destructor del hombre a nivel humano) por una racionalidad y organización revolucionaria (coherente en ambos niveles) que le permita al individuo concebir ese comienzo de coherencia que dé sentido revolucionario a su actividad en todos los niveles de la realidad social. Este proceso no abarca sólo el sistema económico de producción, sino también el orden que aparece en las categorías de pensar y de sentir que genera a nivel individual.

Cuando hablamos de racionalidad no nos referimos entonces a la racionalidad abstracta, puro esquema ideal que ningún cuerpo anima; sino a una teoría que, en tanto esquema de conciencia, englobe lo sensible del individuo, su forma humana material, hasta alcanzar desde ella un enlace no contradictorio con la materialidad sensible de los otros. Esto requiere, como objetivo, el tránsito hacia un sistema humano de producción que *le dé término*.

5) Es preciso que el individuo revolucionario se descubra como fuerza productora, pero no sólo en el nivel político-económico, para incorporarse materialmente a la crisis del sistema.

Marx no habla sólo de las condiciones materiales de producción en el sentido “economicista” de los términos: toda sociedad humana no es productora básicamente de cosas, sino productora de hombres. Todo sistema de producción entra en crisis porque su producción de hombres,

que involucra la producción de las cosas y las técnicas y las relaciones adecuadas (hombres divididos, hombres sin satisfacción, hombres sin objeto) producen la crisis. Fuerzas productivas y formas de producción son formas humanas. Es verdad que el sentido de la producción de hombres se revela en el modo como los hombres se objetivan en las cosas: en cómo las producen y son, indirectamente, producidos por ellas. Aquí nos volvemos a preguntar: ¿hemos desarrollado, nosotros, los que militamos en la izquierda, nuestra propia fuerza productiva? ¿O estamos, privilegiadamente, al margen del sistema de producción?

6) *El descubrimiento de la racionalidad revolucionaria requiere descubrir la contradicción instaurada por la burguesía en el seno del hombre revolucionario.*

La cultura burguesa, se va viendo, abre en el hombre un ámbito privado, íntimo —unido a lo sensible— separándolo del ámbito social —el orden racional, lo externo— que sin embargo lo constituyó. Mantener esta separación en el militante de izquierda, dejar librado a la derecha lo que se piensa que es efectivamente el nido de víboras del sujeto, significa introducir y sostener un componente irracional en el seno de una racionalidad que engloba sin comprender, tanto lo objetivo como lo subjetivo. Y esto a pesar de que esta racionalidad pretenda pasar por revolucionaria. Semejante separación, en el centro mismo del hombre, lo desconecta del proceso histórico que lo produjo. Esta racionalidad al garete, excéntrica, que nunca encontrará entonces la tierra firme de una subjetividad, queda a merced de toda autoridad y sirve de ingenuo apoyo a toda política oportunista en el seno de la izquierda. Escisión que nos condena a buscar la coherencia racional en el orden social —proceso de producción económica, científica, etc.— sin poner la propia significación personal en el proceso, nos lleva a la búsqueda de una comunidad humana posible pero abstracta, sin contenido, que desaloja el índice subjetivo que aparece en lo sensible —a la persona misma en lo que tiene de más propio— como punto de apoyo para alcanzar los fines proclamados. Sólo le queda una racionalidad aprendida, coagulada, para alcanzarlo. Lo subjetivo, lo contenido, lo aparentemente irreductible a los otros porque se transforma en el lugar de la desconfianza, se convierte así, aún dentro de la izquierda, en un ámbito clandestino donde se elabora la dialéctica cómplice del compromiso, de lo no confesable ni transformable: aquello que persiste

igual a sí mismo pese a todo proyecto político y a todo cambio social. Aquí se yerguen, indomables, las categorías burguesas que perseveran en el revolucionario de izquierda. Y son estas mismas categorías, que se pretendía haber radiado, las que siguen determinando la ineficacia de izquierda: porque nos dejan como único campo modificable lo que la burguesía estableció como objetivo, como visible, como externo: ese campo social sin subjetividad, sin humanidad, donde el hombre —a medias, incomprensible para sí mismo, inconsciente de sus propias significaciones y relaciones— mira y actúa sin comprender muy bien quién es ese otro con el que debe hacer el trabajo de la revolución. Así podremos darnos la presunción de actuar, hasta de jugarnos la vida, pero en realidad mantenemos tajante, burguesía mediante, la oposición creada entre el sujeto y la cultura, que es el fundamento de la alienación burguesa. La forma cultural burguesa nos separa, contra nosotros mismos, desde dentro de nosotros mismos.

7) La incorporación del sujeto de la dialéctica revolucionaria es un momento necesario en el descubrimiento de la verdad del proceso.

Toda cultura revolucionaria debe, entonces, volver a anudar esa relación fundamental quebrada en el sistema escindente y dualista de la burguesía para que el individuo pueda convertirse él mismo en índice cierto, en creador y verificador de la realidad.

El descubrimiento de esta relación que yace oculta en nuestra cultura no se da inmediatamente: es, como sabemos, producto del análisis, de una experiencia reflexiva que enlaza lo visible a lo invisible —quiero decir, a lo que por no verse tampoco se sabe. Pero es preciso agregar que no es producto de cualquier análisis, sino de aquél que liga al sujeto con la actividad transformadora de la realidad, cosa que sólo se logra en función de una organización racional revolucionaria. Porque esta organización es el único ámbito de conocimiento que, desbaratando los falsos límites racionales de la burguesía; comienza a elaborar una racionalidad adecuada a la solución de sus contradicciones, puesto que es el único que contiene la necesaria modificación de todo el sistema para darles término.

8) No hay tránsito de la racionalidad abstracta de la burguesía hacia la racionalidad concreta revolucionaria si el sujeto mismo no es el mediador en quien este nuevo ordenamiento comienza a surgir como posible.

La organización revolucionaria que, concebida como organización política, gana paulatinamente todos los campos de la realidad social y los engloba en una actividad única —económicos, gremiales, científicos, familiares, etc.— no hace sino extender y prolongar esta racionalidad incipiente que tiene, en tanto proceso de verificación, la forma de hombre. Es precisamente en esta *forma humana* donde la necesidad sensible, pero acordada a los otros, verifica su entronque con las formas racionales de producción.

Sintetizando: toda cultura revolucionaria supone el descubrimiento de la escisión, de la incoherencia y del conflicto individual a nivel del sistema productor de hombres de la burguesía. Pero queremos acentuar aquí sobre todo otro aspecto: también supone descubrir la tenaz persistencia de las categorías burguesas en el sujeto revolucionario — y que no se corrigen por la sola participación en un proyecto político de mortificación del mundo. Este peligro caracteriza a nuestras formaciones de izquierda: como no hemos podido pasar a la realidad, nos encontramos aún realizando la tarea de tornar concreta nuestra decisión, que se mantiene todavía a nivel imaginario: pasar de nuestra pertenencia a la burguesía hacia el ámbito de la revolución. Pero puesto que todavía no hemos encontrado cómo hacerlo y, por lo tanto, *necesariamente* formamos sistema con el sistema de burguesía, no hemos podido verificar la certidumbre de este pasaje. Lo que planteamos viene a querer decir lo siguiente: ¿cómo darnos un índice objetivo para leer nuestra inserción efectiva en el proceso revolucionario? Muchos, por el mero hecho de la militancia, ya lo tienen resuelto. Pero participar en las diversas organizaciones de izquierda no es una garantía para afirmar que estamos en la verdad del camino. Y podríamos agregar: la lectura “científica” de la realidad objetiva aunque sea “Marxista”, tampoco es un signo suficiente, si bien es necesario, pues siempre será una lectura en perspectiva —para mí, para varios, para un partido— respecto de aquéllos en quienes esos índices adquieren relevancia y significación.

En este trabajo acentuaremos los caracteres que definen la actividad del sujeto. Este acentuamiento tal vez nos lleve a pecar por exceso, puesto que pondremos como fondo, sin destacarlos, los procesos colectivos ya suficientemente subrayados por la actividad crítica de la izquierda.

II

Por qué se necesita la radicalización de lo subjetivo en el proceso revolucionario.

Si creyéramos en la cultura revolucionaria a la manera como la burguesía cree y ejerce su poder de formación de hombres, la cosa sería fácil: bastaría con darle al sujeto aquello que, proviniendo de la cultura, sirve para ubicarlo en el proceso de la división del trabajo social, precisando su tarea y colocándolo en su sitio.

Pero no es ese el objetivo de la izquierda. Mediante este procedimiento los fines burgueses se logran, pero los fines marxistas se pierden: no se lo convierte al sujeto en activo reorganizador de la cultura que asimila. Por el contrario, se lo pasiviza. No hay misterio en este resultado: la ideología burguesa que atraviesa toda nuestra cultura es la contraparte necesariamente adaptada a un sistema de producción que requiere del sujeto una adhesión plena y limitada a los objetivos del sistema. Esta ideología se hace sustancia en el sujeto, se encarna como modo de ver en él: no le permite hacerse cargo de su propio proceso de formación. La ideología burguesa remacha la adhesión del sujeto al mundo que lo produjo, haciendo que su conciencia prosiga, inmutable, el camino de su “naturalidad”: su vida es directamente histórica, no toma conciencia de su llegar a ser consciente; refleja meramente el mundo que la produjo. Esta vida que se asienta en la ingenuidad de su cultura considerada como absoluta es la conciencia inmediata, sin reflexión, que no introdujo en su propia actividad consciente aquello que le permitiría su pleno ejercicio: el saber de la formación de sí misma. Queremos decir: no deshizo la trampa de la cultura que la formó. El sujeto no se convierte aquí en el lugar en el cual se elabora la verificación de la cultura. ¿Cómo podría hacerlo si la adecuación aparece para él invertida? Su persona no está adecuada al mundo, piensa porque el mundo la introdujo —lo cual le permitiría modificarla modificando al mundo— sino porque coincide, *milagrosamente*, desde el punto de vista del sujeto, con la estructura social. Tal para cual: la propia subjetividad es confirmación de la ancha y común objetividad. Este aparente milagro de la adecuación del individuo a la burguesía, que inmoviliza la subjetividad, encuentra su plácida confirmación en la afirmación de sí mismo como absoluto, certeza de ser que se confunde con la permanencia acorde del mundo objetivo capitalista.

Pero las cosas no varían solamente porque se haya cambiado la coincidencia “milagrosa” del sujeto con el mundo capitalista por la coincidencia “milagrosa” con el mundo de la revolución. Primero, porque el hombre que quiere hacer la revolución viene de la burguesía, y si hubiera coincidencia inmediata, sin proceso, entre lo subjetivo de la persona burguesa y lo objetivo de sus ideales revolucionarios, señal sería de que estamos en un equívoco: no podemos con el ser burgueses darnos sin más una estructura racional revolucionaria verdadera a nivel político: con el contenido sensible burgués no podemos encontrar la forma revolucionaria adecuada. Este tránsito es un trabajo, pero no delegable: para realizarlo debemos participar en una dialéctica que elabore el pasaje y, movilizándolo las significaciones vividas en nuestra propia formación burguesa, las debemos hacer participar en un proceso paulatino de modificación. No hay una fórmula para todos; el tránsito es necesariamente único porque cada uno tiene, por sí mismo, que deshacer el sentido que aparece dado en un orden, e inscribirlo en otro. Aquí se abre el ancho mundo de las complicidades y renunciamentos, que no siempre nos atrevemos a enfrentar. Porque este proceso significa, al mismo tiempo, modificación de todo el contenido subjetivo, de las estructuras racionales y afectivas de toda la persona de izquierda, ¿cómo podríamos decir que hay una racionalidad que desde el individuo se prolonga para continuarse, coherente, con la revolución, si la razón no deshace las trampas de nuestra clandestinidad y nos ordena de otro modo? Esta clandestinidad que la burguesía abrió en nosotros no es solamente el lugar de la complicidad: es la morada del deslinde histórico, de una temporalidad que sentimos infinita, radicalmente opuesta a la histórica, porque es el lugar de la ensoñación donde yacen todos los anhelos incumplidos, todas las frustraciones abandonadas (hacia afuera) pero conservadas (hacia adentro). Pasar de lo infinito a lo finito, de lo imaginario a lo real: esta tarea antes asignada a los dioses, esta conversión del cielo propio en la tierra común es, ni más ni menos, la cura que la revolución trae al hombre. Sí, es cierto que parece exagerado: pero ¿cómo el hombre enfrentaría por la revolución la muerte si en ello no le fuera la vida?

Volvamos nuevamente a la formulación más general: para ir con nuestra conducta incidiendo en el mundo de la burguesía para arrastrarlo hacia la revolución no hay otra salida: tenemos que convertirnos, a partir de las formulaciones más amplias que la teoría y la actividad

revolucionaria nos adelante, en el lugar activo de la verificación de las estructuras burguesas sobre las cuales nos toca incidir. Y esa primera encarnación de la estructura burguesa que enfrentamos, ¿no lo somos, acaso, nosotros mismos? ¿No somos, al mismo tiempo, obstáculo y remoción? ¿No hemos sido, de punta a punta, de pelos a uñas, hechos por ella? Pero no decimos que haya que modificarse *primero* uno, para pasar luego a lo otro. Decimos que en la modificación que perseguimos en el mundo debemos jugar nuestra propia transformación: debemos objetivarnos hasta tal punto en lo que hacemos como para enardecer las cosas del mundo, porque habremos pasado nosotros mismos a las cosas. Lo contrario sería condenarnos a la ineficacia, o creer que basta con el esquemita racional de la teoría marxista para actuar en la actividad política, mientras se posterga esa otra modificación sensible para tiempos de menor urgencia. Justamente lo mismo que hace la burguesía con los principios ideales siempre transgredidos: el ser del hombre podría esperar hasta que termine el proceso revolucionario y todo, entonces sí, esté preparado para recibirlo. Hasta que nos sorprenda la muerte.

Sospechamos que sin esta transformación el proceso no es efectivamente revolucionario. Sostengo que sin modificación subjetiva, sin elaboración de la verdad de la situación total en la que participa el hombre, no hay revolución objetiva. En todo caso: no hay revolución en el sentido marxista.

Para resumirlo en pocas palabras: pasar de la cultura burguesa a la cultura revolucionaria significa enfrentar la siguiente dificultad básica:

1) describir la contradicción del sistema burgués en todos los niveles de la producción social (económico, político, moral, etc.);

2) descubrir la permanencia de la contradicción, la permanencia de la estructura burguesa, *en el individuo mismo que adhiere al proceso revolucionario.*

Podríamos pensar que la primera dificultad; aunque parcialmente, se ha ido resolviendo. Pero el sentido con que fue resuelta depende, es forzoso, de cómo se haya enfrentado la segunda dificultad. Pensamos que si tampoco se realizó entonces bien la primera tarea, esto sucede porque de todo el proceso de tránsito de la burguesía a la revolución falta realizar el segundo movimiento: *ver cómo la burguesía está en nosotros como un obstáculo para comprender y realizar el*

proceso revolucionario. Afirmo, en una crítica que también me incluye personalmente, que no hemos tornado a la propia transformación en campo de experiencia de la teoría y de la práctica revolucionaria. Que hemos permanecido, aceptémoslo o no, en la escisión.

III

La racionalidad teórica revolucionaria no establece la adecuación precisa del individuo a la historia; nos da sólo el esquema de una adecuación posible.

No se diga que esta necesidad —que el sujeto y lo subjetivo esté presente— es una complicación burguesa. Seamos coherentes. Si creemos que hay ya una racionalidad teórica revolucionaria que no requiere encontrar su término creador en el sujeto, ¿qué concepción del hombre aceptamos? Volvemos lisa y llanamente al dualismo que divide al hombre en sensibilidad propia y racionalidad externa, que abre un abismo entre lo subjetivo y lo objetivo. ¿Como enlazarlos luego, como hombres plenos, en el sistema de producción, en la creación del proceso histórico? Porque tanto en el burgués como en nuestro revolucionario el verdadero mundo no está *todavía* constituido: por más que el primero compense el déficit de una régimen humano siempre en defecto por medio de la exaltación de los principios, o por más que el segundo proyecte sobre esa misma realidad una modificación radical que la haga visible. Pero ambos nos asentamos, por ahora, sobre una *misma* realidad. La distancia que media entre el principismo burgués y la imaginación revolucionaria consiste en que el primero no se proyecta modificadoramente sobre el mundo hasta encontrar las condiciones de su transformación, mientras que el revolucionario sí ¿Siempre sí? No; el hombre de izquierda sólo lo alcanza si en función de la racionalidad revolucionaria sujeta y extiende su imaginación hasta tornarla en cuasi-real, solamente si descubre el contenido de su imaginación en lo posible que la realidad sugiere, y que sería precisamente lo que le falta para transformarla en realidad plena. Se hace pasar lo interior a lo exterior si conecta lo imaginario con lo real. Pero esto sería válido si es la suya una imaginación que no retorna al infinito del intimismo burgués, si no recuesta sus anhelos uno a uno en los nichos de la intimidad donde yacen las ilusiones perdidas: si es la suya una imaginación que da la cara, la propia y se atreve a enfrentar afuera la

carencia que antes se reservaba para adentro. En otras palabras: se adecua al tiempo y espacio histórico preciso de la necesidad humana, aquello que desde los años y los días de los hombres desciende para insertarse en el latido del propio tiempo sensible. Por eso decíamos que había que poner el cuerpo: porque este tiempo y este espacio no es el de las “categorías *a priori* de la sensibilidad”. Es el tiempo y el espacio con el cual la corporeidad, la experiencia sensible vivida en el medio de los otros, llena a la racionalidad abstracta con la sustancia de su propia vida: le da su propia forma y la hace descender entre los hombres.

Es lo que pasa, por ejemplo, con el estudio de la lógica formal cientificista y la lógica dialéctica. La primera puede ser estudiada con el fondo de neutralidad y objetividad científica de las ciencias exactas que analizan objetos naturales, pero la segunda sólo puede ser comprendida si el fondo implícito sobre el que se apoya su estudio es el sujeto mismo que analiza. El tronco del sujeto histórico se prolonga en las nervaduras que, desde él, sostienen la hoja menuda de su pensar. A la lógica formal podemos estudiarla teniendo presente sólo la forma de la cosa; el sujeto, personalmente, estorba. A la segunda sólo si partimos de la forma humana: básicamente, de aquél que la hace suya y la ejerce como prolongación de su propia eficacia. La primera se apoya en la escisión cuerpo-espíritu; la segunda requiere la solución del dualismo y la tensión hacia la unidad en el hombre que la piensa. Pensar es ya una praxis. Con la dialéctica del proceso histórico pasa lo mismo, podemos analizar un proceso con el cuento de cómo fue, y la teoría que me dictan de cómo hacerlo. Pero el tránsito hacia el entronque con la historia sólo se descubre desde el sujeto mismo que asume el proceso histórico, que enlaza el sentido de su conflicto individual con la experiencia social que los produce. Volvemos entonces a preguntarnos: ¿es acaso necesario este sujeto que vuelve por sus fueros? ¿Podemos prescindir de él en el proceso político, conformándonos con que sólo se adecue a la racionalidad externa que sabemos, se le dice, es “científicamente verdadera”, aunque sea marxista? Porque toda verdad humana es aproximada, pero en este sentido: que requiere que el hombre que la comprende *se aproxime* al fenómeno. Y la aproximación al fenómeno, la adecuación que cierra el momento de la comprensión, consiste en que en el sujeto *se une lo racional y lo sensible*: él es en quien se complementa la universalidad de la teoría con la particularidad del acontecimiento. Esa “ciencia” que no requiere

la forma del hombre histórico para encontrar su verificación es lo que se llama metafísica: mensaje que el hombre emite pero no crea. Por eso el marxismo necesita, en cada momento de la acción, la actualización de la teoría y la práctica, de adecuadores de la forma teórica a la materia histórica. ¿Y si no, quién? ¿Ud., tal vez, que me está leyendo, y que por una extraña prerrogativa que nadie le concede, conforma en su cabeza la forma de mi destino?

Recordemos cómo comienza Marx su crítica a la economía política: “Nosotros, dice, partimos de un hecho económico contemporáneo”. Partimos de lo contemporáneo ¿se entiende? De allí donde estamos, tanto Ud. como yo, reunidos, habitando con los otros un mundo común. ¿Para qué esta contemporaneidad, esta reivindicación de lo perceptivo que nos enlaza en un común tiempo y espacio, a no ser que sea aquella que nos permite verificar, con nuestro propio enlace sensible, que nos enlaza a los otros, la máxima *densidad* de mundo frente un pasado que sólo la imaginación retiene y a un futuro que no existe todavía? Esta preeminencia de lo actual, que da sentido a todo proceso, señala la preeminencia del enlace material del sujeto con el mundo humano material, el *lugar* de la verificación común. Volvemos otra vez: quiero señalar este mismo sitio donde está Ud. y donde estoy yo junto con los demás. ¿Se entiende que Ud., tanto como yo de la suya, necesita de mi perspectiva para dar término a su conocimiento? ¿Que todos estamos en la historia por derecho propio?

¿Qué debe hacer aquél que pretende modificar la realidad? Básicamente lo siguiente: no guiarse simplemente por las prácticas ratificadas por la burguesía, puesto que éstas contienen sólo los caminos trillados: modos de acción definidos culturalmente en cuanto a los objetivos a obtener y a los medios que se deben emplear. Una especie, por lo tanto, de “instinto social”. Negando este modo canónico de ser, debemos recuperar un contacto, una *pregnancia* con la realidad que no es la que se requiere para efectuar un acto a nivel de la práctica convencional. Diferenciamos entre práctica y praxis. La práctica se realiza mediante la lectura de índices de adecuación al objeto que presupone, como punto de partida, una concordancia básica con la cultura. Estos índices son *saliencias* indicadoras que, sin transformar nuestra propia realidad individual, nos permiten repetir conductas que hasta ahora han sido eficaces dentro del orden de mundo burgués. Pero si necesitamos modificarnos para poder emprender conductas

que apunten a modificar *toda* la realidad, necesitamos entonces quebrar el *marco* que para las modificaciones meramente prácticas (congruentes con la estructura burguesa) nos impone su cultura. Ese marco, en el cual inscribimos nuestra eficacia, somos nosotros, individual o colectivamente, quienes lo proyectamos sobre la realidad, que en tanto tal da para todo: para continuar la forma de ellos, para construir tal vez la nuestra. Para quebrar ese camino debemos aprender a ver y a enseñar a ver: debemos romper sus índices de realidad, que son congruentes con el mantenimiento de su orden; debemos comprender, a la luz de la teoría y de la organización revolucionaria, la manera de hacernos converger a la realidad y ordenarla de otro modo. De allí la tarea tanto política como cultural que se requiere: hay que ir deshaciendo las significaciones coaguladas por la burguesía y con las cuales los hombres deforman su propia realidad y se perciben falsamente a sí mismos dentro de ella. Hay que ir detectando paso a paso los núcleos de obstrucción racional sobre los cuales la burguesía se asienta, sobre los que todos reposamos, porque viven irreductiblemente tanto en ella como en nosotros. Hay que ir deshaciendo la “forma” burguesa, desmigajando su armadura hasta hacerla sensible e intolerante. Hay que volver a hacer sentir lo que se debe pensar, pero hay que volver a pensar profundamente para recomenzar a sentir y salir del entumecimiento.

Desde una perspectiva revolucionaria debemos crear entonces una nueva racionalidad que se adose a la materialidad de nuestra situación, abrace su forma y haga brotar de ella, como posible ya contenido, su futuro. Entonces los índices con que la percibimos ya no serán los mismos; ni el tiempo de la realización revolucionaria ni el espacio de su actividad serán aquellos que amojonaban el contorno vital de la burguesía. Ni siquiera entonces la percepción de nuestros propios límites serán idénticos: se abre aquí una experiencia que expande la contención que la burguesía anudó en nosotros para hacer acceder la posibilidad de un nuevo enlace. Con las categorías burguesas que ordenan nuestro modelo de ser personal no resulta posible pasar de la práctica burguesa a la praxis revolucionaria, aunque sólo sea porque en la segunda se abre un riesgo, un peligro, un fracaso posible que linda con la muerte y que la primera no contiene. En la burguesía la muerte es un accidente que sobreviene; en la revolución una posibilidad que vamos reparando.¹

Pero a veces es también posible hacer como si hubiéramos pasado de la una a la otra: basta con ingresar a una comunidad revolucionaria institucionalizada donde la elaboración de las praxis, que viene dada desde afuera, desde lo internacional, se confunde con la mera práctica: una adhesión más riesgosa pero que siempre, en última instancia, ocultará el riesgo de tener que destruir en sí mismo lo que más profundamente da miedo: los límites de la burguesía, que se confunden con nuestro propio ser.

Resumamos. En nuestra situación actual que pretende preparar el advenimiento de la revolución, ¿quiénes son los encargados de establecer la congruencia entre los índices de realidad y los objetivos revolucionarios que se persiguen?

Precisamente nosotros mismos que *generalmente tenemos una estructura adecuada sólo a la realización burguesa de esos objetivos*. No nos engañemos que la cosa no es tan fácil. La teoría revolucionaria requiere, para darse el campo de una actividad que persiga objetivos que no están inscriptos a nivel de los objetivos burgueses, *modificar la propia estructura individual para buscar esa nueva adecuación*. El individuo debe hacerse el *mediador* entre la racionalidad teórica y la realidad sensible: la hace acordar, penetrar, conformarse al acontecimiento, la va llenando con su propia sustancia personal hasta hacer que adquiera realidad, hasta que se encarne en el proceso histórico. Porque en su generalidad, en su abstracción, la teoría revolucionaria no es sino un esquema formal cuya amplitud, de prolongarse sin esta adecuación, se adosaría a la realidad sin modificarla. ¿Es el resultado a que nos lleva? Muy semejante al que persigue la burguesía: una buena conciencia de izquierda más.

IV

Cada militante, en la organización, debería vivir la racionalidad revolucionaria asumiéndola como una actividad que él mismo contribuye a revelar. Esta racionalidad vivida carecería de la conciencia de sus propios objetivos si el sujeto, hemos dicho, no se hiciera cargo de su función activa y creadora. Pero consideremos lo que comúnmente ocurre en nuestra izquierda. Bien puede darse, y se da de hecho, que las organizaciones de izquierda le propongan al militante actuar de modo tal que lo lleven a interiorizar la racionalidad revolucionaria *en un solo nivel*, en el aspecto político-social, ocultando así que la acción

lo abraza en *todos* aquellos niveles personales que lo impulsaron a ella. Pero esta parcialización es ya entonces una modalidad específicamente burguesa: corresponde a una de las facetas de su división del trabajo alienada. ¿Cómo no ver que yo, tanto como Ud., nos movemos como un todo, una unidad en la cual la distinción inconsciente de un nivel es ya escisión, postergación de lo más propio? ¿Qué se logra con esto? Que la actividad subjetiva, relegada a lo “privado”, no se incorpore activamente al proceso, no se vea arrastrada también ella en la actividad modificadora revolucionaria: se condena a la subjetividad a no aprehender su sentido en lo objetivo, a despojar a lo objetivo de su densidad. A lo sumo se socializa el ámbito privado, se le hace comprender su determinación política en el modo del renunciamento, del sacrificio, pero con ello no se introduce la actividad subjetiva, privada, en la actividad política. Se permanece, como siempre, inscripto en un sistema que no resuelve la contradicción entre lo objetivo y lo subjetivo; sólo se cambia una objetividad por otra, una forma social por otra, pero ambas, tanto la burguesa como ésta, que presume de revolucionaria, deja a lo más propio condenado el azar: se permuta un determinismo por otro en el “interior” del sujeto mismo. Y aunque esta intimidad esté ahora al servicio de la buena causa, aunque trate de sentir buenos sentimientos socialistas que se confunden, no es de extrañar, con los buenos sentimientos burgueses, sigue siendo un reducto marginado que no participa en la dialéctica de lo real. A esta conciencia que se asienta en las sombras de la cual no termina por surgir sólo se la determinó en función de otros “valores”: se le solidificó en otro nivel. Porque no nos engañemos a nosotros mismos: es tener una forma racional, tener el concepto teórico de un hombre, no es tener al hombre mismo: es tener una promesa de hombre. Así con el nombre de izquierda: se lo hizo “bueno” como antes se lo hizo “malo”: siempre desde afuera, sin tener la clave de la transformación, el secreto del trabajo que lleva al camino. Por eso, este tránsito de la burguesía hacia la actividad revolucionaria que debemos realizar, no alcanza a convertirse en una verdadera transformación: de allí los renunciamientos, las decepciones, las actitudes que quedan luego como un cosquilleo primaveral. En tanto actividad personal la experiencia del militante —lo vemos continuamente—, queda tan muda como antes: no puede alcanzar su propia palabra porque seguirá hablando con la voz ajena, la de su máximo dirigente, o la del conductor de turno. Pero no

habremos construido una perspectiva humana verificadora, correctora, creadora de significación a lo que todavía carece de ella.

Si la racionalidad que se revela en la actividad política de la izquierda es más eficaz que la racionalidad contradictoria de la derecha no es porque cambie de signo: es porque recupera *todo* el fenómeno humano, todas las significaciones convergentes antes separadas por la brutalidad del abstraccionismo economista. Por eso puede decirse que la política burguesa es analítica, separadora, abstracta mientras que la de la izquierda sintética, concreta. Esta incorporación de significaciones antes insignificantes (prácticamente toda la vida del sujeto marginalizada así del ámbito social, toda su efectividad desconocida) es la que le permite adherir plenamente al fenómeno humano destruyendo las categorías que se ceñían estrictamente al contorno del privilegio y del temor capitalista.

Vamos viendo entonces en esta recuperación del sujeto no es un requisito "moral" que la dura lucha y la cruda realidad en su urgencia hagan prescindible. En efecto ¿qué dicen los Manuscritos de Marx? Entre muchas otras cosas, la siguiente: que la verdad pasa por el sujeto, se elabora en él; que la objetivación, que da forma al mundo humano, es la objetivación del hombre. Dice que la forma humana del otro es la que, a través de la mía, da sentido a todo enlace con el mundo. Dice además que la alienación no es un sello impuesto pasivamente sobre el hombre desde afuera; que la enajenación es, por el contrario, autoenajenación. Quiere decir: nosotros mismos hemos realizado, contribuido, al trabajo social de enajenarnos, y hemos participado por lo tanto activamente en la nuestra propia, sistema de producción mediante, si, es cierto, se nos dirá, que no podíamos hacer otra cosa, que sólo así podíamos llegar a adquirir "realidad social", adecuarnos al sistema de producción, satisfacer nuestras necesidades. Pero eso, adecuarnos al sistema, sí lo hicimos. Pero dice además que el camino para suprimir la autoenajenación pasa por el cambio que nos llevó a la autoenajenación misma.

De este trabajo de suprimir la propia autoenajenación el hombre de izquierda no está exento por el sólo hecho de serlo. La supresión de la autoenajenación no es entonces un proceso instantáneo: implica deshacer en nosotros mismos la separación que escindió lo sensible de lo racional; así como una cosa hecha mercancía se escinde en valor de uso y valor de cambio. Significa devolverle el sentido a las cosas

adquiriéndolo propiamente, o simultáneamente, nosotros mismos. Decir autoenajenación quiere decir que hemos tenido que hacer, sometiéndonos, lo que el mundo burgués nos solicitaba para habilitar a vivir en él. Lo característico de la cultura burguesa consiste básicamente en esa adecuación que impone a cada recién llegado: hacerse contra sí mismo, lo que los otros ya son. ¿El tránsito hacia la revolución mantendrá necesariamente este “contra sí mismo” como irreductible?

Por eso, hablar de “cultura revolucionaria” significa comprender primeramente cuáles son los caminos que nos permitan desarmar la trampa que la burguesía tendió en nosotros. Y el obstáculo que descubrimos cuando buscamos la actividad eficaz es el siguiente: los *únicos* caminos transitables, *inmediatamente* dados, por los cuales se nos permite conducir la actividad de izquierda, son los caminos amojonados por los modelos burgueses de rebeldía. Modelos que circulan atentos a las luces rojas y verdes, pero que sólo llevan, por último, al fracaso y a la justificación. Aquí, en estos modelos burgueses de rebeldía residen los enlaces sociales tolerados dentro de una congruencia que no fuimos capaces de deshacer: entre nuestra propia individualidad, nuestra sensibilidad así conformada, y el orden del mundo del cual depende. Y si la realidad está ordenada a la derecha desde dentro de nosotros mismos, puestos que fuimos hecha por ella, ¿cómo llenar con un contenido de izquierda a la teoría revolucionaria que recibimos con cargo de hacerla pasar a la realidad? ¿Cómo imbricar a la racionalidad revolucionaria para que anime a esta realidad social si no somos capaces de encarnarla, de situarla en el centro mismo de nuestra individualidad, por ahora ocupada por los modelos y las categorías de derecha? Una cosa es al menos cierta: la modificación no puede ser proyectada sólo a nivel de la objetividad política —que es el plano de la máxima generalidad— sino *también* convertir en política la propia subjetividad. Es decir: ser uno mismo el índice, el más cercano, de la imposibilidad de alcanzar la unidad de sí mismo dentro de la racionalidad burguesa, y del requerimiento tenaz de construir otro orden que nos contenga.

Nada más evidente, se dirá. ¿Acaso no estamos todos en esto? ¿Acaso no es ésta la experiencia cotidiana del hombre de izquierda? Me temo que no. La racionalidad burguesa, dijimos, tendió su trampa en nosotros, y no es una metáfora: puesto que aprendimos a pensar sin comprometer nuestro cuerpo en el proceso, parecería que el tránsito de la burguesía a la revolución puede hacerse siguiendo el mismo

esquema escindido de la burguesía: adaptarse a una idea sin un cuerpo que resuene, que se ordene con ella. Pero este escamoteo es posible: a nivel de la burguesía porque la sensibilidad, así desdeñada, sigue aferrada a la tierra firme del mundo burgués que la sostiene: no necesita hacer el esfuerzo de sentir al mundo de otro modo porque ya, por su propio surgimiento, está afirmada sólidamente en la realidad. Los burgueses piensan en un nivel, pero sienten afectivamente en otro: están bien instalados en los dos. Tienen para ello la propiedad privada de la palabra, que les permite pensar, y la propiedad privada de las cosas, que les permite sentir, y todo sin mutua contaminación. Pero en el hombre de izquierda este equívoco, que a los otros aprovecha, no puede correr sin riesgo para la racionalidad revolucionaria misma. Vamos viendo por qué. Porque si no asentamos nuestra sensibilidad, nuestro cuerpo, en otro orden material que debemos crear, esta sensibilidad que no puede dejar de sentir como tampoco de ser material, quedará entonces necesariamente asentada en el orden material de la derecha. ¿Qué pasa si desconocemos que el primer cuerpo material sobre el cual se asienta la racionalidad revolucionaria es el “cuerpo propio” del revolucionario que la hace posible? Pasará que esta sensibilidad de derecha será el campo, en tanto que ella se prolonga en nosotros, sobre el cual se asentará la pretendida racionalidad de izquierda ¿Quién podrá, ingenuo, creer en su “verdad”? ¿Qué podría resultar de este dualismo sino una patraña más? Ya lo hemos visto: una racionalidad ascética, pura, incorpórea, inmaculada, que oculta la trampa que la formó y que en mérito a su permanencia pide que nos cerremos aún más. Lo contrario de una racionalidad marxista que adhiere a la “naturaleza” del hombre y la transforma. ¿No encontramos aquí alguna de las modalidades de la racionalidad vigente en la izquierda?

V

Función del modelo humano revolucionario en el proceso histórico.

Recapitulemos nuestro trayecto. Habíamos partido de la escisión que la burguesía introducía en el hombre, por lo tanto de la división que necesariamente formó en cada uno de nosotros. Pero vimos que esta escisión se prolongaba también en el militante de la izquierda. Y que la racionalidad que el sujeto adoptaba para leer el sentido del proceso revolucionario *podía* corresponder a un ejercicio de la capacidad de actuar y de pensar que, viniendo de la derecha como necesariamente

venía, se prolongaba también en el hombre de izquierda manteniendo las mismas categorías adecuadas a la burguesía. Basta para ello con vivir apoyándose en un dualismo personal, hecho modo de ser, que a veces tanto el pensar como el hacer trata de encubrir: una razón, un modo de ordenar el mundo y la relación con los otros que no se hace cargo de la significación del propio proceso personal; de su relación con la forma sensible humana que le da sentido, puesto que se aleja del poder de transformación que reside en la experiencia, entre dolorosa y gozosa, del propio cuerpo que encarna las significaciones revolucionarias. Y esta pérdida de sí era posible: porque el hombre de izquierda no había enardecido su experiencia hasta modificar su sensibilidad que quedaba aferrada así al peso muerto de nuestra pasividad de derecha.

El problema quedaba restringido en señalar, para nuestra izquierda, el necesario retorno a un sujeto que colmara ese hiato abierto en él mismo por la burguesía. Y no por mera retórica intelectual. Este sujeto se revelaba como necesario, imprescindible, para poder darse a la tarea de hacer surgir, entre nosotros, una comprensión que adhiere y abraza la peculiaridad, lo específico, de nuestro propio proceso histórico. Pero esta comprensión no la agotaba la racionalidad pensante del dualismo burgués: no era un acto que residiera en ese pensar a la izquierda que no se hace cargo de la inercia del cuerpo que siente a la derecha. Para aspirar a expresar la forma de lo leal esta comprensión revolucionaria exigía, hemos visto, que el sujeto reflejara el mundo en la medida en que, en su vivir sensible y pensante, se hacía cargo de él. ¿Qué sucedía entonces? Que esta comprensión, al hacerlo, transgrediera los límites de la pura racionalidad y apareciera ya como un obrar en el acto mismo de pensar. O, dicho de otro modo: la posibilidad de pensar radicalmente la situación en que nos encontramos sumergidos sólo podía surgir de la decisión de modificación —de la propia prolongándose hacia el mundo—, pues era la única que podía mostrarnos la racionalidad más aproximada al proceso al vivificar el sujeto su propio “aparato” perceptor adecuándolo a la tarea: al reconocer la estructura efectiva de su propio movimiento enlazado al mundo y a los otros.

Porque si queríamos salir de la cabeza y del cuerpo encallecidos del burgués sintiente y pensante ¿habría de serlo para penetrar en el encallecimiento y en el endurecimiento de ese “militante” o “pensador” de

izquierda que dio término a la dialéctica, que pegó el salto y cree estar ya instalado en el orden del futuro? Entonces, frente a este dogmatismo de su propio pasaje, nos preguntamos: ¿Para qué habría de servir el sujeto que necesitamos recuperar para la revolución si volvemos nuevamente a meternos en el molde del obrar que conformó en nosotros el modelo de hombre proporcionado por la división del trabajo capitalista, por más que esté al servicio, ahora, de la “causa” socialista?

Hablábamos de la modificación del sujeto mismo, y esto no es meramente un esquema ideal: *lo encontramos necesariamente* — aquí vemos despuntar la necesidad histórica no como una causa externa sino a nivel de la libertad del sujeto— *allí donde todo proceso revolucionario efectivamente se realizó*. Si el tránsito de la burguesía a la revolución aparece como una necesidad surgida *desde* el régimen capitalista mismo, esa necesidad racional debe ser leída comprendiendo en ella los aspectos humanos sensibles también necesarios que la hicieron posible, y que el dogmatismo y el oportunismo de izquierda abstraen como innecesarios: leen la racionalidad del proceso dejando fuera, como irracional, lo que no son capaces de asumir ni de modificar: el sujeto mismo, a sí mismos. Son, pese a todo, los que conservan en el interior de la izquierda el pesimismo y la desazón y la amargura de la derecha. ¿Cómo confiar entonces en esa racionalidad presuntamente de izquierda que ellos sostienen desde su propia materialidad de derecha? ¿Cómo confiar en sus “tácticas” y en sus “estrategias”? Lo que diferencia la izquierda de la derecha no es meramente la organización del sistema de producción económica: es el sistema productor de hombres. Por eso la organización revolucionaria, su modo de prepararse y obrar, es ya la prolongación que adquiere la racionalización revolucionaria, su modo de prepararse y de obrar, es ya la prolongación que adquiere la racionalidad revolucionaria cuando pasa a la realidad. Y decíamos al comienzo que también la estructura política revolucionaria se verifica a nivel del sujeto, puesto que el “determinismo” del proceso histórico no puede ser leído como necesario, y se convierte en irracional, si no integramos aquello que la racionalidad revolucionaria exige: al hombre revolucionario mismo, al “modelo” humano de pasaje de una forma histórica a otra, sin el cual la nueva forma social no podría anunciarse nunca entre los hombres. Digámoslo de una vez: el proceso revolucionario es *necesario* porque el sujeto mismo lo requiere para dar término a sus

propios conflictos, para realizar al proceso que la lleve a su coherencia y su unificación.

Se va viendo hacia dónde pretendemos ir: cuando hablamos de la “racionalidad revolucionaria” no queremos decir que el obrero se convierta en un intelectual, ni el intelectual en un obrero: con ser sólo lo que son, ninguno de ellos tiene el privilegio de la verdad. Nos referimos en cambio a lo que da término a la mera racionalidad del intelectual, o a la sensibilidad del obrero: al modelo humano en el cual el conflicto que ambos expresan halla su superación. Nos referimos al modelo humano de racionalidad hecha cuerpo, al nuevo ordenamiento hecho proyecto de solución, de esa organización de la realidad que aparece, como prototipo, en los conductores y dirigentes de los movimientos revolucionarios. ¿Conductores?, se me dirá. ¿Acaso Perón no fue uno de ellos? ¿Acaso no tenía él también su esquema revolucionario, su propia racionalidad? Pero entendámonos: no me refiero a la validez separada ni de la teoría ni de la actividad práctica. La doctrina “justicialista”, en tanto abstracción, no tiene validez en sí misma, como tampoco en sí misma la tiene la teoría marxista. El justicialismo no solamente es una falsa racionalización desde el ángulo de las ideas revolucionarias; no, aquí no reside la *verificación* de su verdad. Es falso, sobre todo, por el modelo de hombres que necesariamente lo encarnaron en tanto “modelos” que lo hicieron comprensible y en los cuales se encarnó como verdad histórica. La falsedad de esta teoría aparece ligada necesariamente a la “forma humana” condenada al fracaso que la produjo y cuyo sentido, en tanto actividad, con ser lo que fue, no se inscribió en la dirección de un proceso de modificación revolucionaria. Desde algunos ángulos el proceso peronista tuvo su positividad: no lo vamos a discutir aquí. Pero a nivel de nuestro análisis y de su fracaso es un buen ejemplo, sin embargo, en tanto forma humana propuesta, de eficacia negativa, que linda con la contrarrevolución.

Modelo de contención burguesa ese, siguiendo el ejemplo, que les acercó Perón. Modelo de racionalidad adecuada al capitalismo; que al mismo tiempo que les proporcionaba el sentimiento de su propio poder los sujetaba a las formas de dominio y de dependencia de los intereses globales contrarios a su clase. Este ordenamiento hecho sensibilidad en cada peronista, este modelo de humanidad que se les impuso y que significó el abandono de la propia autonomía, fue el más tenaz de los dominios. Ya sabemos por qué. Porque surgió de una

forma humana sensible que al ser aceptada, los llevó a encontrar su término lógico en las estructuras del poder burgués fomentadas y enaltecidas por el modelo. Aquí se ve bien cómo la forma humana es la expresión adecuada a las formas de las instituciones y de las categorías racionales de una clase determinada. Trampolín que desde el modelo, a través de su modo de pensar y obrar, lleva a enlazarnos con las estructuras de producción y dominio, como vemos, el modelo individual que el obrero sintió como propio en Perón, como adecuado a la salida para su propio problema, era una trampa que la misma burguesía decantó en ellos mismos: adherir desde lo propio, desde lo más personal, a lo que sintió como homogéneo consigo mismo. Perón “estaba en el corazón del pueblo”: cada uno lo llevaba latiendo en sí como su propia forma. Sin darse cuenta sin embargo que esa homogeneidad *sentida* entre Perón y ellos, ese margen que la reflexión no delataba, era lo que tenían, en tanto obreros, en común con la burguesía misma: un sentido modo de adherir a una forma de vida que mantenía, como inamovible, la estructura global en la que cada cosa y cada acto cobraba su definitivo sentido. Así la conquista “material”, efectiva con ser tan modesta, no revelaba un sentido humano: se inscribía con ligeras variantes en un mismo modelo de vida cuyos valores culminantes eran, exaltados para sí mismos ahora, los valores culminantes de la burguesía. La materialidad peronista era la misma materialidad abstracta del materialismo individualista burgués. Por eso el obrero no pudo sentir la diferencia de clase que Perón, como mediador, borraba. ¿Por qué? Porque esa diferencia era para ser *sabida*, racionalizada, no para ser sólo *sentida*. Aquí el orden afectivo del “sentir” permanece sin cobrar conciencia de la racionalidad muda que lo mueve, sin abrirse a un nuevo y distinto orden, aferrado a las categorías y al modelo de ser que la burguesía necesariamente conforma en todos sus hombres. El obrero sentía con todo lo mejor de sí mismo, tal vez, pero ese “mejor” sentido estaba modelado también por la contabilidad valorativa burguesa. De allí que esa complacencia que vivían a través de una imagen de sí mismos devuelta aduladoramente por Perón desde el poder fue una de las facetas del proceso que más daño le hicieron a la clase trabajadora: remachar la alienación condenándolos a perseguir la supresión del dominio capitalista siguiendo el camino que los llevaba de nuevo a su punto de partida. Dicho de otro modo: no poder hacer el tránsito de la sensibilidad burguesa a la racionalidad

revolucionaria. Con la imagen de Perón adentro no es muy ancho el camino de osadía y de reflexión que se podía seguir: un militar burgués que sigue latiendo adentro de cada uno señalando con su sístole y su diástole los límites de su irresponsabilidad: un “pobre de ellos” que se transformó en un “pobre de mí”: el despertar de un sueño ilusorio del que todavía no se salió.

Pero este recurso a Perón no es más que un ejemplo en el camino que nos lleva a tratar de comprender que la racionalidad revolucionaria, la comprensión intelectual del proceso, debe encarnarse en la sensibilidad del hombre modelándola frente a estos nuevos objetivos que el descubrimiento intelectual le señalaba: que no hay cuerpo burgués, sensibilidad, sentir burgués que pueda proponerse, sin paralela modificación, la racionalidad que buscamos para una transformación radical. Esta síntesis propia delegada en otro, este modelo de salida que fue Perón, que los llevaba a no desanudar el lazo de opresión sino a soslayarlo, fue una forma de tránsito aparente que contenía el fracaso como su límite, y es lo que nos muestra más claramente lo que queremos subrayar: la necesidad ineludible de la racionalidad también para la clase trabajadora, la ruptura para el oportunismo. Téngase presente que esta concepción que aquí desarrollamos no excluye la creación colectiva: sólo analiza uno de sus momentos. Por el contrario: si hay síntesis colectivas racionales éstas surgen como convergencia de síntesis parciales individuales que nacen de una acción común. Pero siempre hay *alguien* que las impulsa, *algunos* que la mueven, que las encarnan con mayor decisión. Esta síntesis vivida por todos debe verificarse como posible al menos en uno para alcanzar su dimensión de posibilidad humana: es la figura del héroe, del prototipo, que une en sí mismo lo racional con lo sensible y lo hace acceder, por su coraje, vívidamente para los otros.

Hay *uno* que emerge haciendo visible, como forma humana de un tránsito real de la burguesía a la revolución, el camino hacia la transformación que todos podrán recorrer. Así adquiere forma humana sintética lo que hasta entonces era disgregación colectiva, anuncio vago, existencia virtual. El conocimiento, a nivel de la praxis social, siempre tiene “forma hombre” para poder ser vehículo de transformación: siempre requiere tomar cuerpo en alguien para unificarse.

Sólo así se convierte en acceso a lo real la coherencia racional meramente pensada o sentida. Adquirir forma humana quiere decir que aquél que pensó y sintió necesariamente obró: que abrió el camino

hacia la realidad al menos en su propia persona. Esta garantía mínima es una garantía revolucionaria: aquí no hay privilegios de extraterritorialidad para nadie. Entiéndase: el pensar y el sentir que se hacen obra, trabajo. Por lo tanto, que en cuanto pensar está ligado al de todos aquellos que piensan para abrir esta nueva racionalidad. Que en cuanto sentir está ligado a la carne de todos los que sufren el desequilibrio y fueron producidos por una estructura de dominio semejante. Y que en cuanto obrar trata de hacerlos acceder a esta dimensión de mundo que por su propia síntesis vivida prolonga. Así el modelo de hombre, ese esfuerzo de unificación de lo sensible y lo racional, significa el intento de abarcar concretamente al mundo: en lo que tiene de materia con sentido, de cuerpo con razón.

Esto es lo que determinará para los otros el camino humano de una modificación *efectivamente* posible, porque ya está ciertamente hecha *al menos en uno*. La realidad tiene ahora su límite preciso; la ensoñación vaga pierde su desborde y adquiere el contorno que la promoción realizada por el héroe, por el militante creador, le señala. Y esto se consigue porque en la figura del hombre que osó la racionalidad revolucionaria se hizo humana, corpórea, porque emergió desde *ellos*, desde el sostén de la fuerza en la que el modelo se apoyó para vencer la fuerza represora de la burguesía y concebir una posibilidad distinta. Para vencer *hacia afuera* una represión efectiva, hecha prisión o fusil, es preciso sentir en el proletariado o en otros hombres esa fuerza que, disponible y orientada ya desde su propia necesidad, *podrá* reconocerse en quien la encarna y la dirige. Un riesgo, ciertamente, que sólo la fuerza individual que comunica con esa fuerza contenida logra correr, pero que nunca surge de la sola teoría. Y así se produce este proceso de “masas” que la burguesía no quiso nunca explicar, pero que siempre utilizó: la síntesis que les alcanza a todos, por identificación, de forma ajena a forma propia, de cuerpo a cuerpo, desde adentro, como adecuada a cada uno.

De allí la dificultad del tema que desarrollamos. Tratar el problema de la cultura revolucionaria encubre una osadía que sin embargo debemos enfrentar, y es ésta: ¿cómo ayudarle al hombre argentino a constituir las condiciones de objetividad destruidas, coartadas, abstraídas en el proceso de producción de hombres de la burguesía? ¿Cómo devolverles, a través de otra forma humana, la capacidad de desalienar la suya propia?

El énfasis puesto en la idea de alienación, que tantos ahora citan de Marx, significa poner en el centro del análisis algo mucho más grave: ni más ni menos que la primacía de la forma humana revolucionaria, la destrucción necesaria del dualismo personal para acceder a la comprensión del proceso histórico. La incoherencia en las ideas, a nivel intelectual, no es sino otra modalidad del escamoteo, a nivel personal. Quiere decir: debemos poner en el centro del análisis la necesaria modificación del individuo para poder *percibir revolucionariamente* el acontecimiento que se quiere modificar. Pero esto que se produce a nivel personal tiene mucha importancia a nivel político, porque dependerá de cómo el militante o el dirigente se perciba a sí mismo para que, a su vez, la percepción de los otros, de aquellos con quienes pretende trabajar para efectuar la revolución, se modifique. La imagen de esta época de “masas” con la que algunos revolucionarios de izquierda trabajan no difiere mucho, en los hechos, de la imagen de la “masa” que la burguesía se formó: se la “trabaja” a nivel de lo que se cree son sus “intereses” porque no se tiene el coraje de proyectar sobre ella una posibilidad distinta. Se la percibe a nivel de las reivindicaciones burguesas, pero como si ese ser dependiente fuese para ellos una modalidad “natural”: como si no hubieran tenido que realizar el proceso de la autoalienación, de la penetración individual en el ser alienado de la burguesía. Por eso se es incapaz de proponerles, desde allí, una alternativa coherente que enlace ese proceso con una actividad efectivamente revolucionaria que les permite desandar el camino de la propia alienación. Así se piensa el resultado —los obreros— sin el proceso: la enajenación que llevó a ese resultado. De allí la falsa imagen que se dan: la masa, que no entiende; la masa, que tiene el líder que se merece; la masa, halagable y sensiblera: la masa, que persigue sólo lo útil, etcétera. Pero esta reducción empirista no es el fruto de una percepción objetiva de la realidad: es fruto de la propia proyección individual, de la propia pobreza y falta de confianza en los principios que, sólo racionalmente, se dice sostener. El desafío personal que lleva implícito pensar a los hombres de otro modo es el que impera allí donde el proceso revolucionario, ya en camino, ha permanecido fiel a la forma del hombre. Pienso, por ejemplo —y bastaría uno solo— en la revolución cubana. Sin excesiva idealización podemos afirmar que allí sus

miembros son considerados como “personas”, no son “meloneados” “ni manejados” por alguien que, más vivo, poseyera la clave de la inteligibilidad de los demás y, por lo tanto, conociera el “mecanismo” para hacerlos marchar. Pero no porque deje de haberseles, en grandes concentraciones, en común; tampoco porque no se los organice colectivamente; ni siquiera porque no se hagan mitines o reuniones donde, según supone, la burguesía, el individuo “espiritual” pierde sus condiciones específicas para adquirir caracteres cercanos a la animalidad: el momento propicio en el cual sus bajas pasiones contenidas habrían de desatarse. La fuerza de la multitud, en efecto, puede ser una fuerza revolucionaria o una fuerza burguesa: puede aullar retornando a la “animalidad” que la burguesía le adjudica como su objetivo, porque permanecen, en tanto salen de ella, dentro de los valores específicos de la burguesía. Entonces la multitud no hace sino querer universalizar de golpe lo que cotidianamente, en la clandestinidad del privilegio, los miembros de la burguesía quieren. Pero la fuerza de la multitud que puede desearlos y querer objetivos que se le descubran como propios, y encontrar en su fuerza reunida, pero organizada, el descubrimiento de cómo alcanzarlos en la realidad. El problema de la diferencia entre un modelo revolucionario y un modelo burgués está en lo que se solicita de los hombres, en la imagen que se les devuelve de sí mismos a través de los modelos de hombres que los conducen. Esa fuerza que Fidel Castro suscitó, por ejemplo, le permitió a él llegar a unificar en su momento lo disperso y lo posible de la clase trabajadora, que se reconoció en su modelo de modificación, de coraje, de riesgo, de osadía, de pensamiento: de hombría hecha prototipo de la forma humana necesaria para alcanzar la transformación efectiva de una realidad nacional. Él hizo con su vida, como ejemplo saliente de lo que muchos otros hicieron en común, la demostración de que *lo pensado era humanamente posible*. Un loco antes que se convierte, por el trabajo, en el supremamente cuerdo, en el índice de lo que *todos* debemos comprender como real. Y pasemos ahora a lo nuestro: ¿Qué hizo Perón con su vida, qué imagen les devolvió a nuestros trabajadores a través de sí mismo, qué nuevos valores humanos hizo acceder a nuestra realidad, qué nueva síntesis nos expresó con su existencia política y su destierro, qué hizo de la fuerza humana sobre la que se apoyó?

VI

¿Y nosotros?

En función de este acceso vivido a la realidad, de esta síntesis de lo que fue disperso por la incongruencia de la actividad burguesa, el modelo revolucionario procura hacer acceder a la realidad. Una unidad posible que él ya esbozó a partir de sí mismo. Atrevámonos a decirlo: la izquierda, entre nosotros, no supo suscitar ningún modelo de hombres revolucionarios que contuviera, que constituyera en síntesis personal, ese ideal por ahora abstracto de la izquierda. Ni formó ni ayudó a formar: nuestra izquierda, desconfiada de sí misma, ni siquiera ha sabido enaltecer a sus héroes, hacerlos vivir más allá de sus muertes y de sus sacrificios, aunque los valores que crearan fueran, como necesariamente lo son, parciales. Esta mezquindad de nuestra izquierda, celosa del grupo propio, desconfiada y hostil del ajeno, ¿cómo podría comprender la realidad si no comprende lo que está más próximo a ella, si un primer acto consiste en endurecerse frente a otro hombre de izquierda, como si ese acentuamiento de lo propio significara necesariamente la negación completa de lo ajeno? Es extraño, y significativo, que sigamos reservando el proceso de la síntesis para los juicios, remitiéndolos al plano de lo conceptual, pero no nos preocupemos por hacerla visible a nivel del hombre mismo. Pero esta síntesis no sólo no se realizó en un hombre (señal de que sus dirigentes, o cualquiera de nosotros, carecimos hasta ahora de la fuerza de encarnación, de concreción, como para materializar en una forma humana la creencia en los ideales que sostenemos). Tampoco hemos sido capaces de extraer de nuestra dispersión la exacerbación de esa fuerza que la izquierda podría haber alcanzado —si realmente creyera en lo que hace—. No hablemos ya de la desconfianza en nosotros mismos. Si realmente creyéramos en el proletariado, si realmente contáramos con su fuerza y no fuese la suya sólo una imagen psicológicamente enardecida para complementar nuestra incongruencia vivida a nivel de lo real, esa energía que teóricamente le asignamos al proletariado realmente hubiera pasado a nosotros: se hubiera hecho acto político, se hubiera hecho teoría nacional, se hubiera hecho literatura revolucionaria. En cambio hemos hecho de la actividad política nuestra “obra de arte”, quiero decir nuestro complemento imaginario que compensara así una deficiencia real que no asumimos fuera de este plano

simbólico a pesar de que lo vivimos como si fuese real. Nuestra izquierda, en su mayoría, es expresionista, lo cual es una manera de decir que *actuamos*, que representamos nuestro propio drama del imposible tránsito de la burguesía a la revolución, tal vez para no reconocerlo, para no enfrentar las condiciones de la realidad misma como doloroso y cruel punto de partida.

Dijimos que la falta de percepción de nuestra propia realidad individual necesariamente deforma, al adaptarla a sus propósitos, la realidad social sobre la que debemos actuar. ¿Vemos, acaso, realmente al proletariado cómo es? ¿Hasta qué punto no hemos deformado su realidad? Porque sucede que la fuerza del proletariado, en la cual apoyarnos, aunque no estuviese con nosotros pero estuviese en lo suya, podríamos haberla sentido como propia: hubiéramos vivido así, desde nuestro marginalismo burgués, la decisión proletaria. Pero es preciso entenderse: si la clase obrera está alienada, y nosotros no hemos podido hacer lo nuestro porque no contamos con su fuerza, más allá de la verdad de esta afirmación queda algo irreductible: tampoco sin embargo hemos sabido extraer esa fuerza *al menos* del ámbito en el cual vivimos nuestros propios conflictos de clase: de nosotros mismos. ¿Somos una fuerza o no? ¿Qué quiere decir entonces este conglomerado de izquierda que siempre mira de costado, más allá de sí mismo, hacia la clase trabajadora pidiéndole que ella sí haga la unidad, que ella sí supere su alienación, que ella sí realice los actos de pasar a la realidad, pero que no mira hacia sí mismo para ver nuestra propia dispersión, nuestra propia incapacidad de reunir esta energía desperdiciada e impulsar hasta constituir la en una efectiva fuerza que se juega en actos propios dentro de la realidad? ¿No jugará en unos y otros la misma represión? ¿No será la misma presencia del poder represivo que detiene la eficiencia de nuestros actos, la profundidad de nuestro pensamiento, el reconocimiento de una realidad que no puede ser asumida revolucionariamente sin poner de relieve lo que el poder oculta: el riesgo de la vida? Pero este riesgo de la vida, ya lo vimos, no es sólo —y especialmente para la izquierda— la presencia del fusil y la picana: son los límites que la burguesía estableció en nosotros, con sus categorías mentales y morales que señalan en cada acto nuestro el desvío sentido como peligroso, la presencia de lo desconocido que debemos afrontar: los límites de realidad que ella nos fijó como propios.

Y si fuéramos incapaces de asumir el riesgo, siquiera éste que tiende a desentrañar el sentido de lo real, entonces ¿para qué simularlo? Y cuando lo asumimos, la gratuidad misma del resultado inscripto en una realidad deformada por el temor, esa gratuidad ¿no nos muestra este drama del hombre de izquierda separado que todos alguna vez hemos sentido: el sacrificio estéril cuyo recuerdo se borrará para siempre de la memoria de los hombres? ¿Y si para no enfrentar aquello de lo que sí realmente somos capaces estuviésemos acentuando una diferencia sólo para sentirla, agrandando su imagen —la imagen de la revolución— pero para no construirla, paso a paso, en la realidad?

Por eso decimos que no se trata de crear voluntariamente al héroe: éste surge, y nunca solo, con su propio sacrificio comprometiendo el nuestro cuando las fuerzas de producción lo citan indirectamente, porque en esas circunstancias alguien gira su propia vida contra el futuro que esa fuerza contiene. Estas fuerzas han creado el lugar humano en el cual logran sintetizarse y aparecer como hombre posible. Por lo tanto, como aquél hombre que va señalando con su actividad propia el modelo de un camino transitable, puesto que se evidencia como humano para todos. Ni la clase trabajadora ni la izquierda supo darse ni reconocerse en un “modelo” nacional revolucionario, y si el éxito aquí se confunde con las más profundas ambiciones burguesas de hacerle trampas a la realidad, de hacer las cosas *como* si se las hiciera verdaderamente, porque otros adquirieron así el poder, esto señala *la persistencia entre nosotros de un modelo de tránsito*, confesémoslo o no, *burgués pero no revolucionario*. Así con el modelo de Perón por ejemplo. La permanencia de la figura de Perón como modelo de tránsito hacia la clase trabajadora —eslabón hacia la revolución— que muchos utilizan todavía, es una resultante nuestra que querríamos o no, hemos necesariamente interiorizado. Esa imagen quedó entre nosotros como una imagen de éxito y de eficacia allí donde toda otra eficacia de tránsito hacia sus trabajadores, inscripta a nivel de una revolución verdadera, aparece con el rostro de una muerte posible que es necesario eludir. Por un motivo u otro el modelo de Perón fue nuestro. ¡Generación de Pepsi! ¡Somos la “generación de Perón”! De allí que su imagen sea la seducción inconfesa que todos, en la izquierda, hemos por un momento sentido: constituye, la suya, una categoría “nacional” que nos tenemos merecida. Si esta realidad lo hizo su héroe, si de su substancia está amasada, como imagen de triunfo y de eficacia, todo tránsito a la realidad, Perón tiene entonces la sacralidad que une lo finito

y lo infinito: tiene para la izquierda la clave de un misterio —el tránsito al proletariado— que no pudimos de otro modo hasta ahora resolver. Porque debemos reconocerlo: algo, tiene Perón que no tiene la izquierda. Sí, efectivamente, algo tiene, que es necesario que nos lo saquemos definitivamente de la cabeza para pensar la realidad: la fuerza de la derecha, la no creación de un pasaje revolucionario a la realidad, la permanencia en lo homogéneo de la propia clase. Tiene aquello con lo que nosotros no podemos contar, a no ser que abandonemos el sentido de nuestros objetivos que contienen la destrucción de este modelo humano burgués como su necesidad.

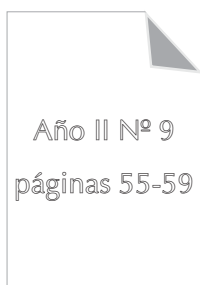
Este esfuerzo de creación no puede sernos ahorrado. Y en última instancia, aunque nada es seguro, sabemos ya anticipadamente que este camino al menos lleva al fracaso y a la frustración. Consecuentemente, que sólo nos queda una salida. Y esa salida está por ser creada entre nosotros. ¿Seremos capaces de aceptar nuestro destino, de animar la densidad de la historia con la fugacidad de una vida?

* León Rozitchner, Doctor en Filosofía de la Universidad de París y Licenciado en la misma Universidad. Fue profesor en las Universidades: del Litoral, de La Plata, de La Habana y actualmente en la de Buenos Aires.

Autor de los libros *Persona y comunidad* (Eudeba), *Moral burguesa y revolución* (Lautaro), así como de ensayos y artículos sobre temas de filosofía y política. Formó parte de la dirección de la revista *Contorno*. Actualmente prepara un libro sobre Marx y Freud.

El artículo que presentamos formula una temática muy rica y nos obligamos a publicar circunstanciadamente en el próximo número, nuestra visión crítica del mismo. Entendemos que es útil debatir opiniones en este y otros campos, todavía insuficientemente despejados en nuestro país por la metodología marxista.

1. Esta referencia a la norma "occidental" en la muerte burguesa es la que sirve para ocultar el escándalo cultural de la muerte que llega por la propia mano del hombre. Así como ese infeliz de Guillermo Martínez Márquez, colaborador naturalmente de *La Prensa*, que hace el siguiente cómputo sobre la muerte de los norteamericanos en Vietnam: "A pesar de la intensificación de las operaciones militares en Vietnam, bastaría comparar el caso con otro cualquiera para comprender que lo que está en juego no es tan importante desde el punto de vista material como moral. Por ej., durante el año 1965 los (norte) americanos muertos en accidentes de tránsito fueron 49.000, mientras las víctimas de Vietnam ascendieron a 1.724. Los heridos en el tránsito llegaron a tres millones y medio, y en Vietnam a sólo 6.100. Y el costo de los accidentes llegó a cerca de 8 mil millones de dólares". (*La Prensa*, 2/II/66). Naturalmente, este cubano al servicio de sus amos no integra en sus cómputos de "pérdidas" la vida de los otros. Sólo se trata allí de la vida ajena. Véase cómo se ejerce así la destrucción del sentido cultural: la muerte intencional queda aquí reducida al residuo que deja una mera práctica social: lo accidental.



*Enrique Eusebio / Abel Ramírez **

J. J. Sebrelí y la cuestión bastarda⁽¹⁾

TODA CRÍTICA PONE SUS PROPIOS LÍMITES. A la presente no le interesa sino ubicar la última obra de Sebrelí en el nivel de análisis que nos permita señalar y superar sus limitaciones y sus equívocos, negándonos de este modo al holocausto del concepto puro de cierta izquierda que se ha convertido en el objeto de su propia contemplación. Nos desentendemos, por eso, de las motivaciones —nobles o espurias, no nos interesa— que han llevado a su autor a publicar esta obra: ella está ante nosotros, y hay otras cosas acerca de las cuales interrogarla.

Finalmente, reiteramos uno de los lemas de nuestra sección: la crítica de una obra tildada de superficial no puede agotarse en el regodeo de esa superficialidad, a riesgo de padecer el defecto que pretende impugnar.

Sebrelí ha intentado el análisis de un fenómeno que por sí mismo es fundamental para nuestra tarea histórica, ya que implica una valoración del proceso peronista. ¿Responde su obra a tan altas expectativas? Veámoslo.

* ENRIQUE EUSEBIO, coautor del Presente trabajo que marca su ingreso a la revista, es hijo de vascos españoles. Hizo con sus padres el peregrinaje del exilio: Argelia, luego Francia, luego América.

Comenzó a estudiar historia y filosofía en los años de posguerra, que fueron los de su adolescencia. Su propia biografía le impidió hacer de ello una experiencia libresca.

ABEL RAMÍREZ, se ha especializado en filosofía moderna y, a través de estudios realizados bajo la dirección de Hans Müller, en temas de fenomenología, particularmente en la aplicación de esta concepción a la vertiente de la filosofía existencial.

Actualmente ha sido becado para continuar sus estudios en Umlieu.

1. A propósito de *Eva Perón, aventurera o militante*, de J. J. Sebrelí, Buenos Aires, Siglo XX, 1966.

Eva Perón, aventurera o militante es un título que coloca a su autor desde el comienzo bajo la autoridad de Sartre, padrino que, por otra parte, Sebrelí se ha encargado de subrayar reiteradamente.²

Por eso, para apreciar esta obra decidimos elevarla a las fuentes teóricas del maestro, una vez recortado el *núcleo temático* en torno del cual pueden leerse con mayor provecho sus significaciones. Ese núcleo —la “cuestión *bastarda*”— no es difícil de detectar. De ahí que el largo desarrollo que acerca de esta categoría hacemos no sea gratuito: discutir la utilización de este concepto, supone cuestionar toda la obra que nos ocupa. Pero veamos cómo somos conducidos a él.

El objetivo explícito es el de delimitar “el papel que juega el individuo y la parte que corresponde a la situación histórica en la obra de Eva Perón”, con una concepción *concreta y totalizadora* que abarque, relacionándolas entre sí, las tendencias económicas, sociales, culturales, psicológicas y morales de la sociedad argentina. Se reconoce el intento: “En una estructura cada elemento no es una etapa intermediaria en la constitución del todo sino la expresión particular de la totalidad que se reflexiona inmediata y totalmente en ellas. No existe otro camino para superar la paradoja de la autonomía y de la dependencia simultánea del elemento en relación con el conjunto y para concebir la síntesis de la heterogeneidad”, nos ha dicho J. Pouillon.³ Y ya para el Sartre de *El ser y la nada* era “una relación de totalidad a estructura parcial. La visión del proyecto total permite ‘comprender’ la estructura singular considerada (...) Se trata (...) de desprender las significaciones implicadas por un acto —por todo y pasar de allí a significaciones ricas y más profundas hasta que se encuentre la significación que no implique ya ninguna otra significación y que no reenvíe más que a sí misma”.⁴ Pero sólo cuando el existencialismo sartreano decide dejar de ser “un sistema parasitario al margen del saber”, esta línea metodológica se va a expresar *en la búsqueda de una teoría de las mediaciones* que integrará el psicoanálisis entre sus herramientas conceptuales, y que se pensará como un enriquecimiento de la teoría marxista. Se sabrá luego si Sebrelí ha logrado movilizar esas “mediaciones”.

2. Esa antinomia es analizada por Sartre en *Portrait de l'aventurier* (traducido por Losada en *Problemas del marxismo*, Buenos Aires, 1966, pp. 7-17). Con respecto al sartrismo de Sebrelí, ver *Marcha* del 14 de enero de 1966: “¿Exitismo o verdad?”.

3. Cf. “Le Dieu caché ou l'histoire visible”, *Temps Modernes*, N° 141, p. 893.

4. Sartre: *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, pp. 549 y 535.

La individualidad recortada es la de una mujer que experimentó a los siete años el sentimiento de “ser distinta”, al asistir —como hija natural— al velatorio de su padre: la impronta de la marginalidad —nos dice Sebrelí— había caído pesadamente sobre ella. Ingresamos de este modo en la aplicación de la categoría de bastarda a Eva Perón, quien, bastarda por ser hija ilegítima, lo será también por su doble pertenencia a clases distintas y por su condición de emigrada del campo a la ciudad. Y aprendemos que esta marginalidad (o bastardía) conlleva una cuota de lucidez: estos individuos, “extranjeros en el mundo”, con cierta “distancia para mirarlo”, pueden criticar a ese mundo y evadirse de su propia clase. ¿Ejemplos de bastardos?: “El lisiado, el judío, el negro norteamericano, el homosexual”.⁵ Es la condición de tantos personajes del teatro sartreano: el Orestes de *Las Moscas*, el Hugo de *Las manos sucias*, el Goetz de *El Diablo y el Buen Dios*, *Kean*, y el caso viviente de Jean Genet.

Ha sido Francis Jeanson quien ha señalado con acierto este tema central de la obra de Sartre,⁶ y quien ha planteado objeciones de interés a la posición del existencialismo francés —si bien trata de “salvar” de ellas a una parte de la obra de aquél, aun contra el mismo Sartre (que se relea si no la interpretación que hace de la libertad aristocrática de *Las moscas*). Veamos cómo describe la situación del bastardo Orestes: “La desesperanza está en este ‘exilio’ fuera de la totalidad envolvente y protectora”, o de Hugo: “No estando fundado en nada, no teniendo su sitio en parte alguna, Hugo carece en sí mismo de realidad”. Es lo que expresará el bastardo Goetz: “Desde mi infancia miro el mundo por el ojo de la cerradura: es un bello y pequeño huevo pleno donde cada uno ocupa el lugar que le ha sido asignado, pero nosotros no estamos dentro. ¡Fuera!”.

Estos bastardos de Sartre cuestionan en su ser de bastardos el ser del sistema: helos aquí, carentes del “espíritu de seriedad” descrito en *El ser y la nada* (aquél ante cuyo paso “los valores se levantan como perdices”), distintos del burgués, cuya integración en el sistema es total —dueño de la cultura por serlo de la materia— y para quien el mundo es —como diría Leibniz— “el cálculo de Dios”. Y he aquí a Eva Perón, situándose a través de sus relaciones sexuales no legalizadas por el sistema “al margen de la sociedad”, pero liberándose por su marginalidad

5. Sebrelí, *op. cit.*, pp. 30-31.

6. Cf. *Sartre par lui même*, París, Ed. du Seuil.

“de la dominación de un solo hombre” y mostrando con su independencia “una superioridad respecto de la honesta ama de casa pequeña burguesa”.⁷ Ante estos resentidos-lúcidos, nos dice Sebrelí, el sistema peligra: “La amante, la mujer adúltera, la madre soltera, el hijo natural —como por otra parte el aborto y la homosexualidad— ponen en peligro la organización y la transmisión de la propiedad doméstica considerada como derecho natural”; ...“Aquellos a quienes la sociedad arroja al *margen* intentan a su vez *negar* a la sociedad”. Empero, cabe preguntarse: ¿Puede la carencia de ser —la Nada, para decirlo de una vez— reconocer un empuje *unidireccional* hacia una opción social determinada? ¿no hay marginalidades que se ofrecen como opciones *dentro* del sistema, y a las que el sistema absorbe y legaliza sin alterarse? Estas preguntas apuntan a un blanco preciso: suscribir las afirmaciones citadas es confundir *marginalidad* con *negatividad*, y esto tiene implicaciones en las que vale la pena detenerse.

Entendámonos: no se trata de negar la importancia de los fenómenos de marginalidad dentro de la sociedad capitalista sino de interpretar con justeza el signo político de su dinámica. Porque si es verdad que la falta de inserción en una sólida estructura material prepara el surgimiento de un bastardo, no es verdad que un bastardo *deba* devenir un negador del sistema: la bastardía no define *per se* los límites de sus opciones sociales. Y no son pocos, por cierto, los que han aceptado las opciones propuestas por el propio sistema: allí están, apoltronados en sus sólidos cargos, homosexuales, “amantes libres”, lisiados, judíos, partidarios del aborto y la iracundia.⁸ Pero lo más grave de las implicaciones que estamos examinando puede leerse en esta afirmación de Sebrelí: “Y junto con las grandes conciencias de los bastardos..., exiliados de la sociedad, *también* lo están los proletarios, los colonizados, todos los oprimidos de la tierra”; afirmación que precede y prepara a esta otra: “Eva Duarte *estaba destinada* a reconocerse en estos hombres y encontrar en ellos a sus semejantes”. La confusión de marginalidad con negatividad ha rendido sus frutos: le ha remitido a Sebrelí convertir el complejo proceso que articuló la historia personal de Eva Perón

7. Sebrelí, *op. cit.*, pp. 52-53 y 43.

8. El diario *El Mundo* del 18 de mayo del corriente nos informa que la Liga Patriótica de Homosexuales Norteamericanos ha reclamado los derechos de sus miembros para combatir en Vietnam...

con la del proletariado argentino en *una cuestión de destino*. Y si basta apelar a la bastardía de Eva Perón para dar cuenta de semejante destino, no se ve cómo disolvería la “teoría del bastardo” las múltiples contraejemplos proporcionados por las vidas de los múltiples bastardos que no eligieron lo que Eva Perón, *encarnando* de ese modo las diferencias entre marginalidad y negatividad. Basta con repasar los ejemplos que se nos han propuesto de la categoría en cuestión para advertir una significativa heterogeneidad: el lisiado, el judío, el negro norteamericano, el homosexual, la prostituta, el proletario... No es que la heterogeneidad radique en que unos sean “grandes conciencias” y otros no: radica precisamente en el grado de *negatividad radical* latente en la marginalidad de cada uno de esas “casos”. Porque sólo para uno de ellos —el del proletario— toda *posibilidad* de negar la marginalidad en que vive pasa por la *necesidad* de negar radicalmente la sociedad que la hizo posible. Por supuesto, esta implica una *concepción* del proletariado: en principio, ella desecha la posibilidad de definirlo por el mero recurso a los criterios de explotación, desnudez y pobreza, porque entiende que esos criterios se encuentran cargados de una significación decisiva: el proletariado no es una clase entre otras; no se cometen contra él desafueros sino “el desafuero total”. De otro modo: nos negamos a ver en la miseria sólo la miseria, vemos además su costado subversivo.⁹ Aún de otro: distinguimos al *pobre* — que, atormentado por el hambre, incapaz de alcanzar la toma de conciencia política, desamparado por la huelga a la que vive como una amenaza, está solo y ciego— del proletario, ese hombre que se ha abierto a la conciencia revolucionaria por el exceso “natural” de sus privaciones y desdichas. Así, la voz del proletario “ejecuta el juicio que la propiedad privada pronuncia contra ella misma produciendo al proletariado, como ejecuta el juicio que el asalariado pronuncia contra sí mismo produciendo la riqueza de otro y su propia miseria”.¹⁰ Porque si el burgués es burgués en el consentimiento de su alienación, el proletario se hace proletario en el rechazo de la suya. (No se dice otra cosa cuando se habla de la burguesía como una clase objeto, definida desde afuera, y del proletariado como una clase sujeto, que debe

9. Cf. Marx: *Miseria de la filosofía*, vs. edics.

10. Cf. Marx: *La sagrada familia*, vs. edics.

definirse a sí misma en su acción revolucionaria. O cuando se dice que el proletariado será revolucionario o no será).

En síntesis: todos los otros “casos” remiten a “clanes” y no a una clase social con “cadenas radicales”, “una esfera que posee carácter universal por sus sufrimientos universales” y “que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas”.¹¹ La marginalidad de estos “casos” no alcanza a una auténtica negación “desafuero puro y simple” por lo que éstos siempre tienen reivindicaciones particulares que reclamar: legalidad del aborto, del divorcio, de la homosexualidad.

Porque es necesario ver que hasta tal punto el bastardo ingresa en su situación desde *el punto de vista del individuo*, que su subjetividad —que si es marginal lo es porque ha sido marginada por la estructura social— operará en múltiples circunstancias como una valla para integrarse incluso con sus hermanos de bastardía: de allí la imposibilidad de los bastardos para constituirse en grupo comunitario (imposibilidad expresada literariamente por las sirvientas y los negros de Genet, la prostituta y el negra de *La mujerzuela respetuosa*, de Sartre). Y el drama de esta individualidad inesquivable se ubica en el marco de todas las *negaciones inmediatas*. Hegel ha ejemplificado este tipo de movimiento en la actitud del cristianismo ascético: negando el cuerpo por la flagelación no alcanza su superación sino, por el contrario, su existencia en el dolor. El bastardo que niega la sociedad que lo margina lo hará asumiendo las connotaciones de que el sistema lo ha cargado: el negro asumirá la “negreidad”, el judío la “judeidad”, la mujer la “femineidad” como su esencia. Pero este movimiento, legítimo como toma de conciencia *primera* de su situación, se esteriliza si no opera una negación de la primera negación. Así, el bastardo sólo devendrá revolucionario si advierte que su bastardía tiene su origen en un orden social que desborda su situación particular y que se asienta en la esencia del capitalismo.

11. Cf. Marx: *En torno a la crítica de la filosofía del derecho*. Empero, sabemos que aun la clase universal, el proletariado, puede caer en la trampa de la particularidad si se proclama como un grupo parcial con intereses particulares: entonces su movimiento se transforma en “sindicalismo”. Y como lo ha mostrado Régis Debray “no hay una línea recta que conduzca del Sindicato al Partido Revolucionario, de la Economía a la Política”. (Ver sus artículos en *La Rosa Blindada* Nº 8).

De la contrario, si permanece en la negación inmediata, su movimiento estará condenado a la particularidad: la lucha por el reconocimiento del judío deviene sionismo, la lucha por el reconocimiento de la mujer deviene feminismo, etcétera. Movimientos que el orden actual acepta porque canonizan su “tolerancia liberal”. Y no podría ser de otro modo, ¿qué es lo que cada bastardo pide que se le reconozca sino su esencia? (El negro su “negreidad”, la mujer su femineidad, etc). Y bien, sucede que esta esencia es la que el sistema mismo les ha constituido... Por otra parte, la sociedad burguesa vive en una “economía de compensación” por la que no vacila a veces en confesar los conflictos accidentales para enmascarar mejor los fundamentales: las rebeldías de los bastardos juegan entonces un papel catártico, “inoculando un poco de libertad bajo la costra de los valores burgueses”.¹²

A esta altura nuestro análisis cree haber extraído las consecuencias de la heterogeneidad que impugnáramos en la “casuística bastarda que nos propone Sebrelí, por lo que las razones de tal impugnación pueden ahora reexpresarse de este modo: hacer del proletario un “caso” del bastardo es hacer del proletariado una clase “bastarda” (ya que lo que constituye al proletariado no la suma de los proletarios, sino la integración de sus perspectivas). Hacer del proletariado una clase bastarda no es más que impostar una categoría para hacerla coincidir luego con los individuos señalados como bastardos. Y de allí a las “cuestiones de destino” no hay más que un paso.

La pretendida universalidad de la categoría del bastardo la hace sospechosa: el bastardo que se nos propone deviene un tipo inmemorial que termina por representar la Pasión del Hombre Desolado. En suma, la categoría de bastardo postula para sus “casos” lo que Hegel llamara una *mala identidad* —“esa identidad abstracta que no integró las diferencias y no sobrevivirá a sus manifestaciones”.

Hemos visto la imposibilidad de aplicarla al proletariado, si al mismo tiempo denota casos cuya marginalidad puede intentar negarse sin negar radicalmente la sociedad que la produjo. Por otra parte, podría pensarse que, siendo la bastardía drama de individualidades,

12. La expresión es de R. Barthes: *Essa is critiques*, p. 81. Desde esta perspectiva es posible interpretar los “inocentes escándalos”, de las “vanguardias estéticas”.

mal podría vinculársela con clase alguna. Pero hay sin embargo una clase cuyos miembros viven justamente en la negación de la existencia de las clases —verdaderos Cruzados de la Persona y la Familia— : la clase que consume estas patrañas es la pequeña burguesía (la gran burguesía vive *de* ellas, las utiliza).

Así, no carece de sentido retomar ahora la categoría de bastardo, *situándola* en el marco de la experiencia vivida por los miembros de la pequeña burguesía. Porque éstos pertenecen a una clase que no se auto-abastece de realidades, y que por ello está “condenada a ser libre”: su libertad, empero, es meramente formal; cuando pretendan darle contenido descubrirán la negación que la habita: los términos de sus opciones no podrán hallarlos sino afuera, en la gran burguesía o en el proletariado. Vaciada de realidad por un inexorable proceso histórico, a esta clase sólo le queda el formalismo del “*deber ser*”. A falta de materialidad, vive en una hipertrofia de la conciencia moral: donde el burgués y el proletario tienen causas reales, intereses materiales el pequeño burgués tiene “problemas morales”, “razones éticas”. Ya nos lo decía *El ser y la nada*: “La conciencia es el ser que es lo que no es y que no es lo que es”... “El para sí, al abundar en sí mismo toma conciencia de ser ahí, no descubrirá en sí *sino motivaciones...*, será remitido perpetuamente a sí mismo y a su libertad”. Condenándola a vivir en lo ilusorio, en lo imaginario, “la cámara oscura” de la sociedad burguesa impone a la pequeña burguesía las imágenes invertidas¹³ de un mundo sin clases, de un Hombre Universal y Eterno, de una vida esencializada en destino, de una violencia a la que se da el nombre de Fatalidad. El pequeño burgués encuentra preparado de este modo un “menú ideológico” compuesto de sobrantes: consumiendo normas y representaciones degradadas y envejecidas, repite en Comedia lo que alguna vez se hizo en Tragedia. Toda dialéctica real suprimida, toda complejidad de los actos humanos abolida, este mundo sin contradicciones se desprende de todo rastro que denuncie su producción por los hombres: su historia se evapora, se *naturaliza*.

Sobre este fondo podremos recortar ahora ciertas figuras concretas de bastardos, cuya segregación se opera, o bien por el resentimiento creado por las *violencias* sufridas en este Orden que se piensa como el Orden de las Esencias, o bien por la afección de ciertas conciencias por las teorías que salen al encuentro de la

13. La figura es de Marx, *La ideología alemana*.

ideología del sistema —las conciencias de los intelectuales pequeño burgueses disconformes—. ¹⁴ Estos “exiliados de la Totalidad” gritarán el carácter irrespirable de la atmósfera pequeño burguesa: sus conciencias “fuera de la ley” denunciarán la farsa. (El Orestes de *Las moscas* hará a los pobres hombres de Argos “el regalo de la soledad y la vergüenza”, les arrancará los paños con que Júpiter los había cubierto y les mostrará súbitamente su existencia, “su obscena e insípida existencia”, *que les ha sido dada para nada*). ¹⁵

Puestos “fuera del fuego”, verán lo que los otros no ven o logran disimularse: el carácter tramposo de las reglas. Lúcidos por bastardos, tanto más bastardos cuanto más lúcidos, sus magníficas libertades hallarán sin embargo que el cielo de su vuelo los remite sin cesar a disyuntivas terrestres: optarán por la Justificación, y exigirán que se les reconozca, u optarán por la Justicia, y accederán a la efectividad, uniéndose a quienes puedan introducir en el mundo cambios reales —encontrando en la lucha de clases la dimensión concreta de sus conflictos (con lo que su apuesta por la Justicia deja atrás a toda *moral del Bien o de la intención*, sustituyéndola por la eficacia de una praxis). En otros términos; elevarán su voz para denunciar la limitación social del bastardo, o contribuirán a superar la limitación bastarda de la sociedad, o el gesto de la rebeldía o el acto de la militancia.

Y sin embargo, para quien llega desde la pequeña burguesía, la bastardía puede ser una mediación necesaria. Es decir, la bastardía puede albergar una militancia potencial: si la lucidez del bastardo no se castra

14. Este último grupo constituye una gruesa porción de la población universitaria, y los recientes sucesos de Ecuador nos están probando que la combatividad efectiva no le está definitivamente vedada, aunque el contraejemplo que nos brinda Indonesia nos conduce a verificar históricamente nuestra afirmación: una clase vaciada de intereses históricos propios no puede encontrar inscriptos en una materialidad de la que carece de proyectos únicos: y entonces, a falta de materia que aporte contenidos, la opción se define por el grado de conciencia. Leamos a Marx: “...el pequeño burgués se hace socialista de una parte y economista de la otra, es decir, se siente deslumbrado por la magnificencia de la gran burguesía y experimenta a la vez simpatía por los sufrimientos del pueblo. Es al mismo tiempo burgués y pueblo... Ese pequeño burgués diviniza la contradicción porque la contradicción constituye el fondo de su ser...”. (Carta de Marx a Annenkov, del 28 de diciembre de 1846.)

15. Pero al marcharse de la ciudad Orestes nos revela que no atiende sino a su Acto: les ha dado “la libertad; no le preocupa su materialización en la praxis cotidiana de la comunidad. El Hugo de *Las manos sucias*, no quiere cambiar el mundo, quiere hacerlo saltar”. Los héroes de Malraux brillan en la destrucción y en el combate; jamás participan de la construcción de una sociedad nueva.

en iracundia, aquélla lo habrá colocado en situación de disponibilidad para el ingreso a la lucha revolucionaria. Pero por cierto, si en algunos casos la bastardía puede ser condición necesaria, de ningún modo es condición suficiente. (Cuando el Mathieu de *La Edad de la Razón* es invitado por un militante —que considera que este bastardo ya ha realizado *en su conciencia* la negación del orden estatuido— a ingresar en el partido revolucionario, Mathieu rechazará el ofrecimiento: la bastardía no destina a la revolución). Es que el intelectual pequeño burgués puede caer en la trampa de pretender quebrar las estructuras en el orden *exclusivo* de la conciencia.

La harto tematizada “incomunicación” de nuestros días, por ejemplo, será un problema vivido entre conciencias puras; el “juego de la verdad”, burgués en su fibra más íntima, se pretenderá la quiebra exasperada de esa incomunicación (y apelará para ello a la magia de la revelación inmediata, sin advertir que las relaciones de conciencias pasan por las estructuras materiales y por “la mediación laboriosa” del trabajo). Alienación ésta que a su vez se funda en la división estatuida por el capitalismo entre el trabajo manual y el trabajo intelectual: la clase social desligada de la transformación material de la naturaleza se agota en la contemplación; su único modo de relación aceptado es la relación mediada por la conciencia (El Marx de los *Manuscritos* nos dice que “todo lo que aparece ante el trabajador como *actividad de enajenación*, aparece ante el no trabajador como una *condición de enajenación*. En segundo lugar la actitud *real, práctica* del trabajador en la producción y en la relación con el producto... aparece ante el no trabajador que se enfrenta a él como una actitud *teórica*”). Si las relaciones entre los hombres se ejercieran inmediatamente de conciencia a conciencia, las enajenaciones entre esas subjetividades podrían ser liquidadas sin revolucionar las relaciones sociales de producción sobre las cuales se asientan: las *human relations* encuentran aquí su cuota de justificación ideológica. Si recordamos ahora el terreno de la bastardía podremos desenmascarar el “trozo de ideología” existente en las apelaciones a la comprensión que merecen los negros americanos, o a la Razón, que nos indica que debemos reconocerles sus derechos civiles porque también son seres humanos: como si los vejámenes sufridos por los negros pudieran explicarse por la mera irracionalidad de algunas conciencias, o como si la irracionalidad de esas conciencias nada tuviera que ver con la irracionalidad de las relaciones materiales mismas entre los hombres. Cuando lo cierto es

que si hay fetichismo en nuestra sociedad es porque el capitalismo es en sí mismo fetichista.

En síntesis: evitado el riesgo de identificar inmediatamente el gesto de la rebeldía con el acto de la militancia nos negamos a caer en el error simétrico de enfrentar al aventurero y al militante como categorías especializadas, con lo que todo tránsito entre una actitud y la otra se haría imposible.¹⁶

Retomemos ahora la opción que precisáramos: aun cuando se crea haber optado por la Justicia, esa decisión, mediada por la conciencia, habrá debido desechar algunas cosas. Porque, como ha señalado Sartre, “no es militante el que quiere. Si el Yo viene primero (diríamos mejor: Si el Yo sigue siendo lo primero) se está separado para siempre”. Y en nombre de la Justicia se correrá otra vez hacia la Justificación, hacia el Reconocimiento, hacia la propia salvación: el Bastardo seguirá soñando con emancipar su Yo sin emancipar a la sociedad del bastardismo.* Es el sueño del héroe, del aventurero. Y si esa “disyuntiva terrestre” que describiéramos es finalmente inesquivable veremos que el aventurero dibuja con su vida —y con su muerte— la figura de una Pasión inútil librada al mundo como a un irresistible destino, haciendo de la Historia una fatalidad opaca en la que se inscriben sus gestas; veremos en su acción todos los vicios de su clase —egoísmo, orgullo, mala fe; lo veremos en suma ligado con la suerte de la sociedad que dice combatir, pues su victoria sería un fracaso (y el héroe se dirá: “La realización, si viene, será una gran desilusión”).

Nadie ha brindado modelos más acabados de estas conciencias rebeldes que André Malraux: sus novelas le ahorran el trabajo de una autobiografía.¹⁷

16. ¿Hace otra cosa Sebrel cuando afirma que “el militante surgido de la clase media como Eva Perón... entra inevitablemente en la lucha social por razones personales, y “conserva por lo tanto, aun militando”, todos los defectos del individualismo burgués: orgullo, vanidad, egoísmo, narcisismo, exhibicionismo, exitismo”? (89). Después de esto, sólo podrá apelarse a la “astucia de la razón” hegeliana para explicar por qué “la rebeldía y la pasión de Eva Perón” no cayeron en el absurdo y la gratuidad (90).

17. Una página del diario de Mauriac nos dirá acerca de las relaciones de este aventurero y su sociedad: “...vivimos en una sociedad extraña; ella es anciana, ella se aburre, ella perdona a quien sabe distraerla, aunque le cause temor... Podría verse en esa indulgencia el instinto profundo de una muy vieja sociedad que dice a su hijo vuelto

* Se parafrasea aquí la proposición central del análisis de Marx *Sobre la cuestión judía*.

Nadie ha visto más claramente el hecho de que “la eficacia de nuestros aventureros le está prestada por hombres apasionados y tenaces que sólo obedecen sus órdenes para utilizarlas mejor”, que “la sociedad que los militantes quieren edificar excluye rigurosamente a los desesperados y a sus magníficas liberalidades”, que un hombre que alguna vez dijera a los comunistas franceses: “Ya soy más revolucionario que vosotros, porque yo declaro que no hay ninguna esperanza revolucionaria y a pesar de eso me uno a vosotros en la acción”.¹⁸

Y cuando en su *Retrato del aventurero*, después de iluminar tan felizmente la situación de aquél por su cotejo con la situación del militante, la voltereta de su análisis lo reconcilie de pronto con su lenguaje malrauxiano de posguerra; este hombre, el Sartre de 1950, nos estará dando cuenta de su *propia situación*: en efecto, tras afirmar que un Lawrence de Arabia “no volverá jamás, sobre todo después de la liquidación de la sociedad burguesa”, dirá pocas líneas más adelante que “sin embargo, una sociedad socialista donde los futuros Lawrence fueran radicalmente imposibles, me parecería esterilizada”, y terminará jurando: “Aventurero o militante: yo no creo en ese dilema”. Curioso modo éste de hacerse pasar por las propias armas: porque parece que es preciso optar. Si la sociedad burguesa es la condición de posibilidad de los bastardos (aunque Sartre los llame ahora “hombres de acción”), querer recuperarlos no es más que negarse a destruir la sociedad burguesa.

Y si se tiene en cuenta que el aventurero testimonia para el Sartre de este artículo “a la vez la existencia absoluta del hombre y su imposibilidad absoluta”, probando que “el hombre existe porque es imposible”, se advertirá que la que está subyaciendo es la antología de el Ser y la Nada: la concepción del para sí como distancia perpetua de sí (“Corremos hacia nosotros mismos y somos, por eso, el ser que no puede alcanzarse”).¹⁹

contra ella: “Tus acciones son hermosas; a pesar de los ultrajes de que me colmas, eres mío por tu inteligencia, por tu cultura, por tu estilo; tú eres mío por todos los dones del espíritu” (*Journal*, pp. 206-207).

18. Afirmación de Sartre en el diario francés de posguerra *Action*. Citado por Lucien Goldmann en “L’importance du concept de conscience possible”, aporte a *Le concept d’information dans la science moderne*, ed. de Minuit, 1965.

19. *L’être et le néant*, Qualité et Quantité, III.

¿Nos adjudicará Sebrelí una dosis del “espíritu de seriedad pequeño burgués” si creemos en el “dilema” *aventurero o militante*, y si señalamos las dificultades que traería aparejadas la integración de este Sartre a la “totalidad histórica del marxismo”?

Como no podía ser de otro modo, el fiel discípulo pega también su voltereta: encabeza su libro con el “dilema”, llega a mostrar como imposible su superación (ver nota 16), pero cuando se le pide que adjudique a Eva Perón uno de los términos de la disyunción nos dice que Evita era ¡aventurera y militante!

Obviamente, la solución es inaceptable. Ya hemos señalado que afirmar que esa disyunción remite a una elección inesquivable significa que la disyunción es *legítima* no implica convertir la cuestión en un enfrentamiento absoluto de dos categorías esenciales entre las cuales todo tránsito sería inconcebible. Lo que queda por verse es si el descartar aquella pseudo solución nos compromete a rubricar toda interpretación de la figura de Eva Perón con una de las dos categorías que Sartre utilizara en su *Retrato*. Respondiendo negativamente a esta última, estaremos dando al mismo tiempo una respuesta negativa a nuestro interrogante inicial. Al respaldar ambas negaciones se verá que se trata de una sola. En efecto; ¿tiene algún sentido movilizar categorías como las de aventurera o militante para interpretar el Papel de Eva Perón si no se la hace sobre el fondo de la organización política concreta (y de historia política concreta que esa organización contribuye a hacer) dentro de la cual Eva Perón jugara su rol? El aventurerismo no requiere un partido político que sea expresión de la clase obrera para manifestarse. Puede desarrollarse en medios diversos. La militancia revolucionaria, en cambio, lo necesita ineludiblemente (y si ese partido no existe, contribuye a crearlo: de todos modos la medida de eficacia remite al partido revolucionario). Pero entonces surge el problema que plantea la figura de Eva Perón la posibilidad de un enfoque radicalmente distinto: en lugar de hacer girar al peronismo en torno de Eva Perón (como de hecho lo hace Sebrelí) deberíamos explicar a E. P. por el fenómeno social que se manifiesta con el peronismo. Así, vemos que el nivel al que un proyecto tan ambicioso (Sebrelí promete “mostrar la interacción entre la subjetividad individual y el mundo objetiva del proceso económico” —para lo cual se compromete a “integrar el sexo en la totalidad del ser humano” y el “psicoanálisis en la totalidad histórica del marxismo”) coloca sus límites (Sebrelí nos aclara que no ha pretendido hacer una historia política del peronismo) no puede

dejar de tener consecuencias decisivas para la validez de la obra toda. Y cuando la perspectiva teórica global desde la que se la analiza es el marxismo esa limitación se llama *escamoteo*.

Decíamos al comienzo que el peso específico de tema de la obra de Sebrelí era muy alto *porque implica una valoración del proceso peronista*. Escamoteada esa valoración, el resultado es el cúmulo de equívocos e inconsecuencias que nos fueron ocupando.

A esta altura, es preciso puntualizar algunas cuestiones: 1) Quien recurre a la teoría psicoanalítica (en verdad, Sebrelí no se vale de tal teoría, sino de una *terminología* psicoanalítica brutalmente simplificada) comprometiéndose a integrarla en el marxismo, debe mostrarnos el modo de leer en el nivel de lo psicológico —y con sus modos específicos de manifestación— la relevancia de las estructuras. 2) Si toda dialéctica supone un proceso de totalización —en el que el nivel privilegiado por el análisis se ve remitido y reinterpretado a otros niveles, sin que la especificidad de las leyes de cada nivel se vea disuelta—, no todo recurso a la categoría de Totalidad asegura el carácter dialéctico de un análisis. Olvidado esto, los intentos omnicomprensivos derivan en fácil eclecticismo para el que el todo no será finalmente sino la mera suma de las partes: Proudhon pretendiendo la síntesis y no alcanzando más que el *error compuesto*. Y no podrá apelarse a experiencias privilegiadas que nos hagan accesible la Totalidad (aunque Sebrelí piense que “para conocer una ciudad basta caminar por sus calles y mirar las caras de su gente”).²⁰ Porque si al cabo el conocimiento se hace cargo de esa Totalidad ese logro será el de una praxis científica para la que lo real no es dado *a priori* y que por ello se propone la articulación de saberes parciales en un Saber que no se piensa desligado de la responsabilidad de su verificación.

Por fin, vale la pena detenerse en el último párrafo del *Eva Perón* de J. J. Sebrelí: se nos dice que *la tarea desmitificadora es tarea del escritor más que del político*. Este escritor de moda, “esta especie de tábano que se prendió del anca de Buenos Aires”,²¹ ha reivindicado ya en otras ocasiones el derecho del intelectual a instalarse no por supuesto en la vapuleada “torre de marfil” sino —y la distinción debe ser sutil— en un “observatorio”, para observar desde allí con serenidad

20. Cf. *Marcha*, art. cit.

21. La expresión es de H. Koncke, en *Marcha*, art. cit.

y agudeza este gran oleaje caótico del mundo, buscando con la mirada de lince lo que de él surja e interpretarlo *sine ira et studio*.²²

Como en tantos otros casos, Sebreli apela a una categoría con cuyos compromisos metodológicos no cumple: esta vez se trata de la de *mito*. Porque hay un Logos del mito en el seno del mundo social: se llama Mitología y se halla en plena elaboración de sus herramientas conceptuales. Su tarea se desarrolla a un tiempo en dos frentes: el formal (o semiológico) y el histórico (o ideológico),²³ Sebreli se siente mitólogo (su libro se propone “atacar prejuicios, convencionalismos muy arraigados, profanar tabúes y desacralizar mitos”²⁴). El examen del abismo que media entre sentirse mitólogo y hacer Mitología merece un artículo especial. Por eso, no haremos aquí más que extraer de la afirmación de Sebreli que mencionáramos una conclusión intranquilizadora para su autor: Este ensayista que no ha hecho suya la potencia descriptiva y explicativa de la Mitología, carga empero con todo el peso de la mayor de sus limitaciones: el hiato que a menudo se presenta para el mitólogo entre *hacer la historia e interpretarla*. Cuando eso ocurre, el “extrañamiento necesario”²⁵ del mitólogo es el nombre eufémico de la condición del francotirador: una asocialidad en la que no podrá negar la negatividad de su tarea (la *demitificación*, el *desenmascaramiento*), en la que su *protesta* no alcanzará jamás la *reconciliación*. Porque no basta develar *el sentido* de las cosas para participar de una comunidad humana: hay que sumarse al trabajo por la creación de *otro* sentido. Porque “exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones”.²⁶

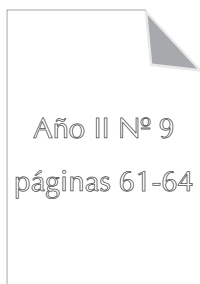
22. Cf. “Respuesta a S. Fiorito”, en *Marcha*, 21 de mayo de 1965. J. J. Sebreli cita a Isaac Deutscher.

23. Una exposición del método de la mitología, sus alcances y sus límites, puede hallarse en R. Barthes, *Mythologies*, íd. su Senit.

24. [No figura en el original de la revista. *Nota del compilador*]

25. La expresión es de Sebreli, en “Testimonios de una generación”, *Marcha*, 23 de abril 1965.

26. Quien lo afirma es Marx. Cf. *En torno a la crítica de la filosofía del derecho*.



[Carlos Gorriarena]

Salón homenaje al Vietnam

VIETNAM SE HA TRANSFORMADO, por su lucha, en el símbolo de la resistencia de un pueblo contra todo lo que lo maniató, lo deforma o lo tortura. El hecho en sí, tremendo y heroico, es la causa de que en distintas ideologías nazca y se desarrolle un mismo sentimiento en contra del invasor norteamericano.

Este sentimiento generalizado es la necesaria causa para que un salón como el de "Homenaje al Vietnam" pueda realizarse. Toda mención de esta experiencia debe tener en cuenta primordialmente la existencia de tal sentimiento.

Esta toma de conciencia colectiva se ha expresado por intermedio de la siguiente declaración:

"Este es nuestro homenaje al Vietnam y a Santo Domingo, a los campesinos, a los guerrilleros y a todos los pueblos que luchan contra quienes los oprimen en nombre de la Civilización Occidental.

A ellos nuestra admiración y a ellos nuestro reconocimiento: porque ellos están peleando también por nosotros.

Ésta es también una denuncia.

Cuando se dice Civilización se está diciendo cultura, trabajo, arte, ciencia, técnica. Y esas son nuestras actividades. Cada vez que escuchamos que se bombardea un pueblo, se tortura un campesino, se arrasa una aldea; cada vez que leemos, todos los días, la contabilidad de asesinatos realizados en nombre de la Civilización Occidental, nos sentimos aludidos, responsables; nos sentimos incluidos a la fuerza entre los fabricantes de justificativos para bombarderos.

Pero eso es falso. Nadie, nunca, en ninguna parte ha hecho algo que se pueda llamar civilización o cultura, para que sea usado como bandera en otra "carnicería de vidas humanas", en otra "matanza infernal", en otro "ultraje a la civilización". Y los que creen poder hacerlo, se

equivocan: sólo hacen disfraces para criminales. Nosotros denunciarnos como siniestros impostores a quienes pretenden ampararse en la cultura y en la civilización para destruir toda cultura y toda civilización.

Los pretextos que se esgrimen no logran engañar a los pueblos de América, puesto que en el pasado, antes de que EE. UU. pudiese esgrimir el peligro comunista, por la no existencia de tal peligro, otros argumentos sirvieron a los imperialistas norteamericanos para apoderarse de Puerto Rico, de una parte importante del suelo mexicano, hacerse dueños del territorio panameño e intervenir militarmente por primera vez en 1916, un año antes de la Revolución Rusa, en el Santo Domingo que se volvió a intervenir en 1965, esta vez con el pretexto del mentido avance comunista. En nombre, pues, de toda la América vejada por ellos en el pasado y en la actualidad y de los pueblos del mundo que pretenden oprimir valiéndose de la ocupación sangrienta y de la guerra para servir sus intereses imperialistas, nos dirigimos a la opinión pública para que nos secunde. Lo hacemos en nombre de la libertad, de los derechos civiles de los ciudadanos, de la autodeterminación de los pueblos, principios que orientaron el nacimiento de nuestra patria y de las otras americanas.

En este homenaje nos hemos reunido artistas de todas las tendencias plásticas con gente de las letras, la ciencia y otras actividades. Tenemos diferentes ideas sobre nuestro trabajo y también sobre política.

Pero todos pensamos que hay algo mucho más importante que nuestras diferencias: es nuestra unánime condena a la barbarie que demuestra el gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica en su declarada intención de dominar el mundo por el terror”.

No es raro que intelectuales antiimperialistas expresen pensamientos similares, pero en nuestro medio ello no se había concretado en acciones de tanta importancia. 220 artistas se adhirieron y luego de la inauguración de la exposición en la galería Van Riel, se incorporaron a la muestra alrededor de cincuenta plásticos más. El promedio de edad de los expositores es de 33 años y estuvieron representadas todas las tendencias y la mayoría de los más importantes pintores, escultores y grabadores del país. Grupos claves para conocer lo que se realiza estuvieron en el homenaje por intermedio de todos sus componentes (Grupo Neo-Figuración, Grupo Espartaco, etcétera). Esta fue la primera exposición en Sudamérica de tal carácter y su organización comenzó con anterioridad a la de los norteamericanos que expusieron en Los

Ángeles el mes de marzo. Por otra parte, existen pocos antecedentes mundiales de tal cantidad de plásticos homenajeando, con su obra, la resistencia de un pueblo ante el invasor.

En nuestro país las experiencias anteriores de agrupamientos de plásticos por un motivo político son algo lejanas y fueron precedidas por declaraciones —cuando existieron— de un carácter demasiado general.

Estas muestras reunían fundamentalmente a un sector y estaban hegemónicas por lo que podríamos denominar la “izquierda clásica”. Formulaciones políticas insuficientes, moderadoras, o criterios estéticos estrechos, cuando no reaccionarios, terminaron por convencer a la gente de que —en el mejor de los casos— les era permitido acompañar la gestión política, pese a las tendencias artísticas en las que estaban enrolados. Estas experiencias plástico-políticas fueron prácticamente inexistentes en los últimos años. Fue la etapa del “antiimperialismo a contrapelo” del medio y sin ningún contacto con los jóvenes movimientos que desde hace alrededor de 10 años han modificado sustancialmente, por la concreción de distintas tendencias y por la irrupción de cientos de artistas, al quehacer cultural.

En este sentido, el salón “Homenaje al Vietnam” ha demostrado que sin falsas claudicaciones, sin limar necesarias aristas, sin dejar de tomar partido en la batalla cultural, los plásticos son capaces aun por encima de sus divergencias, de asumir las responsabilidades que consideren necesarias. Cobijadas por una neta declaración, sin ambigüedades aburridas o incomprensibles, nadie tuvo un lugar de privilegio, o mejor aún nadie lo pidió para sí o para otros. Todo lo expuesto perteneció a un solo cuerpo, heterogéneo, móvil, rico, que homenajeó al pueblo vietnamita.

Esta muestra ha comenzado por demoler estériles, divisionistas esquemas, sobre el medio plástico y ha mostrado una realidad tan fértil, como avasallante.

Este salón, organizado con el justo criterio de hacer impacto en el medio cultural, no ha podido ser desconocido por los especialistas y si bien sólo algunos críticos se ocuparon de él —las censuras o autocensuras son obvias— es necesario recordar que desde un paquidérmico matutino un azorado cronista hizo temblorosas llamadas telefónicas alertando a los pintores de su predilección para que no cayeran en la “trampa comunista”. También algún organismo de represión le dedicó un vistoso afiche y distintos “movimientos” trataron de orientar a lo que desde un comienzo poseía suficiente claridad y fuerza para orientarse a sí mismo.

Este homenaje sirve —aparte su formulado propósito para enfrentarnos con una situación distinta: la existencia de un fuerte sentimiento contrario a los intereses del gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica que está originando el desarrollo de una conciencia antiimperialista. De cualquier modo, esta conciencia está dándose en las últimas generaciones, de un modo muy particular. La actitud crítica de éstas a las fuerzas de izquierda tradicionales de nuestro país es paralela a su antiimperialismo y a su interés por las últimas experiencias revolucionarias internacionales. Esta conciencia está avaluando actitudes cada vez más abiertas que deben salvar presiones no del todo desdeñables y es indudable que sólo el desarrollo de fuerzas de izquierda organizadas, con real sustento popular, hará posibles hasta sus últimas consecuencias lo que hasta ahora son destacables experiencias de sector.

Mientras tanto, en un país donde los que "dirigen" el quehacer cultural pertenecen a entes oficiales o privados, hacen declaraciones anticomunistas que no siempre se les pide, donde la imagen que se tiene de la mayoría de los *marchands* y de las fundaciones, es la de una oposición sistemática a toda vinculación del arte con la política, donde las libertades públicas constituyen un buen recuerdo para abuelos, o donde la experiencia política ha traumatizado a muchos, los plásticos han llevado al terreno de los hechos la idea de que es deber ineludible de los intelectuales el actuar por los medios más convenientes cuando su conciencia los impulsa.

De cualquier modo y dejando el éxito de este intento y su real efectividad en cuanto a los propósitos enunciados, muchos plásticos no desconocen que del mismo modo en que tendencias artísticas renovadoras —tendencias que reflejan en alguna medida desde su especificidad la realidad y el tiempo que vivimos—, pueden ser apoyadas y difundidas por organismos culturales de esencia reaccionaria, también manifestaciones colectivas de intelectuales alrededor de una idea política justa —aparte su enorme valor ético— puede diluirse, mientras no se creen situaciones favorables a tales manifestaciones. Pero en todo caso, esta es la tarea que le corresponde realizar a la izquierda.

A continuación, presentamos la nómina, según catálogo, de los plásticos adheridos:

Antonio Abreu Bastos	Helio Casal
Martha Acal	Juan Carlos Castagnino
Celia Adler	Alberto Cedrón
Enrique Aguirrezabala	Claro Bettinelli
Alberto Alonso	Carlos Clémen
Carlos Alonso	César Cofone
Oscar Anadon	Santiago Cogorno
Eduardo Audivert	Alicia Cohan
Pompeyo Audivert	Ignacio Colombres
Rodolfo R. Azaro	Ignacio Corvalán
Enrique Azcárate	Enrique Crosato
Enrique Barilari	Renée Cuéllar
Marta Belmes	Víctor Chab
Saulo Benavente	Rubén Daltoe
Alicia Benítez	Miguel Dávila
Miguel Benítez	Ernesto Deira
Néstor Beriles	Mamas D. Abeleda
Clara Bettinelli	Ofelia de Dios
Aldo Biglione	Felipe de la Fuente
Carlos Biscione	Carlos de la Mota
Oscar Boni	Jorge de la Vega
Oswaldo Borda	Alfredo De Vincenzo
Juan C. Bordalejo	Antonio Devoto
Aldo Bortolotti	Miguel A. Díaz
Ana Briez	Bernardo Di Vruno
Roberto Broullón	Diana Dowek
Alberto Bruzzone	Edgardo Eyheralde
Ana Mercedes Burnichon	J. H. Estomba
Esperilio Bute	Luis Falcini
Osmar Cairola	Eduardo Favario
Héctor Capurro	Albino Fernández
Ricardo Carpani	León Ferrari
Carmelo Carra	Sergio Ferraro
Ricardo Carreira	Gioia Fiorentino
Natacha Carrillo	César A. Fioravanti

Bernardo Fontanet
Pedro Gaeta
Antonio Garrido
Carlos Gatti
Domingo Gatto
Emilio Ghilioni
Héctor Giuffre
Julio Giustozzi
Roberto González
Carlos Gorriarena
Juan Grela
Hugo Griffoi
Marta Grinberg
Guillermo Gulland
Azárate
Nora S. Hours
Guillermo Iglesias
Roberto Jacoby
Manuel Kantor
Marta Kearns
Miguel Kulianos
Basia Kuperman
María Kurcbart
Raúl Lara
Hugo Laruffa
José María Lavarello
Laxeiro
Eduardo B. Levy
Fernando López Anaya
Jorge López Anaya
César López Claro
Antonio López Maffei
Fernando Lorenzo
Raúl Loza
Lea Lublin
Jorge Ludueña
Jorge Luna Ercilla
Enrique Lupka

Rómulo Macció
Alejandro Marcos
Cristina Martínez
Julio Martínez Howard
Antonio Mazzitelli
Estaniaslao Mijalichen
Marta Minujin
Rafael Mitrenko
Bartolomé Mirabelli
Carmen Miranda
Mario Mollari
Rubén Molteni
Hugo Monzón
Carolina Muchnik
Adolfo Negrini
Héctor Nieto
Luis Felipe Noé
Roberto Obarrio
Pablo Obelar
Manuel Oliveira
Rafael Onetto
Domingo Onofrio
Norberto Onofrio
Eduardo Oriori
Alicia Orlandi
Oski
Roberto Ortiz
Onofrio Pacenza
Margarita Paksa
Marcos Pampillon
Leonardo Perel
Hugo Pereyra
Pérez Celis
María Pérez Sola
Elsa Pérez Vicente
Enrique Pérsico
Adelma Petrone
Anselmo Piccoli

Plank
Enrique Policastro
Aníbal Politti
Pedro Portugal
Ricardo Porzio
Marcos de Abeleda
Leopoldo Presas
Luis Seoane
Aldo Severi
Eva Silverstein
Bernardo Smener
Sara Preto
Alejandro Puente
Antonio Pugia
Quino
Oscar Quiñones
Ileana Rabin
Amelia Rappazzo
Juan Pablo Renzi
Jorge Resia
Miguel Ríos
Aldo Rodríguez Maetta
Roberto Rodríguez
Juan Carlos Romero
Hinda Rosenfeld
Eduardo Ruano
Mabel Rubli
José Rueda
Raúl Russo
Alfredo Saavedra
Juan Sánchez
Rubén Santantonín
Jorge Santa María
Renata Schusheim
Scornavacche
María del Carmen
Pérez Sola
Antonio Seguí
Esteban Semino
Julio Smener
Hércules Solari
Susana Soro
Hugo Souvielle
Marcela Suárez
Ana Tarsia
Héctor Tessarolo
Carlos A.
Torrallardona
Enrique Torroja
Luis Trimano
Antonio Trotta
Demetrio Urruchua
Jack Vañarsky
Ruth Varsavsky
Bruno Venier
Franco Venturi
Ethel Waimer
Luis Wells
Aldo Zanabria
Velia Zavattaro
Daniel Zelaya
Jorge Santa María
Elsa Pérez Vicente
Jorge de la Vega
Marcos Venturi