

pasado y presente

León Rozitchner: MARXISMO O CRISTIANISMO; Antonio Banfi: EL PROBLEMA SOCIOLOGICO; Enrique L. Revol: TRABAJO, SIMBOLO Y EVOLUCION HUMANA; Noé Jitrik: EL ESCRITOR REACCIONARIO; Eric J. Hobsbawn: PARA EL ESTUDIO DE LAS CLASES SUBALTERNAS; Oscar del Barco: METODOLOGIA HISTORICA Y CONCEPCION DEL MUNDO; Juan C. Torre: ROBERT LYND Y LA CRITICA DE LA SOCIOLOGIA; José Arico - Palmiro Togliatti - Gian C. Pajetta - Alessandro Natta - Giorgio Amendola: EL STALINISMO Y LA RESPONSABILIDAD DE LA IZQUIERDA.

(Sumario completo al dorso).

2.3

córdoba - año 1
julio - diciembre 1963

PASADO Y PRESENTE

REVISTA TRIMESTRAL DE IDEOLOGIA Y CULTURA

AÑO I — Nº 2-3

JULIO - DICIEMBRE DE 1963

SUMARIO

	Pág.
LEON ROZITCHNER: <i>Marxismo o cristianismo</i>	113
ANTONIO BANFI: <i>El problema sociológico</i>	134
ENRIQUE L. REVOL: <i>Trabajo, símbolo y evolución humana</i>	139
NOE JITRIK: <i>Propuesta para una descripción del escritor reaccionario</i>	148
ERIC J. HOBSBAWN: <i>Para el estudio de las clases subalternas</i>	158
OSCAR DEL BARCO: <i>Metodología histórica y concepción del mundo</i>	168
JUAN CARLOS TORRE: <i>Robert Lynd y la crítica de la sociología</i> ..	182
 MUNDO CONTEMPORANEO	
JOSE ARICO: <i>El stalinismo y la responsabilidad de la izquierda</i>	195
PALMIRO TOGLIATTI: <i>Sobre el XXII Congreso del PCUS</i>	205
GIAN CARLO PAJETTA - ALESANDRO NATTA: <i>Reflexiones sobre la democracia en el Partido</i>	213
GIORGIO AMENDOLA: <i>Nuestras corresponsabilidades</i>	218
 RECENSIONES	
CESAR U. GUIÑAZU: <i>Sexo y civilización</i> de Luigi De Marchi	226
ANIBAL ARCONDO: <i>La Economía argentina</i> de Aldo Ferrer	230
JULIO CESAR MORENO: <i>Moral burguesa y revolución</i> de León Rozitchner	233
<u>NOTA DE LA REDACCION</u>	236

PASADO Y PRESENTE — Revista trimestral

Directores: OSCAR DEL BARCO — ANIBAL ARCONDO

Secretario de Redacción: HECTOR N. SCHMUELER

TARIFA DE SUSCRIPCION

UN AÑO	380 pesos
SUSCRIPCION SOLIDARIA	1.000 pesos
„ de SOSTENEDOR .	5.000 pesos
EN EL EXTRANJERO	6 dólares

Dirección Postal: Casilla de Correo 80 — Córdoba, República Argentina.

Giros, valores y canje a nombre de Oscar del Barco * Registro de la Propiedad Intelectual en trámite.

MARXISMO O CRISTIANISMO

EN su número correspondiente al mes de octubre de 1962, *Correo de Cefyl* publica una entrevista al Prof. Conrado Eggers Lan con el título de **Cristianismo y marxismo**, cuyo objeto es, se declara, "aportar elementos polémicos dilucidatorios de una realidad que se nos aparece tan múltiple y confusa". Si el aporte del Prof. Eggers Lan hubiera permitido comprender mejor esa multiplicidad y evitar la confusión, nada cabría agregar aquí y la espera de los estudiantes hubiera sido colmada. Pero como sus respuestas constituyen, creemos, un incremento de la confusión de la cual los estudiantes de filosofía quieren salir, nos parece oportuno señalar en qué consiste, y qué sentido tiene, este confusionismo moralizante que nos acerca la perspectiva cristiana del marxismo.

Sin embargo debemos formular previamente una salvedad: discutir con un creyente, sobre todo si es de buena fe, es siempre una tarea incómoda. Parecería que estamos asignándole culpas que no son suyas, ligándolo a pesar de sus propias declaraciones, y hasta acciones, con aquello que él mismo **declara** combatir. Es forzoso que esto suceda, sobre todo cuando el problema más importante alrededor del cual gira la discusión es el siguiente: comprender la significación que adquiere la subjetividad bien intencionada cuando se la confronta con actividades y resultados objetivos de los cuales ella misma expresó estar al margen. Y que, en nuestro caso, nos proponemos tenazmente conectar.

Puesto que el Prof. Eggers Lan intenta "corregir" la concepción marxista recurriendo al cristianismo, trataremos de demostrar que:

1) El Prof. E.L. sólo toma de Marx ciertos aspectos de su filosofía, dejando de lado su problemática radical, para transferir sus planteos al campo de la problemática cristiana desde la cual, es evidente, mostrarían su (aparente) incoherencia.

2) esta consideración del marxismo vuelve a instalar la escisión entre materia y espíritu, la negación de la objetividad como proceso histórico y humano, y a reducir nuevamente el ámbito de análisis a los problemas singulares que se le plantean a un cristiano, pero dentro de esa comunidad paradójica de cristianos que niegan con sus actos sus propios principios.

3) esta afirmación nuestra quedará puesta en claro cuando comprendamos que el resultado que obtiene el profesor E.L. con su crítica no lleva a incrementar la comprensión del planteo marxista; sólo se basa en él para vencer el fariseísmo en el que cayó el cristianismo, y llegar a constituirse en persona moral dentro del esquema escindido y dualista del cristianismo.

4) la máxima transformación a la que lleva la posición teórica del profesor E.L. termina en la "autotransformación", es decir en la superación de la exterioridad moral cristiana, para pasar al plano de la plena interiorización. Pero este acto ético desde el punto de vista del cristianismo permanece siendo, desde la perspectiva marxista, una mera pseudo-solución que vuelve a ocultar, en la "salvación" individual, la totalidad histórica y humana que le da sentido.

5) Y decimos, por último, que es desde el marxismo como puede comprenderse este retorno del cristianismo hacia su conciencia moral, porque aún su posibilidad de "pureza" cristiana sólo amanece como posible dentro de la nueva dimensión histórica abierta concretamente por la revolución marxista.

I

PRAXIS Y VERDAD OBJETIVA

En esta primera parte utilizaremos un trabajo del Prof. E.L. que corresponde a unas curiosas **Jornadas de Filosofía** realizadas en Horco Molle (Tucumán) sobre el tema: **Posibilidad de la**

Metafísica. La comunicación del profesor Eggers Lan, que se destaca sobre la ociosidad de todas las otras, se titula: **Praxis y metafísica.**

El Prof. E.L. plantea si es lícita la actividad metafísica después de la afirmación de Marx en su 11ª tesis sobre Feuerbach: "los filósofos hasta aquí — dice Marx— no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras, pero lo que importa ahora es transformarlo". Esta afirmación de Marx que más lo conmovió, es también al parecer aquella que lo sacó al Prof. E.L. de su "sueño teórico", sólo que en el Prof. E.L. adquiere esta tesis una significación algo diferente. Porque la onceava tesis sobre Feuerbach borra en el Prof. E.L. las diez tesis que le anteceden y queda convertida en la siguiente: "la única interpretación admisible del mundo debe ser hecha en función de la transformación que de éste se quiere hacer" (pág. 27). ¿Qué desaparece de la frase al pasar de la cabeza de Marx a la cabeza del Prof. E.L.? Precisamente su contenido materialista e histórico (las diez tesis anteriores). Porque si enunciamos que "la única interpretación admisible del mundo debe ser hecha en función de la transformación que de éste se quiere hacer" obtenemos, contra la **única** transformación verdadera que busca Marx y que es al mismo tiempo la que puede proporcionarnos la **única** teoría verdadera, un pluralismo teórico-práctico que valida cada interpretación que se haga en función de la transformación del mundo que se busca. Por lo tanto, todo aquel que quiera transformar al mundo (católico, budista, socialista, liberal, militar, asceta) sabrá de ahora en adelante que se halla confirmado por la sentencia de Marx, pues ésta queda reducida a una afirmación de orden general que conecta cada teoría, sea ésta cual fuere, con el proyecto del cual parte. Este relativismo deja sin embargo de lado precisamente la base sobre la cual esa afirmación de Marx se establece, que es justamente la comprensión del **hombre** y la comprensión del **mundo** que Marx tiene, es decir el sentido que en él cobra la praxis. Por lo tanto el alcance de la **transformación.**

Vamos a ver que el Prof. E.L. desecha de Marx precisamente la transformación concreta del hombre y del mundo tal como éste la propone, y sólo retiene aquellos aspectos que se adecúan a una supuesta transformación meramente subjetivista tanto del mundo como del hombre.

En Marx, como sabemos, existe sobre

todo una teoría del trabajo y de la alienación que define el plano básico de todo análisis. Ese plano teórico privilegiado lo abrió la economía política, porque allí la materialidad de las relaciones humanas es inmediatamente significativa de la verdadera, innegable, relación concreta que une a los hombres entre sí. Ese plano, al ser analizado, permite darnos cuenta de la unidad de dos extremos hasta entonces disociados: la intimidad y la sociedad, y descubrir hasta qué punto las categorías de la intimidad, de la persona, están constituidas por las categorías económicas e históricas. No es que Marx quiera reducir, en su cruel "materialismo", la más exquisita intimidad espiritual a la burda materialidad de las relaciones que se leen en el plano de la producción y distribución de bienes: a la economía política, a la sociedad y al hombre del capitalismo, Marx lo encuentra al verificar la "verdad" espiritual que pretendían traspasarnos, como oro legítimo, no solamente los políticos y economistas, sino sobre todo los metafísicos. No es culpa suya si los espiritualistas descansan tan obscenamente sobre la materia.

Por lo tanto, si el Prof. E.L. quiere hablarnos de la transformación del mundo y del hombre, y en consecuencia de la teoría que puede enseñarnos cómo transformarlo verdaderamente, su afirmación no puede quedar limitada a la conversión que hace de la 11ª tesis de Marx, pues como vimos de ella sólo se puede sacar la siguiente conclusión: cada teoría depende de cual sea cada transformación del mundo que se quiera lograr, por lo que la tesis de Marx quedaría encerrada dentro de los límites de la intención subjetiva de transformación que cada uno proyecte. Esta regla daría cuenta **no de la verdad humana de la transformación** sino meramente de la **adecuación** que debe existir entre teoría e intención de modificación. De afirmación filosófica, la onceava tesis de Marx queda convertida en una mera regla práctica. De esta manera, como vemos, se despoja al marxismo de su teoría de la verdad y ¿quién no podría proclamarse marxista puesto que se lo ha reducido al marxismo a expresar solamente esta adecuación entre subjetividad e intención de modificación? Todos seríamos marxistas si el marxismo expresara este carácter general del conocimiento. Pero al mismo tiempo habríamos convertido a Carlos Marx en Mr. Dale Carnegie y lo despojaríamos de lo que tiene de verdaderamente innovador en el campo de la filosofía.

Dijimos: para Marx existe el problema de la **verdad** del mundo y del hombre, y ese problema pasa por la transformación material cuya estructura se revela verdaderamente en la economía como fundamento objetivo del cual dependen privilegiadamente todas las otras relaciones humanas. Si la verdad, aún íntima, del hombre, depende de la economía, toda transformación, para ser verdadera y radical, debe entonces proponerse la modificación de esa base material para poder alcanzar todas las otras, para alcanzar por lo tanto la transformación personal. No quiere decir esto, entonces, que haya evasiones individuales cuyo recurso consistiría en ponerme yo, por ejemplo, al margen del circuito económico o permitir que mis bienes, como excepción, sean repartidos: no hay reducción fenomenológica del plano de la economía que me transporte privilegiadamente al yo trascendental. Como dependiendo en cada uno de mis actos de la totalidad de lo social, mi transformación sólo es posible en la medida en que se realice una transformación también total de la sociedad. La ensoñación subjetiva de la salvación individual, que se desentiende de lo histórico-económico, es una trampa más de la alienación que por ese acto confirmamos.

EL DESLINDE DE LO HISTÓRICO-ECONÓMICO

¿Qué nos dice el Prof. E.L. en su artículo sobre la praxis? Nos dice que si queremos alcanzar la dimensión metafísica debemos precisamente dejar de lado el análisis "histórico-económico" para introducirnos en cambio en el método fenomenológico (para ello despojó primero al marxismo de su significación explícitamente totalizante: el descubrimiento de los más finos lazos que unen a los hombres entre sí en lo histórico-económico, y de la crítica a la función parcial y escindente de la ciencia capitalista).

Sigamos paso a paso esta transformación, pues es muy instructiva para comprender la asimilación de Marx al cristianismo por parte de quienes quieren convencernos que lo **legítimo** de su aporte ya estaba contenido en la doctrina cristiana.

¿Cuál es el camino que sigue Marx para transformar el mundo y el hombre? El Prof. E.L. afirma: "Esta interpretación del mundo hecha en función de su transformación no es para Marx una cosmovisión metafísica sino un análisis histórico-económico de la realidad

de la hora" (p. 28). Y agrega más adelante: "Y esta prioridad de los intereses económicos supone una tendencia a la materia (...). Si el hombre no es directamente materia es al menos actividad materialística, y sólo al fin de la historia dialéctica podrá ser plenamente espiritual". ¿Qué hemos ganado con esta observación? Hacer descender el análisis de Marx al común lugar de la metafísica: "Todo esto constituye una concepción metafísica... sin dejar de ser de algún modo... también materialismo metafísico". Todos entramos así en un reino de sombras, y los actos y gestos más precisos se disuelven en volutas espirituales que se entrelazan y diluyen en los vapores de lo inasible. Si la materia afirmada por Marx es la materia afirmada metafísicamente, bien podemos entonces conservar la metafísica negada por el mismo Marx, sea ésta cual fuere, con tal que le añadamos luego la praxis — que, como hemos visto, puede ser también la que afirma cualquier realidad: la realidad concreta se valida relativamente a la actitud metafísica, y desaparece todo criterio de objetividad.

Así entonces lo que le quedaría por demostrar al Prof. E.L. es que si la afirmación de Marx es metafísica, es por lo tanto tan dogmática como la afirmación metafísica cristiana. En efecto, dice el Prof. E.L. más adelante: "Los filósofos posteriores, al limitarse a hacer un análisis histórico-económico del mundo, **deben acatar esta concepción como un supuesto o un dogma de fe**, para el cual no rigen las leyes del progreso intelectual, y renunciar así, muy poco filosóficamente, a toda especulación metafísica propia" (p. 29).

El Prof. E.L. es cristiano. Reconoce (en su nota sobre **Cristianismo y marxismo**, que analizaremos luego) que existe una "significación transhistórica" del cristianismo. Reconoce por un acto de fe el carácter dogmático, sagrado, y por lo tanto la verdad definitiva contenida en las Sagradas Escrituras. Esta condición, **que es la suya**, es la que quiere universalizar y encontrar también en el marxismo y los marxistas cuando afirma que el análisis "histórico-económico" descansa sobre un "supuesto o un dogma de fe". Pero veamos entonces el carácter de lo que en el Prof. E.L. es efectivamente dogma de fe pero que Marx llama explícitamente "supuestos" o "presuposiciones".

Un "supuesto", bien lo sabe el profesor E.L., no es un dogma de fe y dista mucho de serlo. Precisamente se le opone por el hecho de constituir un

punto de partida objetivo para emprender todo análisis, principio explícito que únicamente lo hace posible: el hombre propone aquí a la consideración de los hombres un punto de partida verificable en principio por todos ellos, y que la demostración ajena puede lógicamente anular al demostrar su falta de correspondencia con la realidad común y objetiva. En el dogma de fe, en cambio, una afirmación sentada por un hombre o un grupo de hombre —y elevada a la inhumana potencia de la divinidad— quiebra esa necesidad del acuerdo común para reivindicarse como absoluta en tanto verdad revelada, por lo tanto como indiferente a las vicisitudes históricas y al asentimiento humano: el problema de la verificación universal desaparece como necesidad interna de la afirmación. Hemos penetrado en lo "trans-histórico".

SUPUESTOS MARXISTAS Y DOGMAS DE FE

¿Cuáles son los supuestos de Marx? Están expresados claramente en la *Ideología Alemana*, donde dice: "Y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones (sus supuestos) son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones". Y continúa señalando la primera premisa de la cual parte su análisis filosófico: "debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por lo tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para "hacer historia", en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para poder vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y hacer algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que éste es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia...". Encontramos aquí entonces el **primer supuesto** de Marx, que se confunde con el primer acto histórico del hombre. ¿Es posible negarlo como podemos negar algún dogma de fe cristiana, la Santísima Trinidad, por ejemplo?

El **segundo supuesto** de Marx se refiere a la adquisición de instrumentos

para satisfacer las necesidades y a la creación de nuevas necesidades. El **tercer supuesto** sobre el cual se basa Marx es "el que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la familia". Poder vivir, satisfacer necesidades y crear otras nuevas, fabricar instrumentos, procrear, estos son los "supuestos" marxistas. Y que estos son "supuestos" de los cuales se desprende toda la teoría marxista, es el mismo Marx quien se encarga de decirnoslo: "La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación — de una parte, como relación natural, y de otra parte como una relación social, Social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una "fuerza productiva"; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona su estado social y que, por lo tanto, "la historia de la humanidad" debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y el intercambio".

Se ve entonces que los "supuestos" marxistas no son dogmas de fe, y que es preciso tenerlos en cuenta en tanto puntos de partida de toda "especulación metafísica propia" como la que persigue el Prof. E.L., aún cuando subjetivamente los experimentemos como obstáculos para el vuelo metafísico. Este obstáculo, como vemos, sería nada menos que nuestra coexistencia material con los demás hombres. Vale más la pena mantenerlo, y eso es lo que han hecho con mayor o menor fortuna los filósofos posteriores a Marx que no pretendían trascender "especulativamente" su común condición humana.

Y que estos supuestos se oponen a los "dogmas de fe" se ve claramente en lo siguiente:

a) estos supuestos no solamente están en el principio de la historia humana sino también en el principio de toda historia individual, y son por lo tanto verificables en la propia experiencia: aparece aquí el descubrimiento del valor creador que posee la singularidad material humana de cada hombre.

b) cada hombre descubre, en estos supuestos, su inherencia a un todo material del cual depende y que hace posible su existencia: se descubre aquí a la totalidad humana material como el fundamento de lo más singular.

c) y cada hombre contiene, en su génesis individual, el secreto del proceso histórico que le abre la comprensión vivida de su presente alienado. Esto lo logrará, es evidente, en la medida en que partiendo de esta génesis acceda a ese proceso de producción material (histórico-económico) de sí mismo y de los otros hombres.

Así los "supuestos" de los cuales parte Marx se oponen punto por punto a cualquier dogma de fe, cuyo primer objetivo consiste, por el contrario, en ocultar el advenimiento del dogma como proceso humano y verificable. ¿Qué relación existe entre estos supuestos verificables por cada hombre en su propia historia y un dogma de fe, la "inmaculada concepción", por ejemplo? ¿Podemos considerar dogma de fe a la teoría que proclama que la verdad se hace en común, por el trabajo del hombre, y que todo cuanto el hombre vive de "espiritual" o humano ha sido producido por su propia actividad histórica? ¿Y que esa verdad, creada a partir de la más humilde producción material de la vida, es la que en la línea de trabajo histórico nos conduce a este presente cultural y alienado cuyo secreto se halla en el ocultamiento de su génesis humana y material, por lo tanto "histórico-económica"? La simplicidad de los supuestos reencuentra, en el proceso histórico, el fundamento de la compleja sociedad contemporánea: este desarrollo nos proporciona la génesis humana de todo cuanto nos conforma a cada uno de nosotros. Por lo tanto, nos proporciona la posibilidad de descubrir el sentido humano de todo lo que pretende aparecer como "trans-histórico" y negador de lo "histórico-económico" —para el caso, el cristianismo del Prof. E.L.

Marx no parte entonces de "dogmas de fe" sino de supuestos verificables por todos los hombres, y estos supuestos hacen necesario el análisis "histórico-económico", pero para formular con ellos una concepción global, total, del fenómeno humano. Si esto es "metafísica", como opina el Prof. E.L., convengamos en todo caso que posee un carácter del cual carecen todas las otras: **la posibilidad de su verificación en la materialidad de nuestra propia vida.**

LA MATERIA SIN ECONOMIA Y SIN HISTORIA

Pero veamos qué nos ofrece el profesor E.L. en cambio: "En vista de eso nos preguntamos si en lugar del análisis histórico-económico del mundo en base a una concepción metafísica que se debe aceptar como un dogma o supuesto (y que contiene en sí misma supuestos) no sería **más seguro** efectuar un análisis fenomenológico de la realidad tal como se presenta al hombre hoy en día; con lo que **ya estaríamos de regreso de la metafísica**, incluso despiertos por Marx de nuestro sueño teórico" (p. 29).

Así el Prof. E.L. nos propone su cambio: abandonemos el análisis "histórico-económico" (que tiene, según él, supuestos metafísicos: los tres supuestos ya considerados) y hagamos en cambio un análisis fenomenológico, que para el Prof. E.L. no descansaría sobre supuestos y tampoco sería metafísico. He aquí, por este extraño mecanismo proyectivo, convertido al marxismo en su contrario, y habiendo adquirido todos los caracteres de aquellos a quienes estaba destinado a combatir. Y ahora sí veremos destellar en todo su esplendor espiritual la verdadera materialidad humana que el marxismo, de puro metafísico, encubría:

"El punto de partida de dicho análisis fenomenológico parece que ha de ser **de algún modo** (sic) el hombre mismo, con lo que estaríamos realizando una suerte de análisis existencial". ¿Cuál es el privilegio excepcional de la fenomenología frente al marxismo? Pues el de ser un conocimiento inmediatamente absoluto, sin supuestos, porque "la fenomenología —en parte sobre la huella de ideas como la mencionada de Bergson (la "intuición volitiva"), **al ampliar el concepto de experiencia rehabilita un conocimiento de las cosas en sí, recuperando a la vez para la resucitada metafísica teórica el mundo sensible y concreto**" (p. 29). ¡Qué conversión deslumbrante! He aquí un "mundo sensible y concreto" que liquidó la materialidad histórico-económica, la despreciable relatividad humana y nos lo devuelve como aséptica "cosa en sí", dignificada para la metafísica.

¡Así que lo que aquí ofendía era la materialidad "histórico-económica" del marxismo! ¡Así que lo que en el marxismo faltaba era la "intuición volitiva", es decir la denominación laica que encubre bajo otro nombre la revelación teológica de los valores! Entendemos: la única materialidad aceptable para el cristianismo del Prof. E.L. es la material-

dad conformada por el espiritualismo cristiano que se transparenta a través del análisis de la materialidad absoluta, carente de génesis, de la fenomenología y al parecer, según lo sostiene en su nota sobre **Cristianismo y marxismo**, la materialidad "afectiva" de Max Scheler. Es decir, una materialidad considerada como sólo **receptáculo**, mero **asiento** del espíritu revelado, **lugar** de la intuición volitiva, **sopORTE** de valores. Lo que el Prof. E.L. quiere es una materialidad muy existencial, claro está, pero que contenga como valor o como espíritu no aquello que el hombre construye a través de un proceso histórico-económico, sino los valores revelados del cristianismo. Esta "materia" sin historia y sin economía, esta "cosa en sí" depurada por su fenomenología ya no conserva la traza del proceso humano: sólo analiza un proceso terminal o, mejor dicho, un proceso que carece de término porque carece de comienzo: está fuera del tiempo de la historia en lo que tiene de esencial, porque pertenece a lo transhistórico. Así entonces la materialidad del profesor E.L. es esa "materialidad" adecuada al sentido trans-histórico del cristianismo, y por eso experimenta como una molestia "metafísica", como un obstáculo a "las leyes del progreso intelectual", ese comienzo que en Marx nos habla de un advenimiento de los valores "espirituales" a partir de las relaciones mínimas de la materialidad humana, esas que para nosotros nos son tan caras: comer, reproducirnos, vivir.

LA SALVACION SUBJETIVA

Dijimos que para Marx se trata de transformar el mundo y el hombre, porque cada subjetividad no es sino el lugar humano inaugurado por la actividad social. No hay entonces transformacio-

nes "subjetivas" a no ser que esa modificación se extienda hasta transformar el mundo dentro del cual esa subjetividad presuntamente absoluta se formó. Pero si dejamos, como lo hace el profesor E.L., la consideración "histórico-económica" por donde realmente circula la comunicación y el reconocimiento humano, para pasar a la fenomenología entendida en el sentido de Scheler, ¿qué obtendremos en cambio? El Prof. E.L. nos lo dice claramente: "El análisis metafísico que aquí requerimos debe ser hecho en función del deseo de transformar la realidad, pero para que sea honesto y auténtico debe ser hecho en función de un querer obrar **uno mismo** y no simplemente para que obren otros". ¿Honesto y auténtico? No es suficiente, porque lo único que hacemos es volver al catecismo de las virtudes morales que están desconectadas de la verdad. Para Marx lo honesto y auténtico se confunde con lo verdadero, por eso cuando niega la "metafísica" no lo hace, como afirma el Prof. E.L., "por no valer moralmente" (p. 26), sino meramente porque es falsa. Una vez más, el Prof. E.L. deja de lado el problema de la verdad en la consideración de la moral individual. Y verdad quiere aquí decir concordancia de la actividad personal con la de los otros hombres: no hay "honestidad" y "autenticidad" fuera de la figura objetiva que asume cada acto subjetivo al surgir sobre el fondo de la universalidad histórico-económica. Por eso no debe extrañarnos que en la exposición del Prof. E.L. desaparezca el problema objetivo e histórico que consiste en cómo verificar la transformación de la realidad total, y en cambio sólo aparezca como último y fundamental el retorno una vez más a la subjetividad: hacia la transformación de uno mismo compatible con el pluralismo. (1)

(1) Cuando el Prof. E.L. quiere hablar de "objetividad" recurre contradictoriamente a un "objetivo" subjetivo. Dice, en efecto: "Una ética de la responsabilidad no sólo no es forzosamente atea, sino que exige, a mi juicio, para no caer en el subjetivismo psicológico, una realidad trascendente ante la cual se responde". (Discusión, junio 1963, pág. 4.) El caso es que no sólo hay un subjetivismo psicológico, sino también ese otro subjetivismo teológico, al cual adhiere el Prof. E.L. y del que nos encontramos, en tanto negadores de su dios, excluidos: esa realidad trascendente de la cual sólo nos puede decir que "es dinámica, es fuerza creadora en acción", como si con esta vaguedad caracterizara algo más que sus ensueños místicos remitidos a lo inefable.

Nosotros sólo conocemos una sola objetividad y por lo tanto humana: aquella que construyen y verifican la totalidad de los hombres a través del proceso histórico. Esta objetividad, que incluye por lo tanto la perspectiva de un E.L., por ejemplo, como afirmación que debe verificarse en la historia, no tiene nada que ver con aquella otra "objetividad trascendente", revelada, que nos excluye. Su "trascendencia" será objeto de contemplación activa en oposición a la pasiva, pero en tanto revelación de valores y de la verdad será siempre contemplación. ¿Qué tiene esto que ver con el marxismo, con la verdad que se elabora en común? Es simplemente soberbia dogmática disfrazada con la piel de cordero del imposible amor.

Pero ya lo hemos visto: la sensibilidad individual así transformada que el metafísico recupera junto con su función especulativa, es aquí cierta "materialidad fenomenológica" compatible con los reductos de la intimidad absoluta referida a Dios pero no a los hombres. Marx mostraba cómo esa transformación subjetiva debía penetrar hasta las raíces de la propia constitución material, y que eso era posible si partíamos de los ya mencionados supuestos elementales. Aquí en cambio la metafísica intimista constituye una técnica para lograr la propia salvación: "Las cosas sucederían de modo distinto si se aplicara el concepto de "autotransformación" preconizado por Marx y descuidado por sus seguidores (lo cual, agregamos nosotros, es una deformación interesada e inadmisibles en un especialista del pensamiento como el Prof. E.L.), pero llevando al máximo las exigencias en él implícitas y que tan bien define Gandhi cuando afirma que la revolución social comienza por la transformación de uno mismo. No es imprescindible, pues — agrega— que cada uno vaya a realizarlo todo, ni que sea quien dirija la totalidad de las operaciones; puede ser, simplemente, en la realización de su bosquejo, un simple operario, pero el **primer operario**".

Esta es la conclusión a la que nos lleva la comprensión cristiana de la praxis en el caso que analizamos: la propia salvación, y en primera fila. Es evidente. Ya la "metafísica" no daba para más, menos aún en nuestro país: los "metafísicos" de la burguesía han sido alcanzados por la crisis y al preguntarse por la "Posibilidad de la metafísica" se están preguntando, implícitamente, por la posibilidad de seguir siendo útiles a la burguesía en tanto "metafísicos". Esta es la situación: no saber qué decir ni cómo interesar. Arrojadlos a la región de las sombras por la elaboración marxista que une la teoría con la práctica y devuelve nuevamente las ganas de vivir, los filósofos oficiales descubren nuevamente la función de la metafísica: apoderarse de una de las afirmaciones marxistas más revolucionarias —la transformación de la realidad y de uno mismo como tarea inescindible a partir de la materialidad histórico-económica— para encubrir el proceso y salvarse, como intelectual, él mismo y sus semejantes en la metafísica, en primera fila. Ahora entendemos: la "posibilidad de la metafísica" consiste una vez más en diluir las más costosas significaciones históricas. Para eso tienen que realizar el esfuerzo que la ideología burguesa les

solicita: tornar insignificante la realidad más doliente que conforma nuestra comunidad en crisis, lo que más la revela: el análisis "histórico-económico". La nueva aurora se abre: otra vez, en ese resquecio de sombras, oscurecimiento y falso misterio, se abre para el profesor E.L. la "posibilidad de la metafísica".

II

AMOR MARXISTA Y AMOR CRISTIANO

En la primera parte de este trabajo hemos visto que la comprensión del marxismo y de la praxis a la luz del cristianismo del Prof. E.L. deja de lado precisamente lo que le da sentido, para asignarle sólo aspectos congruentes: a) con el acentuamiento de la transformación meramente subjetiva; b) con un enfoque "fenomenológico" de la materialidad que le permite prescindir de su proceso histórico-económico y "espiritualizarla" hasta convertirla en "lugar" de la revelación; c) con una comprensión de la dimensión social en el seno de la subjetividad que mantiene la escisión radical entre intimidad y sociedad. Además hemos visto cómo el problema de la objetividad y de la universalidad, que da sentido a la praxis en el marxismo, desaparece completamente en el planteo del Prof. E.L. Deja lugar, en cambio, a la aparición privilegiada del filósofo como primer trabajador: el filósofo es el "primer operario", por lo tanto su función sería primera respecto de los otros actores de la historia. De allí la nueva modalidad de experiencia pseudo-objetiva que se produce en el seno privilegiado de su subjetividad metafísica: la inteligibilidad que revela la praxis en el sentido marxista se ve substituída por la "intuición volitiva", nombre laico de la revelación cristiana, que permite prescindir de la opinión ajena.

Aquí podremos entrar a analizar **Cristianismo y marxismo**, nota que el profesor E.L. publicó en **Cefyl**. Confrontaremos los primeros resultados teóricos ya analizados con las conclusiones prácticas a la que llega en esta nota, que contiene las respuestas a las preguntas formuladas por los estudiantes que querían aclarar esa realidad "múltiple y confusa". Y veremos que las diferencias teóricas que el Prof. E.L. encontró entre cristianismo y marxismo, sintetizadas en la oposición entre "método fenomenológico" y "método histórico-económico" se transforma, al pasar a este otro trabajo, en una oposición complementaria que, a nivel histórico, aparece fundamentando un nuevo enfrentamiento: el amor cristiano actual a todos los

hombres, basado quizás en la percepción fenomenológica del otro, se rebela contra la lucha de clases marxista, basada en el método histórico-económico y que supone por el contrario un odio actual tanto como un amor actual. Así el cristianismo termina oponiendo al odio y al amor marxista un amor sin odio, un puro amor. Analicemos más detenidamente esta nueva vuelta a la tuerca del evasiónismo cristiano.

Afirma el Prof. E.L. que en el marxismo "falta esa fuerza de amor universal", y que "esa ausencia impidió, por ejemplo, la total coherencia de una doctrina que por su misma esencia reclamaba el amor, y ha dado origen así a las actitudes contradictorias (por ejemplo, la que en nombre del amor y de la sociedad acepta y aún reclama la vía de la destrucción del hombre y de la sociedad" (p. 2). Y continúa: "Y la contradicción que señalo no es meramente teórica sino que se refleja en la praxis: impide, a mi juicio, consumir la revolución que Marx proclamaba (que en definitiva consiste en abolir las estructuras del imperio romano, que el cristianismo fue el primero en estremecer) y preserva, por el contrario, tales estructuras imperiales con todo su carácter cesáreo por más cambios que puedan producirse dentro de ellas. Si el marxismo comprende esta contradicción y esta ambigüedad, habrá encontrado definitivamente el camino revolucionario" (p. 2).

Ya hemos visto cuál era el sentido de la praxis reclamada por el Prof. E.L.: era una praxis alejada de la modificación histórico-económica, alejada de la verdad hecha en común: por lo tanto una mera ensoñación. Este alejamiento de la historia concreta, material, requerirá entonces en el cristianismo un simulacro que lo encubra y justifique por lo más alto, una estructura afectiva que manteniendo la máxima lejanía provoque la creencia de la máxima cercanía: eso será su noción del amor cristiano. Vamos a demostrar que su concepción del amor constituye entonces la necesaria forma afectiva que suple, con su filigrana sentimental, la ausencia real, en su materialidad sensible, del mundo humano. La metafísica le permitió al Prof. E.L. sustituir simbólicamente lo histórico-económico y situarse él mismo, en tanto dotado de la más ajustada percepción fenomenológica de la cosa en sí, como "primer operario" de una tarea imaginaria. Del mismo modo la afectividad le permite cerrar "existencialmente" el circuito de su imaginación y sustituir, mediante una afectividad referida a un símbolo, Dios, la presencia real de

todos los hombres a quienes dice amar para seguir permaneciendo dentro de la comunidad parcial y aprovechada del cristianismo.

Veremos, en efecto, que al abandonar a Dios el marxismo recupera por fin verdaderamente al hombre y lo pone, por primera vez, como centro de su sistema. Para el marxismo el máximo objeto del amor humano tiene **siempre** forma de hombre, y en este otro hombre la cualidad sensible humana encuentra el campo de su más amplio despliegue. El otro, en tanto forma humana semejante, es también la forma máxima de mi amor, respecto del cual debe ser medida toda relación afectiva: en este acto de la más precisa singularidad —amar a otro— converge la más amplia universalidad. Por eso decía Marx que "la relación del hombre con la mujer es la relación más natural del ser humano con el ser humano. En ella se muestra hasta qué punto el comportamiento natural del hombre llegó a ser humano o hasta qué punto el ser humano llegó a ser su ser natural. Igualmente se muestra hasta qué punto la necesidad del hombre se convirtió en necesidad humana, hasta qué punto el otro hombre, en tanto hombre, llegó a ser una necesidad para él, hasta qué punto la existencia es al mismo tiempo comunidad y, aun en su límite más individual, la primera supresión positiva de la propiedad privada". Aquí están contenidos, pues, los elementos esenciales del análisis marxista: 1) por una parte, en la relación humana se halla ya sedimentado el proceso histórico que lleva desde la naturaleza hasta el mundo humano; 2) ese proceso vivido en la relación material, sensible, es al mismo tiempo significativo, expresivo en su misma materialidad, de todo el proceso histórico. "Así en esta relación **se revela en forma sensible**, reducida a un **hecho** observable, la medida en que la naturaleza humana se ha convertido en naturaleza para el hombre y en que la naturaleza se ha convertido para él en naturaleza humana". Esto quiere decir que la relación sensible, material, de un hombre con otro es la que actualiza entonces la presencia de todos los otros, así como la dimensión cultural de lo que el hombre creó en su proceso histórico. Queremos destacar bien que la **significación** de lo universal permanece adherida al contorno específicamente humano, sensible, del otro, y que solamente en esa relación sensible aparece la dimensión de la totalidad y la presencia innegable, inmediata, de los demás hombres. De aquí se pueden sacar varias conclusiones: a) el mundo humano material y sensible constituye el fon-

do de toda relación de amor; b) toda relación de amor, si manifiesta el anhelo del máximo valor del otro, exige necesariamente la transformación concreta y material del mundo, por lo tanto de los obstáculos que se oponen a la existencia de mi amor; c) toda relación de amor es significativa, en su materialidad sensible, de cómo a través de mi relación singular de amor pretendo modificar lo universal, es decir la existencia de los otros hombres. En otras palabras: mi amor singular significa, en tanto amor sensible —y precisamente por serlo— mi relación con la totalidad de los hombres, porque mi propio acceso a la humanidad de aquel otro a quien amo requiere mi propia transformación sensible que los otros hombres me alcanzan en sus obras y sus relaciones. Mi amor se confunde con la praxis, por lo tanto con lo histórico-económico.

TOTALIDAD ABSTRACTA Y TOTALIDAD CONCRETA

Vemos así que habría, a partir de aquí, dos formas esencialmente diferentes de concebir la totalidad de los hombres —y la singularidad de la persona amada, por lo tanto— en la relación de amor:

I) como una **totalidad simbólica**, abstracta, hacia la cual no existe un tránsito material inscripto en mi praxis cotidiana, modificadora de las condiciones sensibles que envuelven a los otros. Para esta concepción, que separa lo "espiritual" de lo "material" y que sólo o sobre todo se interesa por el amor "espiritual", el continuo material que une en una universalidad posible, concreta, a los otros, carece de sentido primero. Por eso va ligada aquí esta concepción a la consideración de la persona como un absoluto que, surgiendo de Dios, encuentra luego tanto a su materialidad como a los otros hombres. Yo amaría a los hombres en lo que tienen de absoluto, desligados de la relatividad material **separadora**: yo amaría a los otros a partir de su fuente, Dios, que expresa así cómo esa totalidad humana espiritual existe para mi conciencia abstracta. En el seno de Dios se puede dar la presunción de amar en El, ahora, a todos los hombres.

II) Como una **totalidad concreta**, genérica, que está ligada a cada actividad singular y sensible de mis relaciones con los hombres. La medida de esta relación sería la presencia de los otros en cada acto de mi sensibilidad humana. Como no se parte aquí de la separación del cuerpo y del espíritu, los otros no están contenidos en un símbolo sino

que, con su existencia y sus desequilibrios, muestran su espíritu en el modo como graban su proyecto humano en la materia, como hacen posible con sus actos la existencia y el reconocimiento mutuo. Esta constitución de mi persona dentro de la totalidad es la que confiere un sentido histórico a mi afectividad: me permite reconocer concretamente —pues mi afectividad está ligada al mundo— la presencia de aquél que se opone al otro o la de aquél que posibilita su máxima realización. No desplazo entonces con mi existencia un amor **universal actual**, porque no hay todavía una realidad universal humana que pueda amar en su totalidad. Amar ahora a todos los hombres sería un sin sentido afectivo, un vacío considerado como un pleno. Sólo desplazo entonces una posibilidad de amor universal, que será tanto más serio en su pretensión de ser amor efectivo, sensible, humano, cuanto más renueva concreta y sensiblemente los obstáculos que los hombres han interpuesto para su existencia. Por lo tanto, cuanto más válido concretamente con mis actos ese odio que me despierta la presencia de alguien que, para consumir su existencia individual, se nutre de la vida de los otros: mi odio no es sino la medida de la inhumanidad que otros hombres han hecho surgir en mí mismo. Si no existiera este odio concreto el otro ser sufriente no sería, para mí, **seriamente**, otro ser humano, sino una imagen abstracta, sería insensible a su dolor, a su sacrificio, a su muerte. Si mi amor pretende ser sensible, mi odio no puede menos que serlo también. La totalidad material introduce necesariamente sus desequilibrios y su sentido en la individualidad que en ella participa: no hay estados de excepción, no hay pureza afectiva.

Ante esta situación ¿qué nos propone el Prof. E.L.? Nos dice: "La dialéctica de la lucha de clases no supone de ningún modo odio y destrucción, aunque muchas veces los marxistas lo tomen así: no es una lucha del hombre contra el hombre, sino del hombre **por el hombre y contra las cosas** que lo enajenan. Hay hombres —agrupados en clases— que defienden esas cosas enajenantes, y en tal sentido se convierten ocasionalmente en adversarios" (p. 2). Dejemos de lado ciertos aspectos de esta frase y retengamos los que se refieren a la destrucción de los obstáculos, al odio y al amor. Mientras que el Prof. E.L., y el cristianismo que sustenta, pretenden colocar al amor **fuera y por encima de las** luchas de clases porque los hombres sólo son **ocasionalmente** sus adversarios, con

lo cual sitúan al amor por encima de lo histórico-económico, Marx empecinadamente nos habla del amor uniéndolo a lo económico. Viene a unir lo que el cristianismo se opone más tenazmente, en sus admoniciones, a ver juntos: el amor y el dinero, lo transhistórico y lo histórico. Porque es sabido que el más fino análisis de la afectividad lo realiza Marx —contra lo que opina el Prof. E. L.— refiriendo el amor al dinero. (2)

AMOR SENSIBLE Y AMOR INSENSIBLE

Marx analiza la afectividad del hombre luego de haber analizado la significación de la propiedad privada y del dinero, lo cual quiere decir que considera las relaciones más finamente espirituales en el estrato del intercambio y del trabajo —y no en el alma, en el espíritu o en Dios. Al espíritu de los cristianos lo pone a prueba en las relaciones materiales que sus adeptos sostienen a través de las cosas Y contra la escolástica afectiva del cristianismo, contra sus sentimientos graduados y definidos de una vez para siempre, Marx nos señala la movilidad esencial de la afectividad: cómo ésta depende de las relaciones singulares y precisas que mantenemos con los hombres y con las cosas. Comienza diciendo que todo sentimiento es una relación: cada sentimiento debe ser descrito de acuerdo con el objeto con el cual el hombre vive una relación históricamente situada. Porque es la cualidad que el objeto suscita en el hombre como respuesta, la que actualiza sensiblemente el sentido, la significación hu-

mana de la relación. Pero entonces, si todo sentimiento expresa la relación con un "objeto" situado en el mundo, y varía con él ¿cuál es el máximo "objeto", el "objeto" por excelencia en la sociedad capitalista? ¿El "objeto" del hombre será el otro hombre? Si, como lo señalamos ya, para Marx la máxima forma del hombre es el otro hombre ¿podemos afirmar que en nuestra cristiana sociedad cada hombre se intercambia como tal hombre con el otro, para cada cualidad humana manifiesta existe otra cualidad humana que la reconoce? ¿Cada amor sensible, humano pues, reencontrará la forma humana del otro en el cual pueda coincidir en su humanidad? No, dice Marx. En nuestra sociedad capitalista el máximo objeto para el otro es el dinero: el dinero, puesto que se intercambia con cualquier objeto, expresa la plenitud de lo real. Pero de una realidad que no está en relación entonces con la posesión de las cualidades sensibles humanas, sino meramente con el hecho de ser **alguien** el poseedor del dinero, independientemente de las cualidades humanas que este poseedor posea. El dinero suscita cualquier cualidad: "El dinero no se cambia por una cualidad particular, una cosa particular, ni una facultad humana específica, sino por todo el mundo objetivo del hombre y de la naturaleza. Así, desde el punto de vista de su poseedor, transforma toda cualidad y objeto en otro, aunque sean contradictorios. Es la fraternidad de los incompatibles: obliga a los contrarios a abrazarse". O, para decirlo de otro modo, puesto que "el dinero es, pues, el **objeto** por excelencia", ¿qué sucede en

(2) El Prof. E.L. dice: "Por cierto que, con respecto al amor, Marx guarda un **sugestivo silencio** (sic), pero esto es, a mi juicio, sólo una debilidad de su pensamiento, que no ha sabido ubicarlo en el hombre histórico concreto. ¿Acaso no hubiera podido decir Marx que él mismo amaba a los obreros explotados en Manchester y en Lyon, y que ese su amor era el que lo conducía en una búsqueda de la liberación común? Y, junto con Marx, ¿no lo podrían decir la mayor parte de los auténticos marxistas, o sea, con exclusión sólo de los que militan en la izquierda por proyectar sobre la sociedad su rebeldía contra el padre o cualquier tipo de conflicto personal?" (p. 7). Aclaremos: 1) el "sugestivo silencio" que el Prof. E.L. le atribuye a Marx se convierte, para nosotros, en "sugestiva ignorancia" de parte del Prof. E.L., como quedará claro con estas citas de Marx sobre el amor y la afectividad. 2) La "debilidad de pensamiento" que el profesor E.L. le atribuye a Marx, no es,

creemos, sino conciencia de la hipocresía que significaría recurrir al amor, después de su utilización por el cristianismo, para someter justamente a los obreros. Su debilidad de pensamiento no era sino sólo vergüenza histórica ante los que osan todavía utilizarlo. Por eso critica al amor cristiano, vigente en la burguesía, a través del dinero. 3) En cuanto a los marxistas que no recurren al amor que el Prof. E.L. les impone, y a los que explica también por otra debilidad, esta vez psicológica, sólo nos queda por decirle: más válido es rebelarse contra los padres, que tal vez encarnan la cadena de opresión social que se continúa en la familia, y a través de una situación subjetiva personal, asumida objetivamente, conectarse con la revolución, que someterse (psicológicamente) al padre valiéndose de la transposición que efectuamos al proyectarle ese otro Padre que está en los cielos y que nos condena obscuramente a la sumisión en todos los planos: en el social y en el familiar.

la sociedad desarrollada donde impera la propiedad privada, por lo tanto el dinero? Sucede lo siguiente: "transforma mis deseos de representaciones en realidades, del ser imaginario en ser real". Es decir, realiza "la transformación de todas las cualidades humanas y naturales en sus opuestos, la confusión universal y la confusión de las cosas: convierte las incompatibilidades en fraternidad". "El dinero aparece, pues, como un poder **desintegrador** para el individuo y los lazos sociales. Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor"..., etc. Esto acarrea, señala Marx "la confusión y transposición universal de todas las cosas, el mundo invertido, la confusión y el cambio de todas las cualidades naturales y humanas".

LA COMPRESION HISTORICO-ECONOMICA DEL AMOR

Se comprende entonces que este mundo **desintegrado, transpuesto, dado vuelta, confuso, contradictorio e invertido**, donde cada cualidad y cada facultad y cada ser y cada objeto debe ser integrado, enderezado y aclarado requiera —si este mundo histórico de las cualidades, de las facultades y las cosas y los seres humanos nos parece **primordial**— volver a hilvanar nuestras conexiones y relaciones con los hombres y las cosas guiándonos por una inteligibilidad concreta que recupere la verdadera génesis de la creación humana. De este modo podremos ponerlo todo nuevamente a prueba uniendo cualidad con cualidad, facultad con facultad: descubriendo nuevamente más allá de la alienación en la que nos hallamos, más allá del cristianismo que la sostiene, la verdad del hombre y del mundo. No hay valor o cualidad, por más elevada que ésta sea, cuya veracidad no esté conectada y no se ponga a prueba desde la materialidad mínima del hombre, desde sus necesidades más humildes y universales. Humanizar cada sentimiento señala una tarea: enderezar este mundo dado vuelta para que los verdaderos sentimientos del hombre, que expresan la resonancia personal que se produce cuando una cualidad humana se pone en relación con otra cualidad humana compatible y no con otra cualidad contradictoria, puedan surgir. No el amor hacia el que odia sino hacia el que ama, no el respeto hacia el que es indigno sino hacia el digno de respeto, no la enseñanza en boca de medrosos y serviles sino en aquellos que realmente tienen el coraje de ir hasta el término del conocimiento, etc.

Marx verá entonces los sentimientos, el "humanitarismo" burgués y cristiano, emergiendo desde dentro de las relaciones que por intermedio del dinero y la propiedad privada los hombres mantienen. El dinero, en tanto objeto por excelencia, define el plano más elemental e innegable de las relaciones actuales en que se desenvuelve la sociedad capitalista. Pero si, como hemos visto, los objetos y las personas suscitan diversos sentimientos según sea el fondo histórico-económico sobre el cual establecen sus relaciones, los sentimientos correspondrán por lo tanto a una determinada modalidad del ser del hombre constituida en lo social: en lo histórico-económico. Y si sabemos que el dinero (las relaciones basadas en la propiedad privada desarrollada) es el objeto que hace variar esa relación provocando un disloque de todas las relaciones ¿cómo no ver que lo que también varían son los sentimientos, y por lo tanto también el amor, sentimiento éste el más totalizante dentro del campo afectivo homogéneo del hombre: "transforma el odio en amor, el amor en odio"? Hemos hallado, pues, que **también el amor pasa por lo histórico-económico**, que depende de lo histórico-económico, y que todo amor, para poder llegar a su expresión verdadera (la expresión reconocida y compatible de todas las cualidades humanas que conforman a la persona) debe transformar previamente todas las relaciones histórico-económicas dejadas de lado, en la metafísica del Prof. E.L., por estar basada en "supuestos" metafísicos del marxismo.

Y no se crea que éste es un análisis "antropológico" en Marx. No se pretenda poner al amor, al amor cristiano, al margen de esta crítica concediéndole un estatuto privilegiado, metafísico. Marx habla de los sentimientos como "verdaderas afirmaciones ontológicas", no antropológicas. El amor cristiano, justo en el momento en que pretende ser divino, puesto que responde a una necesidad de ocultamiento de la base material fundante en el hombre (ni genérica ni universal) es entonces, él sí, un sentimiento antropológico, histórico en el sentido más limitado, no esencial, creado por el hombre para negar el verdadero alcance de su ser: aquel que se revela por el trabajo humano desde su origen natural. El amor cristiano, por lo tanto, es lo universal alienado, porque lo universal ontológico es lo que permite actualizar la totalidad concreta, material, del ser del hombre. Por eso lo ontológico en el hombre está unido a la naturaleza, no es sobre-natural ni transhistórico: su

advenimiento se produce desde la materialidad natural transformada por la necesidad. No hay cualidad humana que no surja desde la materialidad sensible del hombre. Esto quiere volver a decir que no hay amor que no contenga necesariamente la forma del hombre. No hay sentimiento ni afecto que no sea relación de una cualidad sensible humana con otra cualidad sensible humana que la satisfaga. En este sentido el "amor a Dios" es una mera ilusión de falsa totalidad —ilusión que la ausencia de amor al hombre hace surgir.

EL AMOR QUE NO TOMA CUERPO EN EL HOMBRE

Pero verifiquemos una vez más esta incidencia de las relaciones económicas en los sentimientos. Marx comienza el análisis de la mercancía como objeto de uso recuperando lo ontológico en lo óntico: "El valor de uso **toma cuerpo** en el uso o consumo de los objetos", es decir el objeto adquiere realidad en la relación de consumo, cuando es recubierto por una necesidad humana. Si el sentimiento o el amor es la resonancia que una subjetividad experimenta en cada relación que mantiene con el mundo, expresará para el hombre que la siente una compatibilidad o incompatibilidad entre el mundo y cada acto de su proyecto. El sentimiento en su más próxima subjetividad **significará** entonces la experiencia de la coherencia subjetiva de cada hombre con la objetividad del mundo. Del mismo modo como sucede en el valor de uso, los sentimientos (resonancia afectiva de la relación del sujeto con el objeto) sólo **toman cuerpo**, cobran existencia, en los objetos con los cuales el hombre se halla en relación. Este **tomar cuerpo** no es una metáfora: el valor de uso, tanto como el sentimiento que nos proporciona su significación, recubre en ese momento una necesidad sensible, humana, una expectativa o anhelo —desde el hambre y la sed humanas hasta la justicia o la necesidad del otro— en la cual todo el mundo del hombre, todas las relaciones que lo atraviesan, convergen. Pero, como es sabido, este valor de uso es recubierto y cuantificado por el valor de cambio: aquí, en el seno de la necesidad y de la relación con los objetos sensibles que la satisfacen, en la subjetividad del hombre se introduce entonces el disloque y la escisión. Al aparecer el valor de cambio tanto el valor de uso como el sentimiento concomitante adquieren un matiz peculiar, que hace aparecer en el seno de la satisfacción y la afectividad más subjetiva la dimensión más colecti-

va de lo social. Cabe entonces preguntarse: si el amor cristiano es el amor ya universal que se desentiende de las luchas humanas en lo que éstas tienen de más situado e histórico ¿qué amor es ese que **no toma cuerpo** en nada? ¿Qué amor es ese sin objeto sensible, sin forma humana, sin historia y sin lucha de clases? Fácil es ver entonces que en un mundo de hombres encarnados hasta la más simple y mínima de sus significaciones, esa actividad sin cuerpos y sin objetos humanos adquiere, por más divina que sea, un sentido muy preciso: es la exacta estructura afectiva que se adecúa a un mundo donde impera el dinero, donde se abandona por inconveniente la lectura primaria y esencial de la realidad que niega el amor, y pretende darse un enderezamiento sólo simbólico. Podemos concluir: el amor universal cristiano, que deja de lado las significaciones precisas de las cualidades humanas que los hombres manifiestan, por lo tanto su sentido legible en lo histórico-económico, para amarlos **como si** esas diferencias no existieran y no debieran necesariamente suscitar el odio, es un subterfugio ideológico tendiente a inmovilizar este mundo invertido donde "fraternizan las incompatibilidades": "De qué modo se liberará el hombre?" —se pregunta el profesor E.L.— Y responde: "mediante el amor". "La dialéctica de la lucha de clases no supone de ningún modo el odio o la destrucción." "En los Evangelios está claramente evidenciado que la dialéctica... y la lucha... no son incompatibles con el amor".

Pero vamos a ver que este amor no es un exceso, una abundancia que se agregaría a la lucha de clases. Es, por el contrario, una reducción, pues no conserva la lucha con el sentido que es inherente a su realidad histórico-económica. Sí, ya sé, el Prof. E.L. contestará que él también se "preocupa" por las luchas sociales. Pero, como hemos visto, su participación marginal desde la comunidad cristiana en la que se encuentra tiene un sentido preciso: encubrir, para los sometidos a quienes dice amar, la significación concreta que les revela la afectividad sensible, anteponiéndole una afectividad divina y transhistórica que disuelve los sentidos humanos y no acepta leerse en lo "histórico-económico". Porque si las relaciones afectivas evidencian cualidades, y toda cualidad debería despertar la cualidad semejante en el otro para que sea ésta una verdadera relación humana ¿cómo no ver que la verdadera realización afectiva del hombre pasa necesariamente —no exteriormente, como si fuese un agregado a su ser absoluto espiritual— por una con-

versión radical de todas las relaciones actualmente dislocadas, obligadas a abrazarse sin amor? Y puesto que los objetos del mundo, y el hombre mismo, son producidos por este disloque, por esta "fraternización de los contrarios", entonces sólo queda un camino: la única línea de sentido que pueda volver a reanimar y enderezar la totalidad de lo creado por el hombre debe trazarse desde el sentido mínimo de las relaciones más humildes y materiales que los hombres mantienen entre sí, por lo tanto a partir de lo histórico-económico que el amor cristiano deja de lado como secundario. Por lo tanto a partir de la lucha de clases. (3)

A TRAVES DEL ESPIRITU ES LA SANGRE LO QUE SE PRETENDE SORBER

En un mundo donde imperan las relaciones capitalistas se produce entonces "la fraternización de los opuestos" y de las "incompatibilidades". ¿Que nos dice aquí el cristianismo? El amor cristiano pregona que precisamente debemos "amar las incompatibilidades", "amar los opuestos" o, como dice el profesor E.L., "la lucha no es incompatible con el amor". ¿Es este un exceso, una superabundancia que nos alcanza el amor? Dijimos ya que no, por lo siguiente: porque de este modo la prédica cristiana impide que la contradicción material y mortal sea asumida en el mismo plano en el cual se ejerce el poder de sometimiento, es decir en el plano material. Aquí es donde la escisión entre espíritu y materia rinde su fruto político disfrazado de lo más alto: de puro amor. La lucha de clases en su específico plano de lucha histórico-económica resulta entonces no ser una lucha también espiritual. El amor universal actual, a su espiritual manera, pretende realizar la conversión de los hombres en el plano

del espíritu, pero con ello quiere obtener sobre todo un resultado: convertir la fuerza revolucionaria en debilidad, la transformación de su materialidad humana en abstracción, la reducción de su eficacia creciente a una mera conducta simbólica. Así, a través del "espíritu" es la sangre lo que pretende sorber. Porque a través del "espíritu" despoja precisamente a los sometidos de su único tesoro, de su única brújula en el medio hostil que lo rodea: el odio, es decir la exacta respuesta para la exacta agresión que se les realiza (4). Para el Prof. E. L., en cambio, el odio viene porque sí, solito al mundo: los hombres malos lo acogen. Pero el odio, la falta concreta de amor, no es el hombre sometido quien lo inventa: sólo es la reacción adecuada, precisa, que bordea con todo rigor el contorno del sometimiento. Es la estructura afectiva que su relación con un mundo de sometimiento decantó en él, esa que le permitirá templar el exacto acero para terminar con la impotencia a la que se los quiere reducir. Y es sabido, Prof. E.L.: ¿en quién puede tener efecto el llamado al amor cristiano? No en los que ejercen el poder, porque siglos de sometimiento demuestran que el amor no puede hacer que los poseedores o dominadores logren, por amor, dejar de lado su poder o su dominio. Si no es entonces con los dominadores, porque de lo contrario sería suponer la suprema bobería en quienes lo proclaman, ¿para quién va dirigido el llamado al amor? Pues para los que no tienen como único poder sino su odio. Para los que nada tienen, su única fuerza reside en la pasión que los mueve: en su afectividad que agita el músculo que valida el poder creador del cuerpo, que está tendido hacia su obstáculo que con toda precisión el odio, la ausencia de amor, les señala. Es aquí, en este hogar de la rebelión, donde el amor cristiano, disolvente del odio sólo

(3) Para hacer posible esta separación, que ya hemos leído a nivel de su metafísica, los objetos también son presentados por el Prof. E. L. como si carecieran de historia humana, como si no fuesen realmente creados en tanto objetos humanos por el hombre: "no es una lucha, dice, contra el hombre sino del hombre contra las cosas que lo enajenan". Estamos de vuelta en Hegel.

(4) Pero lo que el cristianismo no podrá al parecer nunca comprender es que este mismo odio difiere del odio cristiano, ese odio sin futuro que agarrota todavía a los políticos en nombre de Dios. El odio que aparece en la lucha de clases, puesto que no está separado de

la transformación concreta e histórica del hombre, incluye la real modificación de esos hombres a quienes se combate, una vez que el combate haya abierto concretamente la posibilidad de la transformación. El "odio" marxista está incluido en la real modificación del hombre que le da sentido, por lo tanto, el posible amor está ya contenido en él: su odio es lucha concreta contra quienes lo suscitan. En el cristianismo el odio está radicalmente separado del amor, por lo tanto fijo de una vez para siempre y alejado de su transformación histórica. El odio concreto del cristiano, que conserva las estructuras que lo posibilitan, no tiene salvación histórica. Hacen bien en recurrir entonces a lo "trans-histórico".

en los sometidos, viene a intentar aplacar una vez más su rebeldía. Y entonces, cuando el Prof. E.L. pone el acento en la auto-transformación del filósofo, nos preguntamos: ¿por qué se opone a esta necesaria auto-transformación histórica que los hombres sometidos deben experimentar?

Por eso nos vuelve a sonar a cencerro este nuevo llamado al amor. Si frente al asesino y al torturador no siento odio sino amor, mi amor es entonces el signo de mi inhumanidad, de mi servilismo, de mi miseria. Si al humillado, sometido, despreciado, reducido al hambre y a la frustración le pregono no el odio sino el amor hacia quien lo somete, lo humilla y lo desprecia, estoy con ello remachando la esclavitud y poniéndome, yo también, servilmente, al servicio del amo. Soy un pobre tipo más.

III

LA INHUMANIDAD DEL CRISTIANO AMOR

Hemos visto entonces que el amor en el cristianismo y en el marxismo difieren substancialmente. Para los primeros el amor **no toma cuerpo** en ninguna relación sensible puesto que, en tanto puramente espiritual, sobrevuela la realidad y ama los contradictorios desentendiéndose de su sentido histórico-económico. Para el marxismo, en cambio, la afectividad surge señalando con toda precisión el modo como cada hombre se incorpora entre los otros: el amor o el odio señala las líneas de sentido histórico que niegan o posibilitan la realización del hombre. Y esto porque en el marxismo el máximo objeto de amor no es un símbolo —Dios— sino el otro hombre.

Pero esto lleva a otra consecuencia importante: el amor cristiano obtiene todo su valor, su presunta preeminencia "metafísica" y "sobrenatural", de su pretensión de ser amor universal actual a todos los hombres. Mientras el marxismo asume el odio y el amor al mismo tiempo porque ambos se hallan en mutua dependencia, y por lo tanto es el suyo un amor particular que tiende a universalizarse materialmente en un proceso real e histórico, he aquí que el cristianismo, frente a él, no es sino **todo** amor, nada más que amor, y universal. Es decir, el amor cristiano, espiritual, es universal en el espíritu porque, desdénando la materialidad que lo contradice, en tanto sólo espíritu no necesita **primero** acceder a la verdadera universalidad material. Tiene una existencia real en el individuo antes de haber pasado por la existencia histórica: es indi-

vidualmente universal sin haber pasado antes por un proceso de creación universal.

Cabe preguntarse entonces: si el amor "espiritual" cristiano no concuerda con la estructura real y sensible del hombre, si es —como creemos— un subterfugio ideológico que tiende a transponer el plano de la materia en el espíritu para tornar ineficaz todo cambio y modificación, ¿cómo amaré el cristiano, qué prodigio de relación afectiva será esa que en un plano debe amar a quien debería odiar, y que termina sin amar a quien debiera verdaderamente amar? ¿Dónde pierde su eficacia el amor cristiano? Precisamente en ese plano que el cristianismo desdeña pero aprovecha: en el plano material. Justamente ese que más nos importa a nosotros, marxistas, que verificamos la verdad del espíritu en la materia —faltos de poder hacerlo en otra parte.

En el marxismo y en el cristianismo se enfrentan de este modo dos concepciones del amor y del hombre, y toda toma de posición que lo ignore —aun cuando lo haga en nombre del amor— tiende a hacer participar al sometido del mismo equívoco anterior: es como si el amor cristiano, por privilegio exclusivo, definiera de una vez para siempre la verdadera teoría del amor, del más puro amor sin pizca de odio, y el marxismo, el cruel marxismo frente a ellos sólo fuera una aproximación maculada todavía —maculada por el odio de clases—. Es como si el marxismo pretendiera aproximarse penosamente, sin lograrlo aún, a ese cielo cristiano del verdadero amor. ¿Cómo podría oponerse así el marxismo al más puro amor, al depurado amor del cristianismo? Soberbia de los impuros, resentimiento. Por eso aparece aquí la admonición del Prof. E.L., rectificador del equívoco marxista, fiel de todo amor, para achacarle en nombre del amor **bien entendido** que con un poquito más de esfuerzo, arrojando por la borda la lucha de clases tal como la entiende el marxismo, llegaría sí a conciliarse con el amor cristiano. ¿Por qué el marxista se macerará en la maldad, tendrá esa vocación satánica hacia el mal, es decir hacia una concepción del amor contaminada por el odio?: "...una doctrina que por su misma esencia reclamaba el amor, y ha dado origen así a actitudes contradictorias, por ejemplo, la que en nombre del hombre y de la sociedad acepta y aún reclama la vía de la destrucción del hombre y de la sociedad". Por eso el Prof. E.L., sobre el fondo de la más completa incompreensión pero eso sí en nombre del amor nos vuel-

ve a repetir la gran lección que el cristianismo dirigió siempre a los débiles y a los humillados: abandonad el odio, abandonad (en este caso) la lucha de clases. No pide nada el Prof. E.L. en nombre del amor, nada más que una cosa: que abandonemos la historia.

Si la incoherencia del cristianismo reposa en el doble plano en que se mueve, que corresponde como hemos visto por una parte a lo transhistórico y por la otra a lo histórico, al espíritu y a la materia, a la revelación divina y al trabajo humano, vamos a demostrar que sobre esa base **el cristiano no puede amar siquiera lo más concreto**, la presencia inmediata del otro, porque la percepción verdadera del otro hombre será aquella que recupera totalmente su presencia histórica y sensible. Toda percepción humana pone a prueba lo subjetivo en lo objetivo, pero ya lo hemos visto: para el marxismo la suprema objetividad no se encuentra en ese símbolo de la divinidad abstracta sino en la totalidad concreta que reúne a los hombres.

En efecto, la diferencia no es la de un poquito más o un poquito menos de amor: está en juego la concepción toda de lo que el hombre es, de su eficacia histórica, de si **en verdad** quiere aproximarse al imperio concreto y material del amor, o si sólo se consuela con alcanzarlo en una ensoñación imaginaria. Porque vamos a ver que la transposición simbólica de la objetividad histórica y humana en la divinidad, que oficia así de fondo sustituto para cada conducta humana de amor, **transforma también en un mero símbolo la presencia concreta de cada otro hombre.**

LA VERDAD Y EL AMOR

El problema entonces es de cuál es el **verdadero** amor, por lo tanto de cuál es el tipo peculiar de **evidencia** que nos suministra la relación con el otro cuando decimos que lo amamos. Porque debe haber un modo de llegar a saber si el nuestro es un verdadero amor, es decir si el nuestro es un amor humano.

Puesto que el cristianismo del profesor E.L. niega la evidencia lógica que suministra la inteligibilidad histórico-económica y quiere trasladarnos a la evidencia afectiva, a la "intuición volitiva", hacernos pasar del orden de la razón al orden del corazón, tratemos entonces de comprender la evidencia emocional que le suministra su amor. Si los sentimientos también son verdaderos o falsos, si Marx pudo llegar a decir que en su época "la pasión carece de verdad", esto significa que también los sen-

timientos poseen una inteligibilidad humana, como ya lo hemos visto en relación con el dinero. Por lo tanto, la evidencia afectiva, en la medida en que es un **saber sentido**, nos debe permitir comprender cómo la singularidad del individuo le proporciona su conexión con la universalidad, fuente en la cual verificará la verdad o el error de su relación más subjetiva y personal con el mundo. Pero queremos agregar: para el marxismo la verificación afectiva posee una estructura semejante a aquella que regula la verificación científica, y responde por lo tanto a los mismos criterios de la objetividad humana.

En las doctrinas que ponen el acento en la afectividad "pura", que ponen al hombre en contacto inmediato con lo absoluto divino sin pasar por los otros hombres, la objetividad que da sentido a la persona se encuentra en el seno de la misma subjetividad (o en el seno de una comunidad mínima privilegiada), lugar de la revelación divina que oficia así de **símbolo** de la universalidad. Es el caso de la Iglesia Católica o del profesor E.L. Pero para el marxismo la universalidad no es simbólica sino concreta, es decir engloba en lo sensible la inteligibilidad que se obtiene en la actividad histórica, material, de **todos** los hombres. Se concluye por lo tanto que el sentido de cada conducta individual sólo será verdadero en la medida en que se conecta coherentemente con la totalidad inteligible e histórica de todos los hombres, y ese amor individual, parcializado por el odio que es su fondo, requiere entonces para ser verdadero la transformación material del mundo humano.

¿Qué sucede en el cristianismo? Tenemos que por una parte el cristiano amante se conecta con lo transhistórico, con Dios —universal y absoluto—, y por la otra con los otros hombres. Pero la verdad no surge de la figura objetivamente humana que adquiere sus actos en el mundo de los hombres, sino de la **adecuación afectiva, sentida**, entre lo que la divinidad le "revela" y su propia conducta singular. (Esta adecuación subjetiva que se transforma en objetiva en la intimidad es, digamos de paso, la rúbrica sentida que disuelve la significación histórica que el Prof. E.L. reclamaba en su singular praxis, tal como lo analizamos en la primera parte.) La universalidad y la objetividad no es un acontecimiento histórico aunque se produzca en lo histórico, no es posterior a la revelación sino **anterior**: la universalidad y objetividad **precede** a la singularidad y a su proceso de creación colectiva, la

verdad está ya dibujada en la relación que lo liga al cristiano con su iglesia o con su Dios. Por eso decimos que **el sentido de la espiritualidad cristiana es inhumano, por más divino que sea: para ser verdadera esa espiritualidad no necesita de los demás hombres en su creación sino en su pasiva adhesión.** A los otros hombres se acercarán después, desde ese hogar primigenio de la soberbia "verdad" que este cristiano privilegiado —por la gracia— logró formar en su intimidad, o en su grupo mínimo, para alcanzar su propia "salvación". Por eso su amor está definido como "verdadero" de una vez para siempre: porque es divino, absoluto y transhistórico, y porque emana de una fuente inmaculada que no contiene el odio.

Expliquémonos la psicología del cristiano amante y veamos si con este amor divino logra amar la individualidad precisa y material del otro. Por una parte el cristiano, dice, se siente inundado de amor por el prójimo, todo su ser está amasado por este amor. Hasta aquí el sentimiento parecería cumplir su función laica: expresa esta interiorización vivida, sentida, de su relación con el mundo.

Pero ya hemos visto que todo sentimiento posee inteligibilidad, que no es irreductible a la razón: por eso en el marxismo no hay una diferencia entre la evidencia leída a la altura de la afectividad o de la racionalidad lógica. No hay oposición entre lo afectivo y lo racional: ambos toman su objetividad del mundo humano. Para que mi conducta con el otro a quien digo amar sea verdadera en el plano preciso de su singularidad material, tendría entonces que reencontrar su significación inteligible en el mundo concreto que nos produjo a ambos: a mí como amante, a él como amado. El amor singular y sensible hacia el otro, a quien reconozco con total precisión, que lo abarca como un todo inescindible, se concilia aquí con la totalidad material cuyo sentido también se me revela en este acto de amor como una totalidad material histórico-económica.

LA TOTALIDAD ALUCINADA

En el amor cristiano asistimos, en cambio, a un sentimiento mixto: la plenitud individual, subjetiva, ahita de sentimientos, en tanto están considerados verdaderos o falsos en su sentido derivado de la divinidad, puede tener como contraparte una relación con el mundo abstracta, famélica. Queremos decir que el mundo que suscita en su intimidad

cristiana la máxima plenitud subjetiva, sentida, puede conciliarse con la máxima pobreza objetiva. Es lo que pasa cuando, inundados (subjetivamente) de amor, nos desentendemos (objetivamente) del mundo histórico-económico. Aquí, la "materialidad" de mi sentimiento sensible queda restringida a los límites de mi cuerpo, sin comprender a través de él la materialidad del mundo humano. El amor entonces no ama **todo** lo humano, como pretende, sino su filigrana "espiritual": ese **todo** no es más que la total falta de contenido que llena el odre vacío con la máxima materialidad que la imaginación puede conceder: los sentimientos. La afectividad, que está tanto unida a la alucinación imaginaria como a la realidad, y que permite precisamente el equívoco, crea aquí también en el cristiano, la alucinación del **todo** faltos de unirse concretamente con el mundo y las cosas. De hecho, si asumo en mi intimidad la existencia de un amor sin odio, mi intimidad corta de este modo la relación con el mundo histórico, objetivo, y habiendo sido constituida en él, se da la ilusión de no depender, de no haber sido constituida en él. Así la "subjetividad" espiritual se conecta, mundo aparte, Dios mediante, con la "subjetividad" espiritual del otro. Pero para que mi amor subjetivo sea verdadero, es evidente que debe atravesar con un mismo sentido **todas las estructuras materiales y significativas de la realidad**, que convergerían así en cada amor singular. Este todo, pletórico de contenido, difiere completamente de ese otro **todo** simbólico cuyo único contenido es la afectividad de mi amor, restringido a la única materialidad que le presta mi propio cuerpo separado. Cada hombre, entonces, cada grupo de hombres, cada Iglesia, cada clase adquiere el rostro —amado, odiado— de acuerdo con el modo como ama y odia concreta, materialmente, en los hechos, a sus semejantes. La verdad de estas relaciones se leen en los procesos históricos. El cristiano resuelve el problema, como hemos visto, al suplantarse la totalidad objetiva de los hombres por una totalidad simbólica: la divinidad. Entonces sí puede darse el gusto de amar ahora, actualmente, **pese a las diferencias concretas que gritan su inhumanidad**, a todos los hombres. Los ama, eso sí, con su más ferviente amor espiritual. Sólo que ¡ay! este amor no ama la materialidad significativa y encarnada del otro, y el cuerpo tuvo que limitar la experiencia de su conexión sensible para no sentir y ver y sufrir

lo que una verdadera conexión con el mundo le produciría. Si lo hiciera, y llegara a amarlo carnalmente sin distinguir su significación histórica grabada en esa materia sensible, lo amaría inhumanamente.

TODO OTRO ES BUENO PARA EL AMOR

Tratemos de verlo con mayor claridad. Yo puedo sentirme plenamente embargado de amor ante un hombre y sentir que este amor se apodera de todo mi ser. Pero este englobante subjetivo, despojado de odio, sólo amor, ama en él a todos los hombres del mundo: los ama en espíritu. Este hombre se convierte en el símbolo de la presencia (ausencia concreta) de todos los otros. **Pero si es un símbolo, no es entonces este hombre preciso y definido, singularizado, que tengo ante mí.** ¿Por qué? porque me he desentendido del plano material, y si ese plano se diera realmente, se integrara a mi amor, **no podría amarlos a todos sin introducir entonces la separadora significación histórico-económica.** Cada hombre oficiaría, en cada oportunidad, para borrar esta materialidad inoportuna, como símbolo de los otros. Repito: si lo amara partiendo de su condición material, de las estructuras histórico-económicas que a través de él se transparentan, mi amor no podría ser actualmente universal. A través de este amor debería hacer como los marxistas: odiar y amar al mismo tiempo. Al recuperar el odio recuperaría la función significativa de mi propio cuerpo, y permitiría que su experiencia se conectara con la experiencia del mundo: mi cuerpo se instauraría nuevamente en el continuo material del cual el espiritualismo totalitario lo separó. Pues si partimos del amor ya universal, y si cada hombre **no reflejara** a los otros, para asumir mi materialidad aislada y separada, sin significación universal —que para cada cristiano carecería, en tanto naturaleza, de intelibilidad y de razón— debería teóricamente recorrer la indefinida serie de todos los hombres para realizarlo. De lo contrario permanecería en un amor que nada modifica. El empirismo atomista es la contraparte entonces de la universalidad simbólica del amor cristiano. Desde el punto de vista material **el cristiano, amante en el espíritu de todos, es incapaz de amar con plenitud a ninguno.** Porque si todo otro, para el cristiano, es siempre la oportunidad del amor, ese otro debe necesariamente de-

jar de ser lo que singularmente es para convertirse en el símbolo de lo humano. De este modo aparece el carácter traslaticio, abstracto, del amor: el buen cristiano sólo necesita que se le ponga alguien al lado a quien amar. **Todo otro es bueno para el amor.** Esta despersonalización es el fruto de la descorporización y desmundanización del amor que se encuentra en la base del amor cristiano. De allí ese matiz peculiar que aparece cuando el cristiano ama, esa lejanía que se da en la presunta máxima cercanía: su esfuerzo por querer por encima de su significación histórico-económica, por encima del rostro humano del otro, no puede detenerse en su singularidad precisa aunque la tenga necesariamente delante: la sobrevuela casi, la trasciende o la abarca con un abrazo ambiguo y deslizante que la deja caer (como "materialidad" histórica) al mismo tiempo que se aferra a ella (como espíritu). Al otro lo necesito amar para salvarme a mí mismo. Pero si lo dejo caer como carne para amar el espíritu, a través del espíritu no lograré nada: ¿no le dijo acaso ya Scheler al prof. E. L., que "el espíritu es impotente"? Por eso para el marxismo, que no separa el espíritu del cuerpo y recupera la génesis humana del primero en el segundo, la cosa es más coherente y comprensible para todos: como allí donde el cristianismo nos habla de espíritu aparece la materia que lo fundamenta y que ellos ocultan, nos damos a modificar las relaciones humanas y las cosas por allí donde la eficacia se revela, a nosotros, pobres humanos alejados de la gracia, con el más terrible de su poder, aquél con el cual los cristianos sojuzgaron a los otros: con la materia. Y he aquí que al hacerlo vemos que se modifica el "espíritu". Allí donde la estructura es material —el amor al hombre, por ejemplo— nos parecería absurdo oponerle al que sojuzga la eficacia simbólica de las conductas "espirituales", destruir un cañón con la idea de un cañón, destruir el odio concreto hecho conducta de muerte con la idea del amor, venir a combatir la lucha concreta que se realiza en lo social con la idea de la no-violencia (que, dicho sea al pasar, fue en su aplicación concreta una violencia material cuyas pérdidas el colonialista computaba en libras esterlinas). Pero el amor también espiritualiza la no-violencia —que no es sino otra forma de violencia— para retener solamente, entre nosotros, su aurea espiritual: su ineficacia material. Por eso Marx podía decir: "Para una sociedad de productores de mercancías, cuya

relación de producción generalmente consiste en estar en la relación con los propios productos en cuanto son **mercancías**, y por lo tanto **valores**, y en referir sus propios trabajos privados unos a los otros en esta forma **objetiva** como **igual trabajo humano**, el **cristianismo**, con su culto al hombre abstracto... es la forma de **religión** más apropiada". ¿Apropiada para qué? Ya lo hemos visto: para formar un todo coherente que contenga, inmodificables, las formas de relación basadas en la explotación de unos hombres sobre otros.

IV

EL INSERVIBLE AMOR

Después de todo lo enunciado, cabe que nos preguntemos: pero entonces, ¿para qué sirve este amor que no le sirve para nada al amado? Y descubriremos que la función del amor cristiano, tal como aparece ejemplificado en el caso del prof. E. L., configura una técnica espiritual para permitir que el cristiano se salve, él el primero, y en primera fila.

En efecto, el prof. E. L., como todo cristiano que participa en una ideología justificatoria de la maldad —la maldad de la Iglesia y de los cristianos, dentro de cuya comunidad permanece sin abjurar de ella —logra un resultado personal prescindente pregonando la apariencia del amor. En primer término, vuelve a inaugurar ese camino muerto de la buena conciencia individual y absoluta que pretende "salvarse" porque ella misma realizó tal vez el sacrificio que, por ese mismo hecho, está autorizada a solicitar a los otros. "Yo he cumplido ya con el enunciado del amor, parecería decir; ahora, que cada uno cumpla el suyo". Pero partamos de lo siguiente: el incumplimiento por parte de los cristianos, aún de los más sacrificados, de los principios que dicen sostener. No hay cristianos, menos aún entre nosotros y ni siquiera el profesor E. L., que lleve hasta su extrema significación espiritual y amorosa la sentencia de San Juan, citada por él mismo: "El que tuviera bienes terrenales y viendo a su hermano pasar necesidad le cierra sus entrañas, ¿cómo habría de morar en él el amor de Dios" (p. 1.). Sin embargo este enunciado incumplido es, para el prof. E. L., amar de un modo "concreto y efectivo" (id.). Pero, de una buena vez, ¿se da cuenta el prof. E. L. que **todos** son nuestros hermanos, y que tengo que igualar con mi pobreza,

dándolo **todo** entonces, a la del más desfavorecido? Díganoslo de una buena vez: entre los cristianos nadie, y menos aún la Iglesia como institución, realiza ese acto de santidad cotidiana, en ninguno de ellos por lo tanto mora entonces el amor de Dios. Pero hasta concedamos que tal vez el profesor E. L., puesto que lo cita a San Juan, les abra sus entrañas a los necesitados. Entonces nosotros seguiremos preguntando: con su filosofía del amor ¿cómo logrará que el señor Patrón Costas o los señores de la Shell o el "caudillo de España por la gracia de Dios" —del mismo Dios que el prof. E. L.— abran las suyas? ¿Cómo logrará con su filosofía del amor que las entrañas cerradas del imperialismo, que se apoya en la Iglesia Católica como uno de sus más caros fundamentos, nos permita recuperar nuestros propios bienes terrenales y espirituales para satisfacer las "necesidades" (esas de las cuales habla San Juan) de millones de hombres, "hermanos" nuestros, condenados al hambre, al sufrimiento, al analfabetismo o a la muerte prematura —y a la incapacidad por penetrar en las lucubraciones metafísicas y trans-históricas del prof. E. L.? ¿De qué mundo, nos preguntamos, es el prof. E. L. el "primer operario"? Yo sólo sé que, de hecho, el amoroso católico Patrón Costas, mientras les niega a los cañeros un aumento de salarios, dona 150 millones de esos mismos pesos para que los jesuitas, llegados de la sede del imperialismo yanqui, vengán a abrirnos una nueva universidad pontificia para pregonar una vez más el amor del Prof. E. L. Para esas entrañas de los obreros cañeros, ¿cómo abren los cristianos argentinos las suyas?

Ya hemos visto que la filosofía del amor no corre como verdadero amor sensible: sólo corre como "filosofía", como "posibilidad de la metafísica". La trampa de esta expresión, lanzada en medio de la burguesía intelectual, consiste en lo siguiente: la defección moral en que necesariamente nos situamos como consecuencia de la infracción a la ley del imposible amor nos desvía de actuar entonces concretamente en el campo histórico-económico, y nos abre el infinito de la acción individual que termina en el atomismo que conserva intacta la estructura fundamental del sistema capitalista (el limosnero, los traperos de Emaüs, el hermano "Pierre", etc.). Este sacrificio, de realizarse, acabaría con nuestra vida personal sin resolver el problema, y nos inutilizaría como personas eficaces dadas a la actividad social. Entre mi situación actual, que es

de odio y amor parcial, se introduce la necesidad de borrar los límites que la propia experiencia me presenta para pasar a sentir lo que el santo siente, por ejemplo. Allí están para ello los imposibles modelos del cristianismo, esos que todos cuelgan y nadie sigue, porque de hecho son modelos invivibles. Invivibles, digo, pero no inutilizables. ¿Acaso no acaba también el prof. E. L., de colgarnos su San Juan en la cabecera de su artículo? ¿Abrir las entrañas? Metáforas de lo imposible.

LA PARADOJICA COMUNIDAD DEL AMOR

Así entonces cuando el prof. E. L. desdeña la primacía de la totalidad concreta que se revela en el impuro odio y amor histórico-económico porque no es abarcable como la totalidad divina en la pureza de su mero símbolo, la trampa para desechar lo concreto descubre para nosotros —no para el cristiano— su carácter formal: abre por encima de lo concreto y material desgarrado la dimensión del infinito (5). Inaugura por lo tanto la trampa de la eficacia que se salva en la consolación moral individual. Pero como el "ordo amoris" de los hombres no es producido por el espíritu revelado sino por las relaciones de producción, aceptar las significaciones que nos alcanza el odio de clase, y el amor de clase, es comenzar a encauzar la afectividad por las líneas de sentido que nos abre la objetividad del proceso histórico, por lo tanto conciliar lo individual y colectivo en la lucha de clases. Es esta conciliación la que impediría, por ejemplo, la paradoja de ver a un miembro de la religión del supremo amor estar fundido concretamente en una institución positiva —la Iglesia desde la cual se proclama ese orden de amor— que en toda su historia y en su actividad actual niega precisamente ese orden del amor —"somos una minoría", confiesa doloridamente el Prof. E.L.— y por el contrario se asiente en los que

promueven y entronizan las relaciones de odio. Desde esta perspectiva que es la nuestra la coherencia aparente que el cristiano "puro" se proporciona a sí mismo —amor actual y universal a todos los miembros de su comunidad cristiana por encima de la figura objetiva de sus actos, que la Iglesia misma no reprueba pues se encuentran todos unidos, sin separación, en su comunidad— es la que le permite al Prof. E.L. ese acto interno de solidaridad espúrea: amar a la comunidad de amor cristiana en la cual se encuentra él mismo integrado, y que es la que segrega, admite y tolera —por encima de lo declamado— las estructuras de dominio, de explotación y de muerte que se cierne sobre millones de hombres. Aclaremos: el cristiano "puro" que retrocede hasta las catacumbas para poder reconocerse minoría entre los mismos cristianos ama entonces como hermanos a esos mismos cristianos que realizan ese acto de la más tremenda inmoralidad e irreligiosidad: utilizar el amor como un mero subterfugio ideológico, un arma más de guerra para la dominación del otro. De allí pasa luego el Prof. E.L. a la transformación de toda la sociedad, **sin haber previamente transformado la suya**, esa comunidad sagrada de amor que niega el amor. Pero ya también, por esa misma decisión, eligió sus armas de lucha y su fracaso. ¿No es extraño que esta concepción deba proporcionarse del marxismo, para tolerar la propia, la siguiente imagen deformada: "el marxismo, en nombre del hombre y de la sociedad, acepta y aún reclama la vía de la destrucción del hombre y de la sociedad"? (p. 2). Nótese la falta de sutileza lógica de esta afirmación: en la primera parte "en nombre del hombre y de la sociedad" se refiere a lo que el marxismo persigue: alcanzar el hombre y la sociedad verdaderamente humana (lo universal); en la segunda se trata justamente de aquellos hombres y de aquella sociedad que niega a que los hombres y la sociedad se humanicen (lo

(5) Este pasaje al infinito no es una metáfora: el Prof. E.L. disculpa los 1963 años del cristianismo, que nada dicen, pero en cambio exige con toda perentoriedad que la filosofía de Marx se cumpla totalmente a los 45 años de existencia del primer país que realizó la revolución. Como vemos, el Prof. Eggers Lan se instala en el infinito para juzgar al cristianismo transhistórico, pero en el instante cuando se trata del marxismo. "Porque el marxismo de Marx y Engels —e incluso el

de Lenin— proclama como objetivo la supresión de la división del trabajo, como efectiva supresión de las clases, y la consiguiente destrucción del Estado, instrumento de opresión de unas clases sobre otras. Y el caso es que nada de eso se manifiesta en hechos presentes y ni en promesas de los dirigentes de los países comunistas., etc.". Aquí E.L. adquiere su verdadero rostro contrarrevolucionario: sus argumentos son los mismos de la derecha (p. 4: **Discusión, En torno a la antinomia entre cristianismo y marxismo**, junio de 1963).

particular). Para su sutileza filosófica esta diferencia desaparece: ambas son universales. ¿Qué quiere decir esto? Que para el Prof. E L tanto valor posee una sociedad u otra, un hombre u otro, y que la "destrucción" de lo negativo significa para él la destrucción de lo humano. Se ve así que el Prof. E L, para justificar la inhumanidad del cristianismo histórico, debe asignarle al marxismo una inmunidad paralela en la que la buena conciencia cristiana, pero ahora sí, la verdadera, se abra camino desechando ambas desviaciones.

La paradoja del cristianismo "puro", "verdadero", unido al cristianismo primitivo saltando por encima de la figura histórica actual de la Iglesia, es que se ve necesariamente, por definición, integrado en una comunidad de amor que niega sus propios principios, esos del amor. Si al Prof. E L le parece tan tremendo que el marxismo niegue ese amor, precisamente quienes nunca lo han proclamado para sí, ¿cómo no le hemos visto golpearse al menos el pecho, no digamos hasta quemarse en vida como los monjes budistas perseguidos por los católicos, ante esta paradoja? Y como no lo hace y permanece entre ellos, se comprende que el primer acto complementario de su adhesión deba consistir entonces, para posibilitar su propia existencia dentro de la comunidad cristiana, en resolver esta enorme paradoja interna: que el amor **en el propio cristianismo** suscite el odio, que el espíritu cristiano suscite la avaricia material, que el ascetismo cristiano de sus grandes modelos suscite el apego hacia los goces más efímeros. Esta contradicción interna es la que lo lleva a proclamar ese amor sólo espiritual, que no se lee en lo concreto, y que ama **universalmente** a todos, a pesar de sus actos. De lo contrario tendría que excluirse de entre los cristianos, o renunciar a serlo. Esta trampa del cristianismo es insuperable para la conciencia cristiana porque lleva consigo la justificación: está adherida a una concepción dualista del hombre que le permite elegir en cada caso el plano privilegiado en el cual cada acto deberá ser jugado, absolviendo su conciencia y resolviendo la paradoja a su favor (6).

EL ODIOS QUE SUSCITA EL AMOR

La supuesta contradicción que el Prof. E L proyecta sobre el marxismo nada tiene que ver con esta doctrina: es meramente una contradicción interna del cristianismo mismo, que se expresa en el hecho de que una comunidad amorosa deba provocar históricamente el dominio y el odio hacia los otros. En ese sentido falta por probar primeramente **en aquellos mismos que adhieren al cristianismo** la verdad de sus postulados. Hasta tanto el cristianismo mismo no haya resuelto esa contradicción interna ("en el caso del cristianismo, la idea que tengo sigue siendo una minoría", nos dice) que el marxismo puso al descubierto e hizo estallar, ¿con qué derecho, nos preguntamos, viene uno de ellos a ofrecernos sus servicios ("requieren por ende una complementación mutua") a quienes desde el comienzo, en oposición a lo que aparecía como una falsedad, han asumido sin contradicción la existencia de un amor verdadero junto a un odio legítimo? Y ese odio, bueno es consignarlo, no fue el marxismo quien lo introdujo o lo creó: lo encuentra sólidamente instalado en las sociedades donde el cristianismo, precisamente, introdujo más poderosamente su dominio espiritual. Nos referimos a España o a América Latina, en particular. Y lo que el marxismo viene a destruir es justamente la escisión entre el espíritu increado y la materia que establece la vida del hombre en planos separados, donde la unidad, —que hará estallar la infamia de los dominadores— pueda lograrse.

Y si "el imperio se cae definitivamente abajo", como anuncia el Prof. E L, esa caída que les recuerda a los cristianos los principios del amor no es obra del amor. Es obra de la lucha concreta y objetiva que llevan a cabo, en el riesgo de muerte, los hombres que tienen el difícil coraje de ir hasta el término de sus conductas colectivas, que están inundados de odio pero también de amor hacia muchas cosas, y no solamente contra los "constantinos del siglo XX". Si los adeptos del amor pretendieran modificar la historia no serían de temer para los constantinos: ¡tanto es así que

(6) El monismo del cual habla el Prof. E.L. no es para ser tomado en serio. Dice que ese monismo sería semejante tanto en Scheler como en Marx, por lo tanto no distingue

que el suyo (y el de Scheler) es un monismo que presenta la fisura imborrable por donde el espíritu, revelado, se soldó a la materia, que por lo tanto no se inaugura en ella por la actividad creadora y el trabajo histórico.

los toleran dentro de sus propias filas! ¡Mientras pidan primeramente amor y no sean violentos! Con esto queremos señalar que la posición del amor actual, que aparece en la conciencia individual a la búsqueda de salvación, constituye una actitud marginal solamente permitida por la modificación que introdujeron los hombres que han asumido las condiciones histórico-económicas de dominio y dependencia, más allá de los subterfugios afectivos proporcionados por la adhesión a una clase —y a una divinidad. La actitud que preconiza y

asume entonces el Prof. E.L., es posible porque los hombres revolucionarios que se hicieron cargo de su materialidad profundamente, le han abierto con el sacrificio de sus vidas (cuya desaparición ningún amor logrará nunca calmar) el campo en el cual la trémula florecilla de su amor inmaculado puede agitarse, por ahora, en el cantero bien abonado de la Universidad. Son los otros, los que odiaron y amaron profundamente, los desdeñados por el Prof. E L , quienes le permiten ahora darse el ámbito imaginario de su puro amor.

LEON ROZITCHNER

EL PROBLEMA SOCIOLOGICO

Es necesario precisar ante todo que la presente nota está destinada sólo a trazar un esquema sumario del desarrollo histórico y teórico de la problemática sociológica, a los fines de arribar a una orientación general a este respecto, sin pretensión alguna de exhaustividad en el diseño del proceso, en la diferenciación de las direcciones, en la indicación de los autores, citados aquí sólo a título de ejemplificación. Se ha renunciado también a insertar los resultados de la presente investigación en el plano, antes enunciado, de una sistemática dialéctica del saber en general, satisfechos ya con el hecho de que tales resultados puedan llegar a proponer un plano concreto para el juicio sobre el significado de los estudios sociológicos en el proceso dialécticamente unitario del saber ligado al de la civilización y de la cultura. No se trata aquí de decidir en abstracto sobre la posibilidad o no de una sociología como ciencia, sobre sus relaciones establecidas de una vez para siempre con otras disciplinas y con la filosofía, sobre la determinación definitiva de sus principios y de sus métodos. Se trata por sobre todo de considerar la situación de hecho: las condiciones y el significado del surgir histórico del problema sociológico, de su articularse en distintas direcciones de búsqueda, la validez y el límite de éstas; para llegar, si es posible, a definir una línea de integración en relación al saber filosófico e histórico.

Es claro que problemas relativos a las clases, instituciones o relaciones sociales han sido planteados y discutidos desde los comienzos del pensamiento especulativo. La función orgánica de las distintas capas, la finalidad ideal y la estructura de la familia y del estado,

las formas de gobierno y la dialéctica de los partidos, las relaciones éticas de la amistad, educativas entre maestro y discípulos, eróticas entre los sexos, el mismo proceso histórico del organismo social y la naturaleza de la relación entre individuo y colectividad, han sido objeto de viva discusión entre los sofistas bajo el impulso de la crisis radical de la ciudad griega que determinó su iniciativa; pero han recibido por obra de Platón y del pensamiento que de él derivó, una orientación filosófica de interpretación y de valoración, que ha durado siglos. Los aspectos de la vida asociada son considerados en función de un sistema de valores organizados según una estructura metafísica más o menos explícita del mundo. Para que la observación y la investigación teórica se dirijan hacia la sociedad como hacia un objeto independiente, en otras palabras, para que se plantee el problema sociológico como tal, es preciso arribar a la primera mitad del siglo XIX, aunque teniendo en cuenta que ya en el siglo XVIII tal problema aflora de las implicaciones especulativas tradicionales.

En verdad, su plena afirmación en el campo teórico en la Edad Moderna está condicionada por dos hechos fundamentales que acompañan el desarrollo de la nueva civilización y caracterizan el proceso de la conciencia de la clase burguesa, que hasta aquel período es la responsable. La primera condición está en el humanismo radical de tal civilización, en la conciencia de la autonomía del mundo humano, que se desarrolla cada vez más intensamente, como reflejo de la inmanente problemática que vienen planteando las nuevas fuerzas sociales y recibe garantías de

la renovada tradición clásica. La humanidad renuncia a un destino metafísico-teológico, para reencontrarse con un mundo en el que debe construir, a través de la historia, las estructuras objetivas de su civilización, según las leyes de su propia naturaleza. Este humanismo se vincula así a un naturalismo general y encuentra sus formas de interpretación y definición teórica en los métodos, en los principios, en el ejemplo del nuevo saber científico. De Maquiavelo a Hobbes y Locke tal autonomía de la realidad humana adquiere relieve en el campo político, renovando sus problemas. De los fisiócratas a Smith y a Ricardo ella es evidenciada, en un plano más profundo, como orden económico, base estructural de la totalidad de la vida social. Y toda la cultura iluminista se desarrolla según este principio de la autonomía de lo humano, que permite un análisis objetivo del sistema de relaciones constituyentes del organismo de la sociedad civil y la determinación de la dirección autoconstructiva del proceso histórico.

Es conocido cómo el libre desarrollo en cuanto "segunda naturaleza" de las nuevas fuerzas que adquirieron tan universal conciencia de sí, conduce a la Revolución; cómo ésta, frenada en Thermidor, en parte vencida, en parte absorbida en su espíritu por la neome tafísica y organicista conciencia romántica, se reafirma, aunque como mera revolución burguesa por el advenimiento del capitalismo, en la revolución de 1830 y en general, en la revolución industrial, contaminando sobre tales bases su originario carácter de universalidad.

Es ésta la atmósfera ambigua del neoiluminismo positivista y utópicamente reformista. Se realiza aquí la segunda condición para la afirmación de la autonomía del problema sociológico. La conciencia revolucionaria de la ruptura de estructuras e instituciones tradicionales, mientras en el marxismo se desarrolla como conciencia histórica-dialéctica de la lucha de clases, principio de

una concreta universalidad humana, en la nueva burguesía se acomoda en el descubrimiento de un plano abstractamente universal, subyacente a la crisis histórica, el plano de la sociedad en cuanto tal, cuyo carácter abstracto está compensado por un presupuesto finalismo interno que la guía hacia una natural y equilibrada organicidad. Así, del utopismo saintsimoniano se pasa al sociologismo comtiano. No es necesario ilustrar aquí cómo tal sociologismo, tanto en su estática como en su dinámica de los tres estadios o en su diluido teologismo implícito, responde a la caracterización arriba indicada.

Mas la validez de esta última se puede reconocer por el hecho de que en la sociología el concepto de sociedad tiende a diferenciarse según las polaridades que corresponden a los dos polos de la conciencia burguesa en su típico compromiso y que ascienden a su doble origen iluminista y romántico: individualismo reformista y organicismo social conservador. Esta es la polaridad definida en la conocida antítesis propuesta por Tonnies: *Gesellschaft* y *Gemeinschaft* y que se vuelve a encontrar, por ejemplo, en la sociología evolucionista spenceriana y en la orientación sociológica organicista de Sombart y Spann. Es claro que en tal caso, precisamente por esta inherencia del interés sociológico a una determinada situación y posición histórica, el pensamiento sociológico mismo por un lado alcanza presupuestos filosóficos más o menos sobreentendidos, y por el otro se inserta en el curso de la historia con una dirección determinada. De aquí el sentido de su validez y eficacia práctica, pero al mismo tiempo, el límite de su función de investigación teórica.

De ello nace la exigencia de una purificación teórica de la sociología, en el sentido de su reducción a la estructura y a los métodos de una ciencia natural. Esto se inicia con la tentativa de reducir los hechos sociales a hechos biológicos (recuerdo como ejemplo el organicismo ingenuo de Schaffle, y de

Greif, el biologismo de Prenant y de Espinas), o a hechos psicológicos (menciono a Tarde y con respecto a la psicología colectiva de los pueblos, a Wundt, Small, Ellwood, Mac Dougall), para alcanzar por fin el concepto de una sociología como ciencia de los fenómenos y de las relaciones sociales en cuanto tales, considerados en sus constantes y en sus procesos. Cito, al respecto, en Alemania a Barth, Vierkandt y von Wiese, orientados a tomar y a definir las relaciones sociales según leyes constantes; en Francia a Durkheim y su escuela, atentos a la organicidad autónoma del cuerpo social; en Italia a Pareto, interesado en el análisis de las estructuras sociales, de sus planos constitutivos y de sus relaciones; en Bélgica a Duprée que insiste en la pluralidad irreductible de las relaciones sociales y en su extrema articulación. La sociología, garantizada así, al menos desde el punto de vista de los principios, en la propia autonomía metódica, se coloca como interpretativa tanto de los aspectos de continuidad y reiterabilidad histórica, cuanto de las formas, de la estructura de los procesos de las distintas esferas culturales, especializándose como sociología de la ética, la religión, el arte, el lenguaje, el saber, etc. Aún más, en estas direcciones ella tiende a suplantar todo otro método de interpretación teórica, sobre todo el filosófico.

Las críticas dirigidas a la sociología "científica" son conocidas. La pretensión de cientificidad no resiste ni frente al momento experimental, ni frente al momento racional; sus objetos no son "hechos" sino abstracciones conceptuales de distinto origen, hipostasiadas. Es por ello que no puede darnos cuenta, antes bien oscurece y reduce indebidamente, la realidad histórica y cultural. Estas críticas valen, naturalmente, en tanto se quiera hacer valer aquella pretensión, referida a una cientificidad en sentido dogmático, como saber de un determinado objeto. Sin embargo, nadie podría negar, cualquiera sean

sus limitaciones, la rica adquisición de resultados positivos de las investigaciones sociológicas: ellas han destruído radicalmente el dogmatismo abstracto de entidades y valores dominantes durante siglos en la filosofía y en la historia como saber de la realidad humana. Entidades y valores que eran herencia de la tradición metafísica o del desarrollo empírico. La sociología ha llevado a fondo la tarea crítica que le había sido prescrita desde sus comienzos, y ha puesto por ello de relieve hechos, relaciones, valores durante largo tiempo descuidados. Para liquidar aquella pretensión y justificar esta eficacia, Simmel ha interpretado el método sociológico no como determinación de un objeto sino como análisis de un plano estructural de la realidad humana. La sociología ofrece de tal manera a la filosofía la trama fenomenológica para el desarrollo de los momentos culturales, a la historia la temática para la íntima relacionalidad de sus fenómenos. La eficacia de los estudios sociológicos en el complejo articulado del saber que se vuelve a la realidad humana, es por consiguiente tanto mayor cuanto más renuncian a los compromisos dogmáticos sobre los cuales parecía fundarse su pretensión de autonomía científica. Sin embargo, casi contradiciéndose a sí mismo, Simmel ofrece como complemento de la sociología una filosofía metafísica y una historia relativista, que aquella no puede mediar y unificar.

Por otra parte, la pretensión de autonomía científica de la sociología tiene razón y significado histórico. Si es verdad, como hemos anotado, que el surgimiento de la sociología como tal corresponde a la residual afirmación de una función universal y progresiva de la burguesía en un plano más profundo que aquél en el que se desarrollan sus revoluciones políticas y económicas, la existencia de una autonomía cada vez más radical del saber sociológico en los comienzos del nuevo siglo, corresponde por un lado a la crisis siempre en ascenso de las instituciones y los valores

de la civilidad, y por el otro al cada vez menor empeño práctico de la intelectualidad burguesa, lo que se refleja además en la evasividad de las posiciones filosóficas, en el historicismo abstracto, el formalismo jurídico, el purismo económico, el neopositivismo metodológico.

El último paso decisivo hacia tal pretendida neutralidad científica es el realizado por la más reciente sociología americana. Ella ensalza los derechos y los métodos de un saber empírico y tiene las formas características de dicho saber: la descripción, la clasificación, la tipificación y el relieve estadístico. Pero tiene también por ello sus límites característicos: el innegable descubrimiento de hechos y de fenómenos es siempre comprometido por la parcialidad de las abstracciones conceptuales que los ordenan, pues están fundadas más o menos inconscientemente sobre una curvatura tradicional de la experiencia. No queremos por cierto negar que el desarrollo de las investigaciones tiende a reducir tal parcialidad del sistema conceptual; sin embargo, no logra eliminarla y sólo la atenúa orientando la investigación a la superficie de la realidad concreta, en un abstracto plano de relieve fenoménico y cambiando, a causa de su pretendido neutralismo práctico, este carácter abstracto y esta superficialidad con la objetividad funcional de las ciencias exactas de la naturaleza. En realidad, esa abstracta superficialidad está al servicio de una técnica completamente extrínseca de la realidad humana, destinada a cubrir o a reducir los problemas más que a resolverlos, escapando a la responsabilidad histórica a través de un conservadorismo radical que se alimenta de reformismo y se torna patético en la teoría de las "relaciones humanas". Y es ésta la actitud científica —no obstante sus méritos teóricos— que limitada en sí sirve perfectamente a los intereses de un capitalismo imperialista, donde todo real empeño progresivo de la conciencia burguesa es sofocado. Y dentro de

tal interés entra tanto la afirmada neutralidad de este saber como el reconocimiento de la ineficacia de las soluciones técnicas mediante el reclamo al problema del "hombre", destinado a resucitar el eco de motivos metafísicos, aptos no para resolver sino para disolver ese problema y negarlo en su valor concreto.

El proceso de autonomía teórica del saber sociológico desemboca, por tanto, en la posición contradictoria de un empirismo abstracto y varía del originario reconocimiento de su valor ético al de su neutralidad ofrecida por una técnica extrínseca y superficial. Hemos hecho mención a las contaminaciones, los límites, los errores en los distintos grados de este saber, mas esto no quita, y queremos insistir, la importancia que tuvo tanto en el aporte de nuevos datos, en la puesta de manifiesto de nuevas experiencias, como en la crítica que correspondientemente ha dirigido contra las formas dogmáticas de interpretación de la realidad humana. Pero tal eficacia es tanto más grande cuanto más se despoja la sociología de toda pretensión dogmática y reconoce su esencial integración dialéctica en la filosofía y en la historia, como saber del hombre. Es, desgraciadamente, esta capacidad la que ha perdido la sociología en su misma generalización. Ella no aporta consigo, como en sus comienzos, una filosofía o una historia implícita, en la cual la autonomía de lo humano sea en cierto modo garantizada. La sociología o bien permanece indiferente al problema del hombre, satisfecha de sus generalidades, o bien remite a una metafísica más o menos explícita y a un historicismo abstracto e indiferente, como a polos opuesto de la fracturada conciencia burguesa en la que ésta ha perdido hasta su misma esencia.

Hemos puesto de relieve que el proceso del saber sociológico corresponde al desarrollo en sentido regresivo de la autoconciencia de universalidad y de progresividad de la clase burguesa, en el momento en que ella renuncia a asu-

mir y afrontar el sentido de la radical crisis revolucionaria para evadirse del plano concreto de la historia hacia el abstracto mundo de la socialidad. Ahora bien, es precisamente este sentido el que Marx ilumina en el principio de la lucha de clases y justifica en la teoría general del materialismo histórico. En cuanto expresión de la conciencia del proletariado el marxismo ofrece así, en primer lugar, una teoría orgánica de la sociedad donde las abstractas relaciones del saber sociológico se ordenan y concretan según las relaciones entre estructura económica y superestructura cultural, concebidas en recíproca acción dialéctica, según la especificidad de los distintos problemas, estructuras, instituciones y valores. En segundo lugar, tal especificidad de los planos culturales y sus relaciones son definidos en la reflexión filosófica que el materialismo dialéctico ha liberado de todo presupuesto y de todo límite dogmático-metafísico, aún teniendo presente la variación histórica de su sistema. En tercer lugar, se revela precisamente la dirección del proceso dinámico de la estructura social, del curso de la historia que crea en sí y desarrolla, en el conflicto de clase, la propia finalidad interna progresiva. Y ésta no como un dato abstractamente metafísico, sino como conciencia en acto de aquel conflicto, horizonte de una acción histórica constructiva, que no es técnica genérica y extrínseca, sino radical participación en la dialéctica de la historia.

Así, mientras en la conciencia burguesa se fractura el saber de la humanidad en direcciones no conciliables sino por vía del compromiso —filosofía, historia, sociología, cada una abstracta y por ello insuficiente para dirigir cualquier acción eficaz— el marxismo, profundizando y universalizando el sentido de la crisis revolucionaria y asumiendo radicalmente en sí el principio de la autonomía de lo humano, característico de la civilización moderna, da origen a un saber unitario del hombre. En él la investigación filosófica, histórica, sociológica, libre al mismo tiempo de todo dogmatismo y de todo carácter abstracto, fundada racionalmente sobre la base de una concreta y por ello evidente experiencia dialéctica, se entrecruzan colaborando cada una de ellas en la eficacia teórica y práctica de aquel saber. Ya que el marxismo es luz para la acción radical que la historia se da a sí misma para construir por medio de los hombres el mundo y la vida de los hombres (*)

ANTONIO BANFI

1954

(Traducido del italiano por José Aricó).

(*) Informe presentado al Congreso de estudios de Bolonia del 23 - 25 de abril de 1954 y publicado en el volumen *Filosofía e sociología*, Bolonia, 1954, pp. 51 - 57. En su versión castellana ha sido extraído de la publicación miscelánea *La ricerca della realtà*, volume secondo, pp. 689 - 696. Editorial Sansoni, Florencia, 1959.

TRABAJO, SIMBOLO Y EVOLUCION HUMANA

I

En los "Manuscritos" de 1844, Karl Marx escribe: "para el hombre socialista, el total de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre". Esta noción fecunda, que sin duda entronca con el Hegel de la "Fenomenología del espíritu", se halla en la base misma de trabajos que en las últimas décadas han renovado el panorama de las ciencias del hombre, como los del arqueólogo Gordon Childe sobre la prehistoria y los del filólogo George Thomson sobre los filósofos presocráticos. Sin embargo, tal como Marx exponía en 1844 su pensamiento, la **auto-creación** parece quedar limitada al nivel propiamente antropológico. Son Darwin y sobre todo Engels quienes la extienden y fundan en ella el tránsito del nivel biológico (prehumano) al nivel antropológico. Y Engels, en su "Dialéctica de la naturaleza", ligando esta noción con otra inicialmente expuesta por Marx, postulará además: "Primero apareció el trabajo; después de éste, y luego conjuntamente, el lenguaje articulado".

En las siguientes páginas se va a tratar de averiguar si las modernas investigaciones sobre psicología comparada y paleoantropología han contrariado o corroborado esta visión dialéctica de la naturaleza evolutiva del hombre, del proceso de formación de la especie.

II

Hay en el pensamiento del Padre Pierre Teilhard de Chardin, el cual —

como es sabido— ha alcanzado tan extraordinaria difusión internacional en el transcurso de estos últimos diez años, un mérito indiscutible que en buena medida explica y justifica esta difusión. En efecto, el Padre Teilhard de Chardin es el primer pensador cristiano que realmente inserta la concepción evolucionista de la naturaleza, sin excluir la humana, en el cuadro general de una **weltanschauung** teológica. Ahora bien, en términos generales todo el pensamiento católico, desde sus mismas raíces hebraicas ya, es de corte creacionista o fijista, según se solía decir. Recién bajo el impacto de los éxitos darwinianos, en el último cuarto del siglo XIX, se intenta una primera aproximación del cristianismo a la concepción evolucionista de la naturaleza. Hacia 1880, el zoólogo británico St. George Mivart trata de conciliar la concepción del origen animal de la especie humana con los fundamentos de la fe católica. Pero su tentativa de conciliación no puede ser tolerada por la jerarquía eclesiástica mientras arde por los cuatro costados todo el edificio de la cultura occidental en la fase más aguda que haya conocido la historia de la llamada "lucha entre la religión y la ciencia". Ya casi en nuestros días, otro pensador de extracción cristiana, el filósofo bergsoniano Edouard Le Roy, intenta renovar con su evolucionismo vitalista el concepto de la creación especial del hombre, básico para todo el pensamiento de corte teológico. Pero ya Le Roy no es, en gran parte, nada más que un discípulo de Teilhard de Chardin, quien —dicho sea de paso— colabora activamente en los dos principales libros

del metafísico sobre este tema. No puede haber duda, por lo tanto, de que es sobre todo a Teilhard de Chardin a quien corresponde el mérito intelectual de haber establecido definitivamente la posibilidad de una "coexistencia pacífica" entre el dogma cristiano y la biología evolucionista. Pues Mivart, sólo puede ser citado como un precursor, desdichado como casi todos los precursores, y Le Roy es ya un discípulo del sabio jesuita.

Esto no obsta para que la concepción evolutiva de la naturaleza humana propuesta por Teilhard de Chardin, y tal como aparece a través de sus principales escritos, deje amplio margen para la crítica basada en la psicología comparada y, sobre todo, en la antropología cultural. En una carta publicada después de su muerte y que lleva fecha 11 de abril de 1953, Teilhard de Chardin reprocha con alguna justicia el punto de vista de la fenomenología por así decirlo oficial. Sin embargo, un reproche análogo puede formularse contra el punto de vista del propio paleontólogo. Pues éste escribe: "Reconozco que mi "fenomenología" no es la de Husserl y Merleau-Ponty. Pero, ¿cómo hallar otra palabra para definir una **Weltanschauung** basada en el estudio del desarrollo del fenómeno? Igualmente, uno se ve obligado a emplear la palabra "evolución" para teorías muy diferentes entre sí... De hecho, y si comprendo bien, los "fenomenólogos" se adornan indebidamente con su título: en la medida que parecen ignorar una de las dimensiones más esenciales del fenómeno que no sólo consiste en ser percibido por una conciencia individual sino en significar (además y al mismo tiempo) a esa conciencia particular que se halla incluida en un proceso universal de "noogénesis". No comprendo que alguien pueda llamarse "fenomenólogo" y escribir libros enteros sin tan sólo mencionar, sin nombrar, la cosmogénesis y la "evolución"! En verdad, Sartre y Merleau-Ponty (y los otros filósofos de la Sorbonne) se mueven todavía en un universo pre-galileano" (1).

A su vez, el innegable evolucionismo del eminente paleoantropólogo católico puede con justicia ser calificado de pre-darwiniano. Cierto es que el primer desarrollo consecuente de la idea de "la humanización de los antropoides por el trabajo" se encuentra en el célebre ensayo de Friedrich Engels que lleva justamente tal título (2). Pero, en germen la idea ya está en el propio Charles Darwin, como hace muy bien en recordar el antropólogo norteamericano Sherwood L. Washburn (3), quien destaca que "los fósiles conocidos fundamentan la sugestión, formulada por Charles Darwin, de que el uso de instrumentos es tanto la causa como el efecto de la locomoción bípeda". Vale la pena reproducir aquí in-extenso el párrafo en que Washburn sintetiza el proceso de hominización por el trabajo, el paso del inicial antropoide apenas "faber" a una forma homínide proto-Sapiens: "Un bipedismo muy limitado dejó las manos suficientemente libres de funciones locomotrices, de modo que resultara posible llevar piedras o palos, jugar con ellos y usarlos. La ventaja que estos objetos dieron a sus dueños determinó un mayor bipedismo y un uso más eficaz de los instrumentos. El inglés carece de una expresión nítida para este tipo de situación, obligándonos a hablar de causa y efecto como si estuvieran separados, en tanto que en la selección natural la causa y el efecto están interrelacionados. La selección se basa en la conducta acertada y en los hombres-monos los comienzos del modo humano de vida dependieron tanto de la capacidad locomotriz heredada como de las técnicas aprendidas de uso de instrumentos. El suceso del nuevo modo de vida basado

(1) Cfr. Cuénot, C.: "Teilhard de Chardin et les philosophies", *La Table Ronde*, juin 1955.

(2) Engels, F.: "Humanización del mono por el trabajo", en apéndice a *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de A. y M. Bunge, Ed. Problemas, Bs. Aires, 1947.

(3) Washburn, S. L.: "Tools and Human Evolution", *Scientific American*, September 1960.

en el uso de instrumentos cambió las presiones de la selección en muchas partes del cuerpo, particularmente en la dentadura, las manos y el cerebro, así como en la pelvis. Pero debe tenerse presente que la selección lo era para el modo de vida en conjunto". Como se ve, en términos más filosóficos que los de Washburn, lo que este sabio postula es ni más ni menos que el proceso dialéctico de formación de la especie humana, puesto que ocurre que con un punto de vista debidamente dialéctico causa y efecto ya no están separados sino, como quiere el propio Washburn, "interrelacionados".

Ahora bien, sólo el entusiasmo, en parte justificado pero no en este caso, puede llevar a un estudioso católico como Claude Cuénot a asociar la concepción antropogenética de Teilhard de Chardin al punto de vista marxista (y también darwiniano, según se acaba de consignar) en lo tocante a la importancia del **esfuerzo**, es decir, del trabajo, en la evolución hacia la humanidad y en la evolución humana propiamente dicha. En efecto, si Cuénot escribe que "Karl Marx ha podido actuar sobre el humanismo ingénito del Padre, esa voluntad bien arraigada de valorizar el esfuerzo humano" (4), en cambio en la copiosísima obra de Teilhard de Chardin no es posible hallar ninguna explicación clara del papel que ha desempeñado y desempeña aún el trabajo en el desarrollo de la naturaleza física y social del hombre. Teilhard de Chardin se limita a dar por sentado que el hombre es **Homo faber** así como también se limita a dar por sentado que es **Homo sapiens**. No explica la influencia de su condición fabril sobre su estructura anatómica ni especula en las consecuencias de una y otra sobre su transformación psíquica, o sea, sobre la adquisición de la que tal vez es la mayor singularidad de nuestra especie: la capacidad simbólica. Teilhard de Chardin no llega en ningún momento a una definición **suficiente** (suficientemente filosófica) de la naturaleza humana. O bien se reduce al

punto de vista anatómico, explicable por el género de los estudios que le ocuparon más profesionalmente; y entonces hombre es para él sinónimo de forma física humana. O bien pasa a un punto de vista resueltamente metafísico y más o menos místico en que el hombre se define por su espíritu inmortal. En cualquier caso, siempre ve al hombre como "un fenómeno privilegiado", tal como afirma en su famoso escrito sobre "L'Esprit de la Terre": "El hombre pensante, considerado generalmente como una "irregularidad" del Universo, es precisamente uno de esos fenómenos privilegiados en que se revela a nuestra observación, con un grado de intensidad que lo hace inmediatamente aprehensible uno de los aspectos más generales del Cosmos". No tiene en cuenta para nada las sabias palabras con que su amigo el paleontólogo George Gaylord Simpson sintetiza lo que constituye la base misma de una concepción debidamente científica del hombre: "The situation is as badly misrepresented and the lesson as poorly learned when man is considered nothing but an accident as when he is considered as the destined crown of creation" (5).

El salto de lo puramente físico a lo metafísico, pasando por alto las singularidades psico-sociales de la especie humana, tiene, por supuesto, tremendas consecuencias científicas para una concepción antropogenética. Así, Teilhard de Chardin parece incapaz de explicar en términos **racionales** el fenómeno capital del progreso humano (en el cual cree, sin embargo) y el estancamiento de las formas biológicas más próximas al género Homo, los monos antropoides. En 1951, el sabio sacerdote escribía: "cuanto más se observa la rápida convergencia descubierta poco a poco por la paleontología entre el phylum humano, por una parte (prolongado tan abajo como es posible hacia sus raíces) y el

(4) Cuénot, C., loc. cit.

(5) Simpson, G. G.: The Meaning of Evolution, The New American Library, 1951.

haz antropeide, por otra parte (seguido hasta lo más alto que es posible en sus terminaciones más avanzadas, por ejemplo los australopitecos), más se convence uno de que, para saltar de uno a otro, el paso a dar (en determinado momento favorable) no ha sido necesariamente mayor, en amplitud, que el que corrientemente se observa o provoca, ante nuestros ojos, en las poblaciones animales o vegetales actualmente vivas". Y prosigue: (6) "Con este criterio, lo que puede haber de notable, o incluso de extraordinario, en el fenómeno humano considerado en su fuente, no sería exactamente su mecanismo: una mera mutación cromosómica! Sino las formidables consecuencias resultantes de este salto elemental". Como se advierte con toda nitidez, deja por completo de lado el punto de vista que a falta de mejor nombre tendremos provisionalmente que llamar humanista, o sea, el punto de vista según el cual el hombre es creación de sí mismo. Para Teilhard de Chardin, se trata de "una mera mutación cromosómica" ... eso sí: "con formidables consecuencias". No se encuentra en esto ninguna diferencia realmente de peso entre la posición de Teilhard de Chardin y la de cualquier paleontólogo, materialista o no, exento de una visión dialéctica. Se da por sentada la "especialización cerebral del género Homo y sin más trámites se procede a indicar, por ejemplo, que a su "inteligencia creadora" debe el hombre su subsistencia en la naturaleza (7). Como esta "inteligencia creadora" es una consecuencia estricta de la mayor capacidad cerebral y a su vez la mayor capacidad cerebral está determinada por la pura mutación biológica, se va a desembocar así en un craso mecanicismo. De este modo, el autor que se acaba de citar, M. Camille Arambourg, cuyo pensamiento coincide en general con el de Teilhard de Chardin (por más que no comparta la mística de éste) llega a decir que "los progresos psíquicos realizados en el curso de las etapas del ramal humano son revelados por la sucesión y el perfeccionamiento de sus di-

versas industrias". Como estos progresos psíquicos dependen directamente del grado de desarrollo neurobiológico, habría que llegar necesariamente a la conclusión de que la capacidad cerebral determina el grado de perfeccionamiento industrial. Si se considera por un momento que en los últimos doscientos años han tenido lugar dos revoluciones tecnológicas (paleotécnica y neotécnica, según la nomenclatura ya clásica de Patrick Geddes) cuyas consecuencias psicológicas y sociales han sido inmensas, en tanto que en el mismo lapso no se ha producido —según lo corroboran todos los estudios anatómicos— ningún cambio en la capacidad cerebral del hombre, resulta fácilmente desmentida, esta demasiado sencilla explicación mecanicista de la evolución industrial. Pues si, por ejemplo, el paso de la industria chelense a la acheulense fue promovido por una "variation progressive du volume cérébral", como diría Arambourg, el paso en la Inglaterra del siglo XVIII de la producción artesanal a la industria paleotécnica también habría estado fundado en un fenómeno del mismo tipo... del cual no hay en ninguna parte constancia. Y nadie, por mucha importancia que se atribuya a los cambios tecnológicos aparentemente tan leves que se encuentran en las sucesivas industrias del paleolítico inferior, podrá dudar de que el tránsito del artesanado a la producción mecánica en gran escala es por lo menos un fenómeno tecnológico tan importante como un refinamiento en el tallado de los "coups de poing".

Investigadores como el P. Teilhard de Chardin o su compatriota Camille Arambourg, estrictamente formados en ciencias biológicas, parecen incapaces de rebasar ciertos planteamientos propios

(6) Vide: "La structure phylétique du groupe humain", en *Annales de Paléontologie*, t. XXXVII, reproducido en *L'Apparition de l'Homme*, segundo volumen de las Oeuvres de P. Teilhard de Chardin publicadas por Éditions du Seuil (París, 1956).

(7) Arambourg, C.: *La Genèse de l'Humanité*, Presses Universitaires, París, 1955, pág. 112.

de esas disciplinas, válidos en el campo de ellas (que incluye al hombre, en la medida que el hombre es pura y simplemente una parte de la naturaleza) pero ineficaces una vez que se entra en el terreno de la sociedad y la cultura humanas. Las investigaciones de paleoantropología física no bastan para explicar la evolución cultural. Antes bien: la evolución cultural contribuye a explicar el desarrollo de la forma humana y la "paralización" somática y psíquica de los sub-hominídeos. La noción de hipertelia, es decir el exceso de evolución biológica especializada, domina —y con justicia, puesto que la corrobora un gran número de cuadros filogenéticos— el pensamiento paleontológico moderno. Pero la paleoantropología no puede ser, no debe ser, un simple compartimiento de la paleontología, una paleontología humana entendida con estrechez en cuanto a lo de humana. Cuando lo es, se tiende necesariamente a afirmaciones del tipo siguiente: "una gran ley paleontológica nos enseña que el exceso de especialización —en este caso, en el hombre, la especialización cerebral— después de haber favorecido el desarrollo de una especie y su pululación, lleva finalmente a su desaparición definitiva" (8). Se compara entonces el destino del hombre sobre la tierra con el de los descomunales lagartos de fines del mesozoico... y así se hace mala literatura y peor ciencia (9). "En la época de nuestros abuelos —ha escrito Julián Huxley— hasta los biólogos tenían una concepción restringida del proceso evolutivo. Para comenzar, tendían a volver la vista hacia atrás, a pensar en términos de los orígenes de las actuales estructuras y no en las tendencias continuas (continuing trends) y su posible futuro" (10). Las ideas de "nuestros abuelos" todavía encuentran, por desgracia, un amplio eco entre los hombres de ciencia; y si es cierto que Teilhard de Chardin, por su parte, trató de hacer oídos sordos a ellas, sólo lo consiguió mediante un portentoso andamiaje metafísico-místico. Pero, fuera de atribuirle un alma inmortal y

por lo tanto un puesto privilegiado en el universo, el gran sabio católico siguió, en el fondo, tratando la evolución humana como si se tratara de la de un grupo subhominídeo.

Al trasponer el umbral mismo de su humanidad, el hombre llegaba al exceso hipertélico como especie animal. Si se tiene en cuenta que es perfectamente lícito afirmar que el hombre carece de instintos, prácticamente (11), y que el instinto es la manifestación propia del psiquismo animal, se comprenderá que al menos en un sentido cabe sostener que el surgimiento del Homo, sapiens y faber a un mismo tiempo, acarrió su extinción como especie propiamente biológica, como forma viva explicable desde el solo punto de vista de la historia natural. Desde la aurora del pleistoceno, y siempre crecientemente, el hombre orienta su evolución y, procediendo así, asume cada vez más su papel propio en la naturaleza, que consiste en "ser el instrumento de más evolución en este planeta" (12). Esta concepción debidamente evolutiva de la naturaleza humana permite comprender por fin ciertos problemas con que tropiezan una y otra vez tanto prehistoriadores como psicólogos, sociólogos y especialistas en estética. Por ejemplo, el de la vigencia actual del arte paleolítico o, para decirlo con más claridad, el fenómeno que representa que obras cuya antigüedad se calcula en un promedio de unos veinte mil años tengan todavía significación estética para nosotros y susciten emoción estética en nosotros.

En una carta fechada en New York

(8) Arambourg, op. cit., pág. 127.

(9) Véase, por ejemplo, lo que escribe Arthur Koestler en su obra *El rastro del dinosaurio* (trad. de A. J. Weiss, Emecé, Bs. As., 1957).

(10) Huxley, J.: "Man's Place and Role in Nature", en su volumen de ensayos *New Bottles for New Wine*, Nueva York, 1957, pág. 41.

(11) Cfr. Ashley Montagu: "The Future of Man", en su volumen de ensayos *Man in Process*, Nueva York, 1962, pág. 28.

(12) Huxley, J., op. cit., pág. 58.

el 2 de febrero de 1953, el Padre Teilhard de Chardin iba a dar, justamente, en este asunto. El escribía: "En ciencia parece evidente que la investigación está (y debe tornarse) cada vez más comprometida en la medida en que se revela operación biológicamente evolutiva y nos sirve (según la frase de Thiébaud) "alimentos" absolutamente nuevos. Entonces, me pregunto, es posible que el Arte represente en lo Humano un dominio estancado (para-o extra-evolutivo) o una especie de atmósfera inmóvil en torno de la humanización? Si el hombre cambia, como está demostrado, por el avance de la co-reflexión, ¿cómo no cambiaría el arte en alguna cosa que lo nace progresiva y secretamente ultrahumano? He aquí un problema muy profundo: ¿"El arte es de naturaleza o tiene una función evolutiva?" Por analogía con la ciencia, estoy persuadido de que corresponde responder que sí, pero no nallo cómo definir claramente el elemento creciente (el aditivo, la "drift") bajo las pulsaciones históricas de la creación artística. Lo "Verdadero" aumenta innegablemente con el tiempo. Imposible que lo "Bello" no haga otro tanto si el mundo está orgánicamente ligado sobre sí mismo. Pero, dónde y cómo?" (13).

Ahora bien, que el arte desempeñe una función evolutiva parece cosa cierta. Los trabajos del Abbé Henri Breuil y otros arqueólogos contemporáneos dejan fuera de toda duda razonable que, por ejemplo, los ciervos y bisontes de grutas como Lascaux, Altamira y Les Eyzies desempeñaron en el tiempo de su factura una función mágica y, por lo tanto, social. Son obras que concretan en forma estética la conciencia de la humanidad en una etapa de su evolución, del mismo modo que la concretan la novela realista en el siglo XIX y el cine en la sociedad actual. Evidentemente, como concreciones de la conciencia humana en su evolución, las obras de arte son, al mismo tiempo, un factor en esta evolución. Y son obras que en conjunto aparecen como parte integrante del pro-

ceso evolutivo en la medida que, al modelar estéticamente los contenidos de la conciencia humana en fases determinadas de su desarrollo, reflejan la paulatina dilatación de las fronteras de la conciencia. Pero aquí sólo se trata, para recurrir a la distinción de Teilhard de Chardin, de "lo verdadero" en el arte, es decir, del contenido artístico. "Lo bello" del arte, o sea, la forma, se mantiene intacto a través de los milenios. La Venus de Lespugue nos conmueve tanto como una escultura de Henry Moore. "Lo bello" del arte es lo que el hombre quisiera "verdadero" en cuanto a su naturaleza, es decir, algo que trascienda del tiempo y así devuelva el hombre al sosiego, a la intemporalidad, del paraíso perdido al perder su animalidad. "Lo bello" del arte es, desde este punto de vista, el mejor testimonio del origen animal de nuestra especie, puesto que es siempre evidencia de nostalgia, de la nostalgia de la quietud perdida al atravesar la humanidad el umbral mismo de lo propiamente humano, esto es, al empezar a hacerse humanidad (14).

Se comprende, pues, que no cabe esperar una evolución de "lo bello", del incentivo psicológico que lleva a modelar y perpetuar la experiencia vivida junto con el deseo. El arte es trabajo destinado a rechazar el trabajo, ese requisito primordial de la evolución humana. Es trabajo destinado a rechazar la evolución humana aunque recurra necesariamente a los sucesivos contenidos de esta evolución y así contribuya, por otra parte, a ella.

No debe entenderse, empero, que ese rechazo de lo humano se lleve a cabo en términos inhumanos o extrahumanos. Todo arte es forma simbólica y si el trabajo es el requisito primordial de la evolución humana, la capacidad de simbolizar constituye la exclusiva humana por excelencia en cada etapa de evolu-

(13) Teilhard de Chardin, P.: *Nouvelles lettres de voyage*, pp. 153 - 154, Grasset, París, 1957.

(14) Cfr. Revol, E. L.: "El arte como inmortalidad", *La Nación*, Bs. As., mayo de 1951.

ción de la humanidad. Pero aquí, siguiendo las indicaciones de los especialistas en estética, conviene dejar bien en claro una diferencia básica existente entre lo que para simplificar podemos llamar símbolo conceptual (v.g., la palabra "silla") y el símbolo estético, o sea, el objeto silla con "un color y una forma que provocan ciertas sensaciones que pueden ser agradables o desagradables", de modo que el objeto "se convierte en el símbolo para determinados sentimientos" (15). De modo, pues, que el símbolo estético es símbolo de algo específico, de cosas y estados psicológicos determinados que, mediante un proceso de modelación, se aspira a perpetuar. Sin embargo, este mismo afán de preservación de lo perecedero, hasta de lo fugaz, no habría sido posible ya en el *Homo sapiens fossilis* (al que se remontan las primeras muestras indiscutibles de arte en el auriñaciense) sin una previa estructuración de la experiencia colectiva mediante un sistema de símbolos conceptuales más o menos complejo. Este afán de preservación de lo perecedero se liga —¿cómo podría dardarse de ello?— con la aparición del sentido de la muerte, de la ausencia que se vuelve definitiva. Al respecto, resulta de un notable interés lo que Wolfgang Köhler consigna en su clásico estudio sobre "la psicología de los chimpancés": "En más de una ocasión comprobé que la desaparición momentánea (o permanente) de un animal enfermo (o agonizante) tiene poco efecto sobre el resto... y si un animal enfermo muere aislado en su cuarto, no cabe esperar ningún signo de tristeza o de que se lo eche de menos... Sin lugar a dudas, su interés de hoy en un fruto que enterraron ayer es mayor que el que sienten por un

miembro del grupo que estaba allí ayer y que hoy no sale ya más de su cuarto" (15). Sabemos, en tanto, que ya en una forma pre o para-*Sapiens* del género *Homo*, en el *Homo neanderthalensis*, se practica el culto de los muertos, demostrado, por ejemplo, por el enterramiento artificial del cráneo número 1 de Monte Circeo (17).

Ahora bien, este sentido de la muerte que está en la misma base de todo sentido religioso así como de la experiencia propiamente estética habría sido imposible sin un sistema simbólico que diera una **continuidad** a la experiencia de la vida y, en primer término, a la experiencia del trabajo. Todavía tiene hoy amplia vigencia entre antropólogos la definición del hombre como animal que usa instrumentos. Sin embargo, desde los estudios de Wolfgang Köhler sobre la mentalidad de los chimpancés nos consta que estos antropoides son capaces de idear ocasionalmente instrumentos que les sirvan para llevar a cabo tareas. Basándose justamente en las investigaciones de Köhler, el antropólogo norteamericano Leslie A. White ha mostrado en un magistral ensayo (18) cómo aquel criterio vigente desde los tiempos de Benjamín Franklin según el cual lo humano se define por la capacidad para el uso y la fabricación de herramientas no basta para diferenciar del todo al hombre de sus primos antropoides. Como escribe White, "se plantea naturalmente la cuestión de por qué los monos no tienen una cultura, por lo menos una cultura material. ¿Por qué ocurre que el uso de instrumentos no es entre los antropoides un fenómeno acumulativo y progresivo, tal como es en la humanidad?" A este interrogante, el propio White da la respuesta básica: "la expe-

(15) Vide: Read, H.: *The Forms of Things Unknown*, Faber and Faber, Londres, 1960; asimismo, Langer, S. K.: *Feeling and Form*, Scribner's, Nueva York, 1953.

(16) Köhler, W.: *The Mentality of Apes*, Penguin Books, 1957, pág. 241.

(17) Blanc, A. C.: "Some Evidence for the Ideologies of Early Man", in *Social Life of Early Man*, edited by Sherwood L. Washburn, Viking Fund Publications in Anthropology, núm. 31, Nueva York, 1961, pág. 119 y ss.

(18) White, L. A.: "On the Use of Tools by Primates", en su obra *The Science of Culture*, Nueva York, 1949, pág. 40 y ss.

riencia instrumental (tool-experience) en el antropoide constituye una serie de episodios inconexos". Esto hace imposible una evolución tecnológica entre los antropoides, por más que ellos sean capaces de inventar, una y otra vez, las herramientas que les permitirán solucionar los problemas del momento. Se puede decir, por lo tanto: los antropoides, capaces de idear y elaborar instrumentos, son incapaces del concepto de "instrumento", del "instrumento" como símbolo. "Fue —escribe White— la introducción de símbolos, de símbolos formados por palabras, en el proceso instrumental (tool-process) lo que transformó la conducta instrumental del antropoide en la conducta instrumental humana". En el antropoide, la herramienta sólo sirve para resolver, en un momento dado, un problema determinado. Prolonga momentáneamente el cuerpo del animal. El instrumental humano prolonga permanentemente la naturaleza del hombre aunque este ser humano específico no tenga, en este momento, necesidad para nada de un martillo, una lanza... o una computadora electrónica. El símbolo "instrumento" se halla en la base mismo de toda la cultura material humana y el hombre advierte la posibilidad de instrumentos en todas partes, va previendo instrumentos para todos los usos. Esta capacidad, propiamente humana es resumida por el arqueólogo Kenneth P. Oakley en los siguientes términos sucintos y certeros: "Man can see a tool in a formless lump of stone" (19).

Es lícito, por consiguiente, concebir las fases decisivas de la evolución humana en la siguiente forma: la marcha bípeda liberó las manos e hizo posible un aprovechamiento inicial y titubeante, esporádico, de herramientas; un aprovechamiento muy rudimentario, muy próximo del que hoy puede observarse entre los antropoides. Posiblemente nuestros antepasados no habrían superado en medida considerable el estadio de la tecnología ocasional de no haber sido por la introducción del uso del fuego. La prehistoria africana enseña, por lo me-

nos a la altura actual de las investigaciones, que el uso de instrumentos es anterior al del fuego. El uso del fuego, primero mediante la conservación del generado por causas naturales y luego del obtenido artificialmente mediante la percusión de pedernales, debe haber ejercido una influencia decisiva en el desarrollo de la psiquis humana y, por lo tanto, de la sociabilidad humana. Pues la dificultad para obtener fuego impuso la necesidad de conservarlo y echó las bases de un sentido de la tradición, contribuyendo así a estabilizar y regularizar la gregariedad humana. "El uso del fuego —escribe K. P. Oakley— extendió grandemente los horizontes del hombre, no sólo físicamente en el sentido de medio ambiente, sino también emocionalmente, pues fogón (hearth) es casi sinónimo de hogar (home)". Este incipiente sentido de la tradición y este acrecentamiento de la sociabilidad se reflejarán directamente en el perfeccionamiento del instrumental lítico del hombre primitivo, al permitir la fijación —mediante símbolos— del conocimiento tecnológico, del "know how", facilitando al mismo tiempo —de nuevo mediante símbolos— el intercambio de ideas que llevaría eventualmente a un enriquecimiento del instrumental mediante la innovación, mediante la invención de nuevas herramientas.

"Nudus et inermis", conforme a las palabras de Lucrecio, constituyen la definición clásica de la situación del hombre primitivo. Pero esta desnudez y esta indefensión sólo tienen realidad cuando se compara lo exiguo del armamento natural **aparente** de nuestra especie con, por ejemplo, las zarpas o los colmillos de los felinos. En efecto, la especie humana posee un armamento natural **interno** que, determinado justamente por su carencia de defensas biológicas exteriores, asegura y desde un comienzo aseguró su predominio en la naturaleza.

(19) Oakley, K. P.: "On Man's Use of Fire, with Comments on Tool-Making and Hunting" en Washburn, *The Social Life*, etc., pág. 176 y ss.

"El hombre es biológicamente, tanto en lo estructural como en lo mental, el animal más plástico y adaptable que exista (21). Más aún: podría hablarse con todo derecho de un constante aumento de plasticidad y adaptabilidad de la especie humana. El hombre es siempre, según la inmejorable expresión de Nietzsche, "el animal no fijado" o, si se prefiere, con una designación más reciente, "en proceso". "El ritmo de cambio cultural —escribe Ashley Montagu— depende de múltiples condiciones diferentes, pero la condición indispensable y necesaria para la producción de cambio cultural es la irritabilidad producida por el estímulo de nuevas experiencias" (22). Esto dicho, resulta importante destacar que el constante almacenaje de símbolos que lleva a cabo el hombre como individuo y como miembro de una comunidad es el factor determinante del criterio para juzgar la **novedad** de las experiencias. Sin sistema simbólico, se caería en un número prácticamente fijo de experiencias: la ausencia de conceptos previos impediría que nuevos preceptos dieran lugar a nuevos conceptos y originaran así respuestas apropiadas para cada nueva situación que se plantea. M. Pierre Grapin destaca cómo el hombre es la única especie en la que "se encuentran simultáneamente, **en relación**, el cerebro desarrollado, la mano y la fonación articulada, es decir, constituyendo "rasgos re-

lacionales, o sea, que hacen que el ser dotado de ellos sea particularmente apto para una vida de relaciones, relaciones con el medio, relaciones con los semejantes, y que se desarrollan y afianzan por el ejercicio mismo de estas relaciones". Habla, pues, M. Grapin de "una aptitud inigualada para la vida de relaciones" (23) en la especie humana; y aquí, una vez apuntada la importancia del trabajo, primero, y luego la de los símbolos en la constitución y el desarrollo de la especie humana, ya es posible coincidir, al menos en sus líneas generales, con el pensamiento de Teilhard de Chardin, que prevé una humanidad que llegará "a formar un solo sistema orgánico, de dimensiones planetarias, sobre una Tierra ya no sólo cultivada sino también industrializada" (24).

ENRIQUE LUIS REVOL.

Córdoba, mayo de 1963.

(20) Oakley, op. cit., pág. 183.

(21) Ashley Montagu: "The Sociobiology of Man", **Man in Process**, pág. 18.

(22) Ashley Montagu: Op. cit., pág. 24.

(23) Grapin, Pierre: "Anthropogenése et Relation", en: Institut d'Études des Relations Humaines: **L'évolution humaine. - Spéciation et Relation**, Flammarion, París, 1957, pág. 177 y ss.

(24) Teilhard de Chardin: **L'Apparition, etc.**, página 168.

PROPUESTA PARA UNA DESCRIPCION DEL ESCRITOR REACCIONARIO

Las Memorias publicadas poco antes de morir por Manuel Gálvez tienen no sólo un valor de pintoresco testimonio de una época sino que muestran, algo públicamente por cierto, algunos recovecos de su obra. Se recupera en los comentarios parte del sentido que acompaña sus numerosas novelas y se integra el espectro de los objetivos perseguidos por Gálvez como escritor. Las novelas, desde luego, hablan por sí solas y se bastan para explicarnos a quien las engendraron pero todo eso que a partir de ellas comprendemos y podríamos racionalizar nos es ahora iluminado y corroborado por los recuerdos del propio autor. Las Memorias abrevian el camino y ayudan a formular más rápidamente las síntesis respecto de dichas significaciones; al mismo tiempo, podemos concluir que pocas veces se ha presentado en la historia de la literatura el caso de un margen tan escaso entre las construcciones literarias de un escritor y sus puntos de partida ideológicos; pocas veces se ha visto con más nitidez —irritante trasposición muchas veces— cómo las ideas que guían la acción y el pensamiento de un hombre pueden reflejarse en sus obras de ficción o, mejor dicho, que poco pueden haber sido modificadas tales ideas por el movimiento de creación sobre el que necesariamente se articula una novela. Esa extraordinaria coherencia, si bien facilita los análisis, dista de ser un mérito artísticamente hablando. Sirve, en cambio, como punto de partida para caracterizar o tipificar una actitud de escritor que Gálvez no detenta con exclusividad pero que en otros aparece más encubierta o disfrazada. Me refiero al escritor reaccionario cuyos perfiles funcionales trataré de marcar señalando también cuántos

les pueden ser los encubrimientos y los disfraces. Trataré de determinar en qué consiste el reaccionarismo de un escritor, qué elementos son los que pone en movimiento para que lo podamos considerar así, con una calificación de innegable sustancia ideológica.

Antes de entrar de lleno en el objeto de este trabajo, conviene decir, aunque sea ligeramente obvio por conocido, que esta vinculación que pretendemos hacer entre lo ideológico y lo literario es peligrosa y de delicada formación. El escritor reaccionario constituye ciertamente una especie pero esa certidumbre se diluye cuando llega el momento de fijar el concepto o de describir sus connotaciones; la dificultad comienza apenas percibimos el problema y aceptamos un punto de partida a desarrollar; me refiero al margen, más o menos escaso, más o menos extendido, que existe entre las estructuras mentales de un hombre, el orden de sus ideas e inserción en el mundo y las construcciones literarias que propone. Por otra parte, no vale casi la pena recordar que cada vez que se intenta asediar el hecho literario desde el ángulo ideológico se suscita una discusión que es ya casi crónica en la historia de la problemática literaria. Se suele argumentar, con frecuencia e indignación, que la literatura es el reino de la libertad y por lo tanto de la verdad y que es abusivo e interesado calificar una obra con la terminología proveniente de la lucha ideológica. Se dice que Dostoievsky, monárquico y reaccionario, configuró una obra de profundo sentido humano en la que las ideas provenientes de esa adhesión tuvieron escasa o ninguna incidencia. La obra subsume todas las debilidades del hombre que la concibe y se plantea en un nivel en el que poco tienen que ver los lastres que condicionan

las definiciones políticas o filosóficas. A partir del caso tan claro de Dostoyevsky en que el margen es amplísimo (y habría que ver hasta qué punto realmente) se suceden las generalizaciones: toda obra de un escritor es incontaminada, debe uno olvidar quien la escribió, transmite un profundo sentido humano, no puede ser examinada mediante conceptos de naturaleza ideológica. La generalización se apoya en un concepto de orden artístico absoluto: Dostoyevsky es un gran artista, en todo gran artista se producen las trasmutaciones, lo que se llama literatura está compuesto solamente de los grandes artistas y, en los grandes artistas, sea cual fuere su conformación mental preliminar, aparecen problemas humanos considerados en su máxima universalidad, en su verdad más honda y trasmisible.

Pero ni Dostoyevsky está tan lejos de su ideología, ni muchos grandes escritores desdennan lo ideológico concreto, ni la gran literatura se constituye más allá de lo ideológico político, ni los casos tan extremos y brillantes como el de Dostoyevsky comprenden toda la literatura. Por otra parte, muchos escritores que por diversas razones expresan bien en un determinado momento a un cierto público trampean con la universalidad: aparentan moverse en las napas profundas de la humanidad pero en realidad transmiten tramitaciones ideológicas no muy difícilmente clasificables. En suma, pues, aunque sigue siendo delicado como terreno, no resulta extravagante encarar o definir la literatura persiguiendo pautas que pueden ser definidas en lo ideológico aunque, por cierto, cabe hacer distinciones que no invaliden el hecho literario mismo. En ese sentido, pocas frases bastarán pues es ya un lugar común que el ámbito de la literatura es un ámbito transformado, donde el material es operado de su carga conceptual e impone significaciones más completas o alcanzantes que las originarias; por lo tanto, en nada se daña la percepción de la relevancia de lo que Dostoyevsky ha podido decir si se alude a los problemas políticos de que se ha valido y que indudablemente debió haber enfocado con el criterio que le marcaba su formación y sus ideas; mediante tales extraordinarios efectos, Dostoyevsky,

lo vemos bien claro, ha trasmutado la materia ideológica primaria y ha englobado a quienes teóricamente podían no estar de acuerdo con sus soluciones, no les ha mostrado las ventajas de tales soluciones sino otra cosa más, procedente de su galvanismo artístico. En él, pues, el margen entre las ideas y la expresión literaria de que hablábamos arriba es consagrada y notoriamente grande lo cual nos permite concluir que cuanto más grande sea más costoso será descubrir al ideólogo en el escritor; si, en cambio, tomamos a Gálvez como punto de partida es porque la unidad entre sus creaciones y sus ideas es muy considerable y eso facilita el registro de la actitud que necesitamos delimitar y configurar; pero ni en uno ni en otro caso, el mayor o menor margen es lo que define lo reaccionario o lo humanista; simplemente, en el segundo caso, cuando el margen es pequeño, son más rápidamente asequibles uno u otro carácter, mientras que en el primero, a causa de la formidable tensión que aumenta la distancia, es más difícil o acaso imposible.

Lo reaccionario, y es el momento de aclararlo, debe ser entendido como una actitud que aparece en el momento de la relación autor-lector y que logra tergiversarla, deteriorarla, inutilizarla al modificar desde muy adentro las funciones que cumple cada uno de ambos términos. Esto es posible, por cierto, sólo si se acepta que el lector es un elemento de creación indispensable, que es quien, mediante su movilidad, justifica la existencia de la obra como tal: la actitud reaccionaria interviene para reducir al lector con lo cual el ciclo no se completa y la obra resulta una imperfección, la negación de su posibilidad de sentido integral. Pero lo reaccionario es una actitud que encuentra donde insertarse y es esta actitud lo que tenemos que tratar de precisar; no es simplemente aquello en lo que se inserta. Esta distinción es también de la mayor importancia pues tiende a delimitar significaciones habituales de los términos que estamos empleando. Rastreadremos aquí, vuelvo a repetirlo, sólo una actitud que aparece encarnada en ciertos contenidos: no son éstos, en sus alcances puramente ideológicos, lo que definen aquélla. Se ve, por lo tanto,

lo complejo del problema pues tenemos que manejar un término de estructura y valoración ideológica sin considerarlo a partir de elementos ideológicos precisos que, según creemos, no bastan para determinarlo. De tal modo, podemos reconocer que, pese a que maneja preocupaciones que consideradas aisladamente pueden ser vistas política y filosóficamente como reaccionarias, Dostolevsky no es un escritor reaccionario; sería simplificante, exterior y abusivo considerarlo así: su violencia artística es tan grande, su espontaneidad frente a lo que él mismo ha desencadenado es tan invasora que el lector, de una manera u otra, es penetrado, se realiza al serle suministrada la posibilidad de actuar frente a la obra y él mismo se modifica pues ha sido capaz de extraer de sí respuestas que no esperaba ni suponía. Pero los contenidos, considerados abstractamente, pueden ser clasificados desde un ángulo político-filosófico, no sólo los que maneja Dostolevsky sino también Gálvez; ese registro nos vuelve a enredar la cuestión porque en ciertas obras los de Gálvez aparecen como de izquierda mientras que los de Dostolevsky son claramente de derecha y, sin embargo, Gálvez es un escritor reaccionario mientras que el novelista ruso no lo es. Está claro que nos referimos a los materiales concretos que, ellos sí, pueden ser examinados en su calidad de tales; ahora debemos ver cómo juega respecto de ellos esa actitud que estamos persiguiendo y que denominamos "reaccionarismo".

Una cosa, en consecuencia, es un escritor de derecha y otra un escritor reaccionario. Acaso esta manera de decir este concepto provoque sobresaltos; sin embargo, no es más que la consecuencia de argumentos expuestos anteriormente. Vale la pena elaborar el matiz porque la cómoda simplificación de términos tan utilizados favorece un equívoco pernicioso, a saber que solemos rechazar mecánicamente o aceptar dócilmente algo que calificamos por lo exterior dejando de lado la actitud de base que en definitiva es lo que decide el carácter de una obra. Un escritor de derecha, pues, es un hombre que trabaja con materiales concretos correspondientes a una mentalidad fi-

losófico-política que proviene de sectores sociales que la han elaborado para su supervivencia y defensa contra la marea histórica. Este escritor se vale de ese material porque si por un lado se protege en él, por otro, no podría manejar uno diferente; en lo que escribe procura atender a la defensa de un mundo concebido según una cierta ideología y trasmite esos propósitos más o menos fluidamente, con mayor o menor propuesta consciente. El escritor reaccionario, en cambio se da en una instancia indirecta, a través de una actitud que resulta de una elaboración literaria y por la cual la defensa de los contenidos no considera para nada las reglas del juego esencial de la comunicación. Ciertos escritores de derecha pueden, contrariamente, haber considerado las reglas del juego; pueden, en la medida en que no se sobrepasaron a las relaciones que engendra el hecho literario, lograr una comunicación que supere la inicial intención ideológica; pueden haber movilizad, pese a las limitaciones del punto de partida, resortes que hagan encontrar excepcionalmente al lector consigo mismo en la medida en que han logrado hacer resonar básicas y elementales preocupaciones humanas que pueden darse más allá de la ideología, por lo menos en determinada época. Los ejemplos son numerosos y corresponden a grandes escritores; podemos mencionar a Faulkner, podemos recordar a Proust, podemos hablar, inclusive, de Balzac en quien la humanización, pese a sus primarias intenciones derechistas, llega hasta una idea de la lucha de clases y una suerte de opción contra su propia clase. Estas excepciones célebres no contradicen, no obstante, que por lo general los escritores derechistas son también reaccionarios y aun que es casi necesario que lo sean en virtud de la coherencia que guarda un sistema de elección de material de trabajo con la actitud empleada para la elaboración. Lo particular, la excepción, está dado porque la instancia literaria interfiere en los propósitos iniciales; según la intensidad con que se viva, puede llegar a modificar las sujeciones y liberar al escritor del artefacto concebido por él mismo para la defensa lanzándolo a

un campo donde la comunicación con los hombres sea factible.

La densidad de la construcción literaria, las transformaciones inherentes al ámbito, marcan la distancia que puede haber entre un escritor de derecha y su carácter reaccionario. ¿Cómo determinar esa distancia? ¿Cómo, en suma, encontrar a través de la aceptación de una propuesta que a veces sentimos como brillante y muy humana, los residuos reaccionarios de un escritor? No es fácil porque la gran literatura es como un velo que se tiende respecto de la realidad, aunque la ilumina por otra parte, y que nosotros aceptamos de buen grado. Nos sumergimos en los apéndices espirituales que emergen de la obra literaria, nos bañamos en esas ondas resonantes que nos satisfacen, nos inquietan y nos ayudan a comprender aspectos de nuestra propia vida y del confuso mundo que nos atrapa, todo lo cual nos mueve a aceptar lo que nos es dicho o insinuado, aunque a veces subsistan puntitas de un rechazo que está jugando en el borde de la aceptación. La literatura, la gran literatura, lo tapa todo y no conseguimos ver lo que a veces realmente se oculta: una mano maestra puede hacernos creer que asistimos al nacimiento de una delicia y sin embargo puede no estar naciendo tal delicia sino algo que bien visto nos resultaría repugnante. ¿Cómo lo podemos determinar? ¿Cómo podemos restringir la posibilidad del engaño? ¿Cómo podemos saber si eso que nos suspende de admiración está convocando fuerzas primarias nuestras a pesar de que maneja ideas que nos agreden, ese material tiene un inmenso poder de trascenderlo y englobarnos o simplemente si el escritor que se atreve a trabajar con posee una capacidad que le sirve tan sólo para engañarnos? Porque el escritor es sobre todo un astuto que se plantea su tarea desde el comienzo contando con su habilidad de engaño, es decir de imaginación. Ciertos escritores pueden movilizar esa condición necesaria para envolvernos, para hacernos entrar en sus ideas preliminares sin ceder ni un ápice de ellas; nos las presentamos y nosotros creemos por un momento de un modo tal que parecen no ser las que estábamos engañados y que gracias

a esa providencial lectura un mundo nos ha sido revelado; el tiempo termina por descubrir la invariabilidad de quien nos propuso encantadoras versiones de sus creencias; advertimos que para nada nos tuvo en cuenta, que en nada se vinculó con nuestra elemental necesidad de enriquecimiento, que para nada tuvo en cuenta nuestra capacidad de creación. Otros escritores derivan por el lado de la seducción: nos sumergen en nubes de fertilidad, nos liman, nos acunan, nos facilitan una suerte de especulación de nuestras escondidas ansias de decoro y reposo, nos enloquecen halagando nuestra capacidad de sortilegio gracias a la magia de los ritmos y los tonos que saben emplear; ¿y qué podemos hacer frente a tan eficaz proceso de ablandamiento sino integrarnos y aceptar que comulgamos todos en la trascendencia que provee la literatura? También la distancia, el tiempo y el trágico vivir de nuestra situación aflojan el embrujo y aparece la tela real que se replegaba detrás. Están también los escritores que enuncian universales y parecen manejarse exclusivamente con ellos, como si las ideas concretas y precisas no fueran asunto a tener en cuenta, como si no guardarán relación con lo que quieren decir: trampas en las que se suele caer, cierta predisposición mediante, trampas que consisten en manejarse como si fuera con hechos con lo que en realidad deberían ser consecuencias a extraer del manejo de los hechos. La existencia en distinto grado de cada una de estas circunstancias dificulta el deslinde de los espacios que existen entre una conformación derechista y una actitud reaccionaria; cuesta llegar al fondo de la cuestión y, las más de las veces, en procura de una definición rápida, no concluimos el análisis, nos manejamos con elementos puramente descriptivos y de contenido que en sí mismos no bastan para configurar el escritor reaccionario. Deberíamos desmontar las astucias, las seducciones y las trampas, una a una, para llegar al meollo. En ciertos casos, nos encontraríamos con lo irreductiblemente reaccionario, con esa coherencia entre la posición de derecha y la actitud que parece fatalmente ligada; en otros, no lo conseguiríamos encontrar, veríamos que el

escritor se ha trascendido, que nos tiende una mano y en esa vinculación nos enriquecemos de su torturante experiencia.

Por eso, facilita mucho las cosas partir de un escritor tan claro como Gálvez para tratar de describir los rasgos que configuran el escritor reaccionario. Veremos si lo que suscita puede constituirse en una base suficiente para la caracterización que perseguimos. Tomaremos una sola pista, proporcionada explícitamente en sus Memorias, sin hacer un análisis exhaustivo de ninguna de sus obras de ficción y confiando en que la unidad estrecha que señalábamos entre pensamiento y elaboración literaria nos autoriza a valernos de sus propias declaraciones. Al hablar de *El solar de la raza*, Manuel Gálvez recuerda haber sido cálidamente elogiado por Unamuno. Según él, ello se debe a la fidelidad de su descripción del espíritu español. Unamuno lo confirma en sus intuiciones principales y, a partir del espaldarazo, redescubre eficaces mecanismos que empleó y que constituyen el secreto de su logro. Explica, en consecuencia, que su éxito se debe a lo que ha sabido ver en el espíritu español, pero si se observa un poco quedará bien claro que se jacta más de su agudeza y de su habilidad que de una capacidad dinámica de percepción: eso que ve en la sustancia española no es sino una proyección de lo que lleva dentro de sí desde antes de ponerse a escribir, no infaliblemente lo que es España. ¡Y es tan simple la traslación! Se reduce a inventariar elementos físicamente evidentes y a cargarlos de un contenido que reside en su persona. Pero no se equivoca al jactarse de habilidad o agudeza aunque designe esas cualidades como capacidad de penetración; su agudeza consiste en trasladar lo que presenta como rasgos de un develamiento muy hondo al campo reivindicativo que nada tiene por el momento que ver con una labor de calado en el modo de ser de un pueblo; esos elementos que describe y que están ahí, como formando parte de España, le sirven para recuperar una forma de vida, un estilo compacto, que hace valer polémicamente contra enemigos ideológicos. Esta alegre y pequeña mala fe no obstante no es lo fundamental; mucho más lleno de consecuen-

cias es un tono que trasmite invasoramente y cuya compacidad se apoya en un doble manejo: por una parte, trasunta una seguridad sin huecos acerca de la universalidad de los elementos considerados que no pueden ser discutidos ni retaceados, que no pueden ser recortados porque simplemente son; por otra, no desconfía ni por un instante —y lo declara expresamente— de haber logrado la exacta expresión de tales elementos por él captados. Ese tono se manifiesta, y así es reconocido formalmente, con arrogancia y satisfacción puesto que le permite sentir que ha conseguido decir cómo es la realidad de la que se ocupa: la ha descubierto y la ha mostrado y entre uno y otro momento no existe ningún abismo sino una fuerte coherencia. Obtenido este resultado, Gálvez se instala en él y se afirma en su solidez porque dirige los resultados de su investigación contra quienes pueden no apreciar el tipo de forma de ser de la realidad por él descubierto y que presenta como el esencial o el único posible; existe también gente para la cual la determinación de la realidad no se detiene en el ímpetu cognositivo sino que puede traer como consecuencia o resultante una modificación, no necesariamente la confirmación de las propias ideas; esta gente resulta agredida por la satisfecha redondez del *como es*, aun admitiendo que Gálvez lo haya visto todo y en todos sus planos. Asume el papel del realista que ha derrotado al iluso: España es esto y no lo que Ud. deseaba que fuera; abofetea al iluso descartándole lo que él considera sus fantasías, recortándole hasta sus núcleos irreductibles el sentido de los actos de un pueblo al describirlo como habiéndole descubierto su médula esencial. Su realismo se apoya en una fe en el testimonio pues lo que trasmite es lo que es, lo cual condiciona una idea de la literatura que, dentro de estos límites, no debe ni puede sobrepasar ese estadio de enunciada y triunfante verdad. Pero la literatura no es sólo la posibilidad de bien aprehender la realidad y expresar luego la aprehensión dentro de las exigencias y las técnicas del testimonio; también es otras cosas, un conjunto de etapas que deben integrarse y con las que hay que cumplir pa-

ra no desvirtuarla, para no utilizarla sino para realizarla: luego de un reconocimiento de la realidad debe venir un juicio que la vincule con la vida del hombre, la propuesta de su modificación o la claridad sobre lo que desde el punto de vista de la vida del hombre no estaba nítido en ella. Cumplir con ese juicio es lo que puede proyectar a la literatura fuera del marco de lo que se supone que es la realidad y lanzarla hacia la persecución de una realidad más completa; es eso lo que se conoce por la trascendencia de la literatura; admitir que eso es parte de su función es un antídoto contra presuntuosas posesiones del mundo que se esgrimen contra la aventura del descubrimiento. Gálvez, y a través de su aplauso también Unamuno, se irrita contra los que describirían de otra forma la España del 1900; tiene la certeza de haberse movido dentro de lo que es real pero en el fondo no ha hecho otra cosa que invocarse orgullosamente, no ha pasado de reflejarse protegido en su homogéneo desdén de toda movilidad, de toda posibilidad de variante. Pero en esta estratificación Gálvez no se ha limitado a ejercitar su arrogancia porque sí; se ha movilizado contra enemigos, ya lo dijimos; especialmente contra quienes, a través de una interpretación de España, podían constituirse en antagonistas de su ideología; al afirmar tal cantidad de valores, al imbuir la afirmación de un tono de infalibilidad impermeable, no experimenta dicha ideología, que es la de su grupo, no arriesga la universalidad que supone connatural a los valores que preconiza.

En este punto se inserta la posibilidad de una descripción del escritor reaccionario; la conducta que manifiesta lo que escribe nos permite inferir algunos rasgos que sumariamente voy a clasificar. En primer lugar, escritor reaccionario es aquél que me excluye, es decir que me aísla en mi situación o, peor todavía, en mi condición; me quedo solo y un poco comoapestado o intocable al leer sus obras porque él no deja en ningún momento de estar en lo suyo sin tender ningún puente, salvo el que yo declino de mis exigencias para plegarme dócilmente a las suyas; no crea un vínculo entre mis exigencias y las suyas: excluye

las mías y me condena por seguir las conservando. En segundo lugar, los valores que maneja me son enrostrados desde lo alto, como un conjuro que emite la jerarquía y que tiende a hacerme advertir enconadamente mi marginalidad, que tiende a inmovilizarme en la respetuosa admisión. En tercer lugar, procede a partir de un conjunto de creencias previas sobre la realidad, firmemente arraigadas, inmóviles, rechazando la posibilidad de experimentarlas, el riesgo de tener que cambiarlas: hay algo que el escritor reaccionario sabe de antes, desde siempre y sobre su sabiduría girará como para destruir los argumentos de quienes no están en esa posesión. Finalmente, escribe como una forma de confirmar, no de exponer su idea anterior; en busca de la confirmación organiza sus medios expresivos y obtiene así la unidad férrea del tono que culmina su edificio y que le infunde la eficacia, elemento que medula los alcances de su objetivo.

El escritor reaccionario construye un sólido ariete contra el lector sobre esos cuatro pilares; la resultante es una presencia que se quiere de naturaleza moral puesto que se configura como crítica y afirmativa; y en la aplomada utilización de esas cuatro pautas, que deben ser ubicadas en los textos y no en otra parte, consiste toda la moral que esgrime y de la cual se vanagloria. Pero pese a su contingencia y su marcado carácter asistemático, la moral existe en la obra del escritor reaccionario; es precisamente la consistencia con que se manifiesta lo que revela su estructura que no es de fuerza sino de debilidad, de defensa, de temor en la medida en que los contenidos que la comprenden están congelados y nunca por consecuencia son puestos a prueba. Porque si la vida sobrepasa toda esquematización y su historia muestra que si a algo puede reducirse es a un dinamismo cuyas expresiones tratamos infinitamente de aprehender, ¿cómo puede la literatura ponerse al servicio de una moral que exige la detención del movimiento? ¿cuál es esta moral que para afirmarse necesita derrotar, como si no hubiese ya más posibilidad de enriquecer lo que tenemos, de mejorar lo que sabemos? Es una moral que nos propone que renun-

ciemos a contener y reducir lo que nos traba y nos impide hacer de la existencia una tierra de generosidad, que nos pide que consideremos para siempre la vida como una difícil coyunda que no se podría tolerar si no se la acepta sin las condiciones que vienen fijadas desde las alturas de un tono sin grietas ni contemplaciones. Vemos, entonces, que lo que caracteriza al escritor reaccionario tiene su traducción a los hechos morales: no se trata, como se ve, de que la moral proviene de una generalización y la pide, de una mera decisión individual. El escritor reaccionario está instalado en plena lucha y sutilmente se define. Estamos, en consecuencia, tratando de obtener instrumentos para situarlo y situarnos frente a él.

Vamos a considerar un poco más detalladamente los rasgos indicados más arriba. Rasgos que aparecen juntos o aislados pero necesariamente en la obra, no fuera de ella, no en el ámbito personal del autor, no en el orden de lo que sabemos que es su ideología formulada; si logramos configurar los cuatro rasgos como definidores de la condición reaccionaria, su aplicación a toda obra a examinar, pero más que eso el rastreo en esa obra de tales rasgos, es lo que nos permitirá la calificación, descontados los desmontes de las capas puramente literarias que describimos hace un par de párrafos. No obstante, no propongo un nuevo método de censura por vía de la simplificación a cuatro términos; no estoy diciendo "para saber si un escritor es reaccionario basta con ver si en su obra hay alguno de estos elementos o los cuatro juntos", sino que estoy tratando de aproximarme a un concepto que tenga por un lado alcances ideológicos en la medida en que la actitud tiende a trascender y a gravitar; por otro, puntos de apoyo en conductas literarias concretas. Si ese concepto termina por adquirir forma puede acaso ayudar a futuras precisiones, a una exactitud que permita, al mismo tiempo, adquirir claridad sobre lo que es y debe ser el escritor no reaccionario, es decir humanista.

Consideremos el primer elemento: "el escritor reaccionario me excluye, aislándome en mi situación". Yo, lector, miembro inte-

grante del ciclo que constituye una obra completa, debería ser convocado por el libro para terminar de darle sentido; yo estoy solo y aislado y espero que la obra me venga, pero el escritor reaccionario no me hace salir de mi aislamiento comunicándose conmigo en un plano de humanidad universal que me reconozca como destinatario de lo que escribe; no le interesa llegar a ese campo común a ambos y participado por los dos en el cual sin dejar de ser él quien es y yo quien soy podemos compartir los dos un mecanismo, una clave, un descubrimiento que permita un enriquecimiento y una apertura, no que favorezca mi permanencia en la cerrazón. Si no desea hacerme salir de mi soledad, si, por el contrario, me la recalca y acentúa esgrimiendo recursos que me fijan en lo que soy y no me crean un puente cálido hacia él, es que, simplemente me rechaza; dicho en otras palabras, el no levantarme en esa fulgurante salida que sólo puede proporcionar el vehículo artístico, el no hacerme salir de mí mismo, el no movilizarme hacia una región que siendo aferradamente de los dos no es de ninguno en particular, todo eso significa que se prefiere en lugar de preferir una eventual y esporádica y aun imperfecta comunicación. Y comunicarse es aceptar una posibilidad de modificación en tanto en el contacto con el otro algo nuestro se dispone a perder homogeneidad. Rechaza entonces y condena la modificación al excluirme y dejarme solo; al excluirme expresa su temor a un cambio que seguramente presiente como inevitable y catastrófico pero que es la consecuencia natural del hecho literario. Por lo tanto, no cumple con la principal función del escribir, no cumple con lo que da sentido a esa actividad utilizando, en cambio, la literatura como forma del terror. Su objetivo ya no es sólo excluirme sino intimidarme, someterme e invalidarme. Falta ahora determinar de qué forma el escritor reaccionario procede para ejecutar este modo de linchamiento del lector. Fuera de los alcances del análisis particular, las formas más universales de su conducta están indicadas por los tres rasgos que complementan el cuadro arriba presentado.

Veamos ahora el segundo elemento: "el

escritor reaccionario me enrostra valores desde lo alto". En una primera instancia y puesto que maneja valores que sabe que no formula en un terreno de accesibilidad para quienes no los comparten, el escritor reaccionario parece sincero y valiente: parece afrontar los riesgos de definir una adhesión que sospecha que rebotará en mí y no le importa. Pero la capacidad de definición es aparente, pues presenta los valores como para obligarme a aceptarlos o rechazarlos, no para proponerlos y realzarlos de modo que resulten triunfantes luego de una experimentación. Es claro que su brusquedad no afecta mi libertad, que queda intacta, pero ocurre que, como lector, busco también otra cosa cuyo sentido no es mi preservación; el lector no persigue el convencimiento ni la confirmación que se originan en la intocabilidad de la jerarquía, tampoco su autoconvencimiento ni su autoconfirmación sino una riqueza que salga de la obra; el libro debería rodearme, meterse en mí, transmitirme algo, producirme cambios como resultado de la marcha de un mecanismo que se ponga en funcionamiento desde mi interior, no como consecuencia de mi debilidad o mi humillación. Como señalé, el escritor reaccionario parece nítido porque suele ser violento; pero el lector no le importa en la ejecución de su fuerza salvo para lograr un sentimiento: no convoca a una empresa común mediante la violencia sino que la emplea para que el lector acate lo que para él vale en la vida. Recuérdese el tono de Montherlant, por ejemplo, y se advertirá que la fuerza produce como resultado una herida en la intimidad del lector porque le recuerda su miseria, alude a la escasa importancia social en la que yace anegado al destacarse en su jerarquía, al hablar desde la altura, es decir al instalarse con tanta gracia y prepotencia en el derecho de enrostrarle esa seguridad frente a la cual pretende que se incline. Pero, ¿de dónde extrae esa idea de su jerarquía? Indudablemente de la función que desempeña, del servicio que cumple dentro de un orden; es el orden lo que lo aprovisiona de jerarquía rellenando de esa cualidad su instrumento de escritor. Traslada el papel que debe cumplir dentro del orden, y termina por creer que

ser escritor es un nivel fundamental, que está en la cúspide, por lo cual se dirige a mí en tanto lector no desde una especialmente desarrollada facultad de inteligirme sino desde esa articulada importancia que siente como la base o el legítimo punto de partida para dictaminar, para juzgar, para rodear con fosos sus iluminaciones, para indignarse si lo critican o se le resisten, para pensar que no lo entienden si no lo aceptan. Puesto que está en la punta del edificio social, puesto que es la expresión más espiritual y alta que puede producir un organismo social, ¿quién puede exigirle que examine los valores a que adhiere? Movidó por esa creencia se limita a transferirla a sus escritos en los cuales la unidad entre jerarquía y seguridad se precipita sobre el lector que necesariamente debe sentirse marcado en su insignificancia pero no extraído de su soledad.

Veamos el tercer elemento: "el escritor reaccionario parte de un conjunto de creencias previas sobre la realidad". Pareciera que antes de entrar en el mundo de la organización concreta de la obra tuviera ya concluidos los elementos que luego manejará; no se trata de pensarlo todo primero y escribirlo luego como una versión, sino que en el escritor reaccionario el proceso de la realización literaria no cambia nada en las estructuras formales establecidas previamente. Y si así procede es porque no tolera la incertidumbre; si no se le da en su interior un rígido cañamazo de ideas fuertemente consolidadas se siente incómodo hasta el punto de que vacila, trastabilla, puede creer que se le escapa la realidad. La realidad es para él siempre algo anterior, nunca lo que nos envuelve ahora; por lo tanto, su fuerza de convicción procede de un exacto conocimiento y manejo de las líneas mentales y el tipo de valores que va a seguir o defender. La falta de seguridad sobre los moldes anteriores le quita gusto a la realidad: el tiempo es su enemigo pernicioso y su forma de combatirlo consiste en afrontarlo con algo ya determinado; no podría soportar la idea de que los esquemas en los que basa su fuerza son permeables y no incorruptibles; no puede considerar sino como peligrosos nuevos elementos que aparecen de pronto,

situaciones insólitas, debilidades inesperadas como las que relata Gide en cuanto a la modificación que hacen del escritor sus personajes creados, valores desconocidos o recientemente abominados, todo lo cual, sin embargo, podría enriquecerlo o ampliar sus perspectivas ¿Pero cuál es esa versión de una realidad preliminar? Sólo diremos de ella que está articulada en torno a una clasificación de valores que son más sólidos en la medida en que son menos expuestos y menos discutidos y presentados como abarcadores de la máxima generalidad. Desde luego, cuando se dice "el escritor reaccionario" no se quiere indicar que exista sólo uno; por lo tanto, hay que señalar que su creencia viene matizándose o adaptándose a las necesidades de su lucha; no es que un escritor como Mallea sea diferente de Gálvez; es simplemente más plástico o más cauto y tiene el tino de aceptar que esos valores, cuya consistencia persiste totalmente en su interior y cuya confirmación sigue persiguiendo como en los viejos tiempos, tienen cierta relatividad, no son tan definitivamente esenciales y comprensivos de toda posibilidad humana de apropiación y filosófica de comprensión; tolera (o toleran) esta variante siempre que venga como consecuencia de una presión que procede de una jerarquía que previamente, también, aceptan como superior a la propia pero nunca de algo que se haya originado fuera del sistema. Para ejemplificar recordamos la notoria negativa de Borges al marxismo: es lo que viene de afuera y que bien podría ayudarlo a ver más (gnoseológica y metafísicamente) u otras cosas; su plasticidad intelectual, su dinamismo, consisten sólo en corregir su Kierkegaard con su Scheler pero nada que conmueva desde otra parte sus perplejidades o le proponga nuevas respuestas.

Por último, consideremos la cuarta proposición: "lo que escribe no es más que un conjunto de medios confirmatorios de su idea preliminar". Este aspecto ofrece el punto de penetración a los otros porque es la formalización material del carácter reaccionario, es la expresión que viene a completar un sistema, es la palabra que se organiza para realizar la eficacia y mos-

trar la coherencia indispensable. Es normal que sea así: como está tan seguro de que la realidad se comporta según valores, de que no podría explicársela de otro modo, como piensa que los que él tiene aprehendidos son los mejores y puesto que para seguir controlando los ha encapsulado, con lo cual evita cualquier deterioro de su compacidad, todo lo que escriba será de índole confirmatoria, a lo sumo una gama amplia de argumentos que tienden a probar, todos, simplemente, que tiene razón. Lo novelesco, en escritores como Gálvez, por ejemplo, estará constituido por las vicisitudes que por debajo de los episodios interesantes pueden correr las creencias previas, y todo el proceso será coronado por el triunfo final, vale decir de aquello de lo cual se partió. Los medios expresivos girarán técnicamente en torno de los previos que debe confirmar y la literatura, como ámbito, desaparecerá, pues no será más que un conjunto de fórmulas, con sus variantes, arregladas para una finalidad que sólo legítimamente puede cumplirse si resulta de una conjugación en la que no sufra destierro ningún elemento primordial del hecho literario. De este modo, a través de esta coherencia de la que tan orgulloso está, el escritor reaccionario elimina la experimentación de uno mismo que es para el escritor la literatura, en la cual se sabe quizá cómo se entra pero no cómo se saldrá; él quiere la victoria, quiere ser resplandeciente, quiere que la palabra no lo altere, que no se le extravíe el comando supremo. Pero ese tipo de triunfo no puede ser apetecido por el escritor, salvo que tenga una actitud reaccionaria, debe renunciar a él y despojarse, entregarse a las sombras porque escribir no es otra cosa que un tanteo en el vacío, una marcha irregular y angustiosa en la cual si hay evidencias vienen siempre después; escribir exige aceptar que lo que se quiso afirmar puede desmoronarse y que puede sobrevenir algo menos regulado y previsto, pero seguramente más profundo que se levanta por encima de los objetivos como consagrando un dinamismo esencial que, al mismo tiempo que enaltece al lector, le descubre al escritor la auténtica contextura de su proyecto, lo que realmente quiso decir.

He señalado más arriba que la ubicación de estas cuatro instancias no eximía del examen particular en cada caso. En el fondo, este análisis tiende a una mera aproximación que exigiría más precisiones: describir una actitud que defiende una estructura distinguiéndola de la estructura defendida lleva a tanteos que a veces seguramente son vacilaciones. Pero algo queda tal vez en pie: existe el escritor reaccionario, su acción congela la comunicación y la libertad, concibe

un mundo estático y concluído, niega el tiempo, traslada a su oficio y encarna en su jerarquía lo que proviene de su clase, yugula la palabra a su necesidad de sometimiento y despotización. Y señala un camino, aunque más no sea, que un escritor humanista, es decir un auténtico escritor, no debe seguir.

NOE JITRIK

PARA EL ESTUDIO DE LAS CLASES SUBALTERNAS

Entre las muchas sugerencias estimulantes contenidas en la obra de Antonio Gramsci, está la de dedicar una mayor atención al estudio del mundo de las "clases subalternas" que en el pasado. En años recientes varios estudiosos que realizan investigaciones en un campo que está entre la historia y la sociología, se han interesado cada vez más por este argumento. Tanto por la cantidad de las investigaciones emprendidas como por la convergencia general de las ideas, se puede hablar hoy, al respecto, de una nueva corriente en la investigación historiográfica. En este artículo me propongo dedicar mi atención a tal corriente y hacer algunas breves consideraciones sobre sus implicaciones.

En general, el conjunto de las investigaciones a que me refiero ha afrontado principalmente dos problemas, que en realidad son solamente dos aspectos de uno solo: el de los movimientos revolucionarios y obreros típicos de Europa y el de los movimientos de liberación nacional y social en las zonas o en los países subdesarrollados.

Un grupo de tales estudios arranca del análisis de la Revolución Francesa: ellos se inspiran en la obra de Mathiez (y en particular en el estudio, verdadera obra de precursor, sobre *El alto costo de la vida y las luchas sociales bajo el terror*) (1), en el análisis de Ernest Labrousse sobre el trasfondo económico de las revoluciones de 1789 y de los años sucesivos en Francia (2), pero sobre todo en los trabajos de Georges Lefebvre (3) que por primera vez reconoció y formuló este específico problema de investigaciones: "determinar con precisión cuáles podrían ser las necesidades, los intereses, los sentimientos y sobre todo el contenido mental de las clases populares. Y sin embargo en esto reside verdaderamente el problema esencial de la historia social". (4)

Las obras fundamentales de Lefebvre sobre los campesinos del Norte durante la Revolución, sobre el "gran terror" de 1789 y sobre otros argumentos, constituyen el punto de partida de muchos trabajos sucesivos, en particular del amplio estudio de Albert Soboul sobre los *sansculottes* parisienses.

(1) ALBERT MATHIEZ, *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*, París, 1927. (N.d.T.)

(2) C. E. LABROUSE, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle*, 2 volúmenes, París, 1933; *La crise de l'économie française a la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution*, París, 1943 (N.d.T.). De ambos libros ha sido editada en castellano una amplia selección. Cfr. *Fluctuaciones económicas e Historia social*, Editorial Tecnos, Madrid, 1962 (N.d.R.).

(3) GEORGES LEFEBVRE, *Les paysans du Nord pendant la Révolution Française*, París, 1924; nueva edición, Bari, Laterza, 1959 (N.d.T.). De este autor, Fondo de Cultura Económica ha editado en su colección Breviarios *La Revolución Francesa* (N.d.R.).

(4) En italiano en el texto. Hobsbawm cita de G. LEFEBVRE, A. SOBOUL, G. E. RUDE, R. C. COBB, *Sansculotti e contadini nella Rivoluzione francese*. Bari, Laterza, 1958, p. 11. Véase en este volumen el interesante prefacio de Armando Saitta (N.d.T.).

sienses en el año II (5), de los numerosos estudios locales de Richard Cobb (6) y del excelente ensayo de Georges Rudé, **The Crowd in the French Revolution** (7). Rudé ha extendido el mismo tipo de análisis, en una serie de estudios particulares, a las revueltas de Inglaterra del siglo XVIII. Todos estos estudiosos pueden considerarse discípulos de Lefebvre, y es interesante observar que, si bien las obras mayores de Lefebvre fueron publicadas en 1924 y al comienzo del decenio 1930-1940, este grupo de jóvenes investigadores no se formó en torno suyo sino después de la segunda guerra mundial, mientras sus obras no fueron recogidas ni vueltas a publicar sino hasta 1950. Lo que Lefebvre llama la "perspective d'en bas" ha influenciado también claramente a otros estudiosos de los movimientos del Ochocientos, cuyo punto de partida es, naturalmente, la Revolución Francesa. Un buen ejemplo de tal género de investigaciones está representado por la reciente colección de estudios dirigida por L. Chevalier sobre la epidemia de cólera de 1832. Esta colección comprende ensayos sobre Rusia y sobre Inglaterra, además de Francia, y concentra deliberadamente la atención sobre los efectos del cólera sobre la mentalidad popular, sobre las reacciones sociales a la epidemia, sobre los "movimientos por el cólera", y sobre argumentos análogos.

El otro grupo fundamental de estudios toma cuerpo con claridad de las investigaciones sobre los problemas de las zonas coloniales y semicoloniales; investigaciones realizadas principalmente por antropólogos culturales, pero también por historiadores interesados en el estudio de tales zonas. En este campo los antropólogos han sido más activos, pero algunas de sus obras más importantes tienen un ortodoxo carácter histó-

rico, aunque es necesario observar que se trata de obras de historiadores cuya formación y cuyas concepciones marxistas los impulsan a superar los límites de la historia tradicional fundada en el Eurocentrismo. Citemos a título de ejemplo, Shepperson y Price, que, en el volumen **Independent African** (8) han realizado un estudio exhaustivo de la sublevación del Nyassaland de 1915, que se puede considerar el primer trabajo hecho en gran escala en torno a la prehistoria del nacionalismo africano, y el breve artículo de Jean Chesneaux sobre **Les Hérésies Coloniales** (9), que es el producto del interés que este autor siente por la historia moderna de la China y del Vietnam. Existe además una vasta literatura, de carácter antropológico, en torno a las tensiones políticas en el interior de los sistemas tribales, a la "destribalización" (por ejemplo para la creación de un proletariado minero en la Rodhesia del Norte), a la sociología de las nuevas ciudades del Africa Negra, y sobre todo en torno a los numerosos movimientos sectarios y milenaristas independientes que constituyen una vivaz característica de la historia contemporánea de los países coloniales. **The Trumpet Shall Sound** (10) de Peter Worsley representa el estudio más sistemático de una zona entera —las Islas del Pacífico— desde el punto de vista de esos movimientos milenaristas modernos.

Si la Revolución Francesa y la moderna antropología cultural han dado la mayor contribución a la corriente científica de que se trata, la presencia de otras, aunque menores, investigaciones independientes demuestra que no nos ocupamos aquí de un fenómeno que pueda ser únicamente explicado en términos de una discusión docta en campos de indagación particularmente especializados. Ha habido en efecto un significativo renacimiento,

(5) ALBERT SOBOUL, **Movimento popolare e rivoluzione borghese. I sanculotti parigini nell'anno II**, Bari, Laterza, 1959 (N.d.T.).

(6) R. COBB - G. E. RUDE, **L'ultimo moto popolare della Rivoluzione a Parigi: Le giornate di germinale e pratile dell'anno III; Le giornate di germinale dell'anno III nella zona de approvigionamento di Parigi**, en el volumen citado en nota 4 (N.d.T.).

(7) Oxford, 1959. Cfr. también GEORGES RUDE, **La composizione sociale delle insurrezioni parigine dal 1789 al 1791; Prezzi, salari e moti popolari a Parigi durante la Rivoluzione**; G. RUDE - A. SOBOUL, **Il "maximum" dei salari parigini e il 9 termidoro**, en el volumen cit. en la nota 4 (N.d.T.).

(8) Edimburgo, 1945.

(9) En "Recherches Internationales", nº 6, 1959.

(10) London, 1957.

reconocido claramente en el Congreso Internacional de Ciencias Históricas de 1955, de estudios concernientes a las sectas y a las herejías en la historia de Europa. Tal renacimiento se presenta como algo más que la mera continuación de las tradicionales investigaciones de los medioevalistas y de los estudiosos de comienzos de la época moderna. Aparecen en cambio evidentes las preocupaciones políticas actuales, aun en el caso en que tales obras sean menos evidentemente políticas que el volumen de Norman Chon, *In Search of the Millennium* (11) el que se ocupa exteriormente del quilliasmo medioeval, pero tiene como interés primordial la búsqueda de antepasados presuntos a las ideologías revolucionarias modernas, hacia las cuales el autor no oculta su hostilidad. O más todavía: es verdad que la sociología de las religiones es un argumento notablemente antiguo —si bien se ha desarrollado muy vivamente en esta postguerra— pero no es casual que los “Archivos de Sociología de las Religiones” recientemente fundados, no solamente han publicado un fascículo especial sobre **Milenarismo y Mesianismo** (con ejemplos tomados de Brasil, la Melanesia, Rusia la Toscana, el Congo, la Reforma en Alemania, el medioevo, etc.) sino además un fascículo sobre **Religiones et Atheismes de la Classe Ouvriere**, y hayan impreso también el estudio de Soboul sobre los cultos populares durante la Revolución Francesa. Una tercera línea de investigación de contornos hasta ahora menos precisos —en Inglaterra está todavía principalmente en manos de escritores con intereses más literarios que históricos— ha desarrollado recientemente una temática que está explícita o implícita en otras corrientes: el estudio de las clases trabajadoras modernas y especialmente de la “cultura popular”. También en este campo el tema de la investigación no es nuevo: el **folklore** (término nacido en el Ochocientos) es un campo de estudios sólidamente fundado. Es nuevo en cambio el hecho de que los investigadores modernos se concentran no tanto sobre los aspectos tradicionales de la vida popular, como sobre los modernos o en vías de transformación, y (en Inglaterra), más sobre la clase obrera que sobre los campesinos. También en este

caso el paralelismo con las recientes tendencias de los antropólogos sociales es obvio.

Por eso nos parece evidente que estudiosos provenientes de diversos campos de especialización —que van de la antropología, a través de la historia y la sociología, hasta la literatura— convergen en los últimos tiempos en el estudio de un grupo específico de problemas: el problema de las transformaciones sociales en general y de las revolucionarias en particular; el problema de tales transformaciones entre las clases subalternas o (en los países subdesarrollados o coloniales) entre los pueblos subalternos. Uno y otro aspecto son además considerados, según la sugerencia de Lefebvre, en la “perspective d'en bas”. No se trata de una convergencia inconciente: los antropólogos y los sociólogos han hecho propias las sugerencias de los historiadores (y viceversa), los historiadores de una época o de una zona, han hecho propias las sugerencias de los de otras zonas o épocas. Y éste no es de ningún modo un fenómeno frecuente. (12)

El resultado de estos desarrollos ha sido ya extremadamente importante, sobre todo entre los antropólogos sociales. Desde hace largo tiempo los antropólogos sociales de las universidades han conseguido notables éxitos científicos, y su disciplina es quizá aquella entre las ciencias sociales que, después de la economía y tal vez la lingüística, ha adquirido el mayor nivel científico. Esto deriva casi ciertamente del hecho que el objeto de sus indagaciones —normalmente la pequeña tribu primitiva— los ha obligado a considerar “las sociedades” como un todo y a indagar sus leyes de funcionamiento y de transformación, mientras los historiadores o los sociólogos sufrían (a excepción de los marxistas) la tentación de ocuparse de un aspecto parcial, arbitrariamente elegido,

(11) London, 1956.

(12) Permitáseme citar un ejemplo personal. El contenido de mi libro **Primitive Rebels** fué primeramente discutido en un seminario compuesto preferentemente por antropólogos. Sobre la base de aquella discusión fué organizado otro seminario, compuesto, esta vez, por historiadores dedicados al estudio del Oriente, aún cuando el tema de mi libro se refería exclusivamente a Europa.

de su materia, o directamente de negar su existencia objetiva. Sin embargo, sea por razones históricas o por razones ideológicas y prácticas, la antropología social tendía en los decenios pasados, a desarrollar las propias teorías como teorías de un complejo pero estático equilibrio. Las razones históricas (13) eran que muchas investigaciones antropológicas conducidas sobre el terreno, tenían por objeto tribus aparentemente estáticas, o, para ser más exactos, que los principales problemas de administración colonial en torno de los cuales estos antropólogos eran consultados concernían al modo de gobernar tales tribus. La razón práctica era que es más fácil construir una teoría compleja desde el punto de vista estático que del dinámico. Las razones ideológicas por las cuales se prefería desarrollar teorías según las cuales todas las instituciones de una sociedad tienden a perpetuar su sistema social, son bastante evidentes.

Pero las tendencias actuales han revolucionado los puntos de vista de los antropólogos. Mientras antes ellos concentraban su atención sobre los pueblos menos tocados por la influencia de la economía moderna y de la sociedad capitalista, o sobre aquellos (como los Pieles Rojas) que demostraban resistir con más fuerza tales influencias, ahora se dirigen al estudio de los pueblos más profundamente transformados por el imperialismo. No es causal que las zonas mineras de la Rhodesia y de la Unión sudafricana hayan constituido el objeto de los más interesantes investigaciones antropológicas de esta postguerra. Si precedentemente (según la escuela funcionalista) se concentraba la atención para mostrar cómo todas las instituciones de una sociedad servían

al fin de hacerla estable —hasta el punto que resultaba difícil comprender cómo una sociedad pudiera desarrollarse, tan poderosos eran los mecanismos aptos a corregir cualquier desviación del *status quo*— hoy se han advertido las íntimas contradicciones o conflictos que tienden a romper el equilibrio de las sociedades y que constituyen el mecanismo interno para su evolución. Como consecuencia natural, los antropólogos que, en el período clásico del funcionalismo, eran completamente no-historiadores, o decididamente antihistoriadores, han redescubierto hoy la historia (14). Es verdad, además, que hay una marcada tendencia a incorporar las fuerzas revolucionarias recientemente descubiertas, en el viejo análisis del equilibrio estático; estudiosos como Max Gluckman y V. W. Turner (15) sostienen que una sociedad no puede ser tratada como “un modelo estático, un campeón armonioso”; ellos agregan que “un sistema social es un campo de fuerza en el cual tendencias centrífugas y centrípetas se oponen las unas a las otras, y cuya capacidad de mantenerse deriva de los propios conflictos socialmente convertidos”; que los conflictos son “uno de los modos de integración de los grupos”, y que la hostilidad entre los grupos “es una forma de equilibrio social” (16). Pero es ya un revolucionario paso adelante el considerar los conflictos sociales inherentes a las sociedades como un **hecho fundamental**; y hay antropólogos —muy alejados del marxismo— que llegan hasta negar que la tendencia a la conservación sea necesariamente la dominante. “Pocas, o ninguna de las sociedades que una investigación sobre el lugar nos permite estudiar —sostiene Leach (el cual ha trabajado sobre todo en el Asia del Sud Este)

(13) Según el análisis de Peter Worsley en el Congreso Mundial de Sociología de Stressa (Italia).

(14) Dada la ausencia de documentos escritos contemporáneos al pasado de la sociedad sin escritura, se dedujo la imposibilidad de hacer su historia. Los testimonios históricos que aún sobreviven —las tradiciones, los mitos, las listas genealógicas, etc.—, no podía ser considerados testimonios históricos, sino **solamente** como cosas que tienen una función actual en la sociedad existente, y sin duda habían sido distorsionados y reconstruidos a tal fin. Dentro de ciertos límites esto es verdad, pero el problema es que los “funcionalistas” rechazaban

todo intento de interpretar históricamente este material por cierto difícil debido al hecho que no estaban interesados en la evolución histórica.

(15) Cfr. M. GLUCKMAN, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, 1952. W. TURNER, *Schism and Continuity in an African Society*, 1957.

(16) Estas posiciones fueron brillantemente discutidas y criticadas por W. F. WERTHEIM en el Congreso de Stressa, en su comunicación *Society as a Composite of Conflicting Value Systems*.

muestran una marcada tendencia a la estabilidad". "Si el ritual es a veces un mecanismo de integración, se podría con la misma frecuencia sostener que es un mecanismo de desintegración". (17).

Me he ocupado en primer lugar de las repercusiones de las nuevas tendencias entre los antropólogos, porque son ellos quienes agitan el problema del conflicto en su forma más general, es decir en la forma en que existe —al menos en estado embrionario— en toda sociedad humana caracterizada por la existencia de contradicciones internas; lo que quiere decir —como finalmente comienzan a comprender también los antropólogos no marxistas— en todas las sociedades. Está claro que la mayor parte de los estudios sobre las clases subalternas se referirán a aspectos históricos mucho más específicos, y que aun teniendo en cuenta, si es necesario, las generalizaciones extremas sugeridas por los antropólogos, lo harán en forma mucho más compleja y notablemente modificada; sin embargo, aun los estudiosos más especialistas de las clases subalternas deben recurrir, en alguna medida, a la generalización, si bien pocos entre ellos, con excepción de los marxistas, advierten bien este proceso.

Una simple ojeada al trabajo hasta aquí cumplido, demuestra que los estudiosos que se interesan por este campo, hacen constantemente generalizaciones y comparaciones de manera completamente insólita, al menos entre los historiadores. Los estudiosos de los movimientos milenaristas comparan y oponen entre sí las sectas milenaristas desde el Pacífico a los Estados Unidos, desde la edad de piedra hasta hoy, desde la comunidad primitiva al capitalismo. Los estudiosos de las sublevaciones ciudadanas acaban por comparar la Europa del siglo XVIII con Bizancio o la antigua Alepo; con la India de Mogol o con el Cairo, Damasco y Bagdad de la época contemporánea. Si bien se trata de una generalización en un campo mucho más restringido que las adoptadas por los antropólogos o por los sociólogos, también en ella son evidentes los problemas metodológicos inherentes a tal modo de proceder. No me propongo aquí discutir particularmente tales problemas del método —aparte la observación de que estas comparaciones me parecen le-

gítimas en el interior de algunas vastas y comprensivas categorías sociales— sino que nosotros debemos saber con exactitud cuales son estas categorías y cual es el objeto de nuestra comparación, si no queremos perdernos en el pantano en que las generalizaciones se diluyen en una chatura sin sentido, o las intuiciones nos dejan con las manos vacías.

Se comprende que los historiadores de las clases subalternas no solo pueden generalizar por medio de la comparación, sino también valerse de generalizaciones del tipo de las de los antropólogos. No obstante, cuando confrontamos los resultados que parecen surgir de los estudios históricos con los de los estudios antropológicos, nos encontramos frente a una extraña paradoja. Hemos subrayado ya que los antropólogos y los sociólogos son tales en las sociedades, concepto que por mucho tiempo ha sido ignorado por los no marxistas; y es significativo, quizá, que varios de los antropólogos arriba recordados sean marxistas, o al menos hayan tenido una formación marxista. Por otra parte, para los historiadores de las clases subalternas y de las revoluciones, la existencia del conflicto social ha sido siempre obvia: si no existiera la división de clase y la opresión de clase, no existiría tampoco el problema histórico de las clases subalternas. Pero los historiadores debieron afrontar un problema muy diferente en sus estudios: el de la sustancial ineficiencia de las clases subalternas y de sus movimientos durante la mayor parte del proceso histórico. No solamente las clases subalternas son —como dice su mismo nombre— cabalmente "subalternas", sino que sus movimientos estuvieron casi invariablemente destinados al fracaso; su historia —al menos hasta que el movimiento socialista entra a formar parte de ella— es una historia de derrotas casi inevitables, o también, con raras excepciones, de incapacidad de victoria. Por lo tanto si consideramos esta profunda incapacidad de los viejos movimientos de las clases subalternas para quebrar el cuadro de la sociedad dirigida por las clases dominantes, estamos

(17) Cfr. E. R. LEACH, *Political Systems of Highland Burma*, 1954.

obligados a examinar con mayor compromiso de cuanto los marxistas lo hayan hecho hasta ahora, aquellos aspectos de la teoría sociológica que se refieren a los elementos de cohesión en las sociedades humanas, en cuanto difieren de los elementos de ruptura.

En efecto, mientras los antropólogos estaban ciertamente errados al considerar las sociedades como formaciones estáticas y armoniosas, y todavía —en la medida en que continúan haciéndolo— están errados cuando consideran todos los conflictos como un “modo de integración de los grupos”, ellos tienen toda la razón cuando observan que las fuerzas cohesivas son muy grandes en la sociedad. (Este descubrimiento no es nuevo, Marx y Engels tenían clara conciencia de este hecho como atestigua su discusión sobre los orígenes del Estado). En el estudio de los movimientos socialistas modernos, y en particular de los comunistas, descuidar este aspecto de la sociología no es decisivo, si bien dificulta nuestra comprensión del fenómeno del “reformismo”, porque tales movimientos socialistas modernos, cuando han avanzado, están representados por una lucha madura, conciente y planificada para sustituir un sistema social por otro. Su extrema conciencia y determinación (sobre las que tan justamente ha insistido Lenin) preservan tales movimientos de muchos peligros que permitieron que muchos otros movimientos de las clases subalternas hayan sido reabsorbidas automáticamente en el mundo del *status quo* y quizás hasta hayan acabado por sostener el *status quo*. Pero las clases subalternas estudiadas por los historiadores son demasiado raramente, o tal vez en ningún caso, concientes de manera científica de su situación y de sus aspiraciones. Sus movimientos son por excelencia espontáneos. A consecuencia de ello los mecanismos que les impiden realizar sus aspiraciones son de importancia capital.

Este hecho puede ser ilustrado examinando las aspiraciones revolucionarias de las clases subalternas antes de la época capitalista. En primer lugar es claro que la gran mayoría de los movimientos de las clases subalternas tenían un carácter revolucionario muy hipotético, es decir no tendían al derribamiento inmediato y total de la socie-

dad existente y a su sustitución por una completamente nueva. Evidentemente, porque todo grupo de hombres sometidos y explotados sueñan un mundo sin sometimientos y sin explotación, hay un elemento revolucionario en todos los movimientos de las clases subalternas, aunque él asuma solamente la forma de la utopía revolucionaria primitiva, representada por el mundo existente, menos su superestructura de latifundistas, comerciantes, hombres de leyes, policías, etc.; en otros términos, menos explotadores y dominadores. Pero en general aquel sueño es poco más que un fondo remoto frente a los deberes prácticos, que consisten en remover las injusticias en el interior del sistema existente. La aspiración revolucionaria es la de una sociedad sin latifundistas y sin hombres de leyes: el objetivo inmediato es impedir a los latifundistas hacer demandas demasiado pesadas, a los jueces negociar la justicia a los ricos de manera demasiado descarada. En la práctica, por lo tanto, muchos viejos movimientos de las clases subalternas se comportan tácitamente —no podría ser de otro modo— como si la sociedad de los explotadores y de los dominadores fuera permanente, y el sólo objetivo a realizar fuera el de hacerla lo más tolerable posible, aunque en teoría tales movimientos puedan aspirar a su total sustitución. Esta situación está a menudo simbolizada en la característica transformación del jefe supremo —el rey o el emperador— en una remota “fuente de justicia” que “eliminaría los males del pueblo con solo conocerlos”, y en los mitos recurrentes que expresan tal idea. Harun al Rascid (¿y cuántos otros soberanos?) va de viaje disfrazado para descubrir las injusticias; el emperador envía sus soldados contra el bandido famoso pero no puede derrotarlo y pacta con él, pues éste defiende la justicia; un día el Zar promulgará un manifiesto escrito en letras de oro, dando al pueblo sus derechos y así sucesivamente.

Esta aceptación del sistema existente es debida en parte a la incapacidad de las clases subalternas, antes del nacimiento del proletariado, para construir una eficaz alternativa social. En los casos más aislados y primitivos es posible prever una comunidad

campesina que se limita a romper el yugo de la explotación, matando a los latifundistas y a los policías, atrincherándose contra la contaminación del mundo externo, y cultivando el suelo en formas de igualdad y hermandad, de ahí la persistente tendencia de los movimientos pre-socialistas a buscar su sociedad ideal en alguna edad de oro del pasado, antes de que el yugo de la explotación hubiera sido remachado sobre el cuello de los hombres (18), es decir de identificar la revolución con la restauración del "estado de libertad natural" que se considera existió una vez. Más particularmente, de ello deriva la tendencia entre los movimientos campesinos primitivos a destruir las ciudades o los otros productos y símbolos de la evolución social. Pero para aquellos grupos subalternos que están insertados de manera más profunda en la división social del trabajo (que inevitablemente, hasta la época del socialismo, asume la forma de la sociedad clasista) una solución tan simple está fuera de cuestión, como demuestra Menenio Agrippa que persuadió a la plebe de Roma a retirarse con la notable parábola que demostraba la interdependencia entre plebeyos y patricios. Si no es verdad vale como símbolo. Sin gobernadores y sin comerciantes, no hay ciudad; sin ciudad, nada de plebeyos. Antes del nacimiento de los movimientos socialistas es difícil, si no imposible, evitar esta lógica aparente. Hay un solo camino de salida, que toma cuerpo en los recurrentes períodos de revolución social, cuando la sociedad existente está trastornada por tales cataclismos que parece destinada a ser destruída; cuando por un breve espacio de tiempo todo parece posible, aún el ideal, normalmente inalcanzable, de una sociedad enteramente nueva y buena. En todas las formas de milenarismo el fin del viejo mundo y el advenimiento de un mundo nuevo son anunciados por presagios, señales y milagros, de los que el más evidente es un período de catástrofes. En todas estas formas la exacta naturaleza de la nueva sociedad es, al mismo tiempo característico pero también lógico, dejada en la vaguedad. Todo lo que se sabe es que la fuerza del cambio será irresistible y según las palabras del profeta bíblico: "Ellos no construirán para que otro habite;

ellos no plantarán para que otro coma... Ellos no trabajarán en vano, continuando a sufrir... El lobo y el cordero comerán juntos y el león comerá la paja como el novillo; y la serpiente se alimentará de polvo. Ellos no serán ofendidos ni destruídos en mis sagradas montañas, dice el Señor" (19).

Los movimientos de las clases subalternas pre-capitalistas que proporcionan los ejemplos más claros de estos impulsos ocasionales, genuinamente —o más bien exclusivamente— revolucionarios, son los milenarios, los que han atraído recientemente tan grande atención, si bien hoy está claro que ellos no se limitan al área de la tradición judeocristiana, que ha proporcionado las clásicas formas ideológicas de tales movimientos. Las sensibles semejanzas entre estos movimientos, cuya área de extensión es vastísima, no son debidos sin embargo solamente a los textos fundamentales (como los libros proféticos de la Biblia y el Apocalipsis), que han sido la fuente de inspiración de tantos hombres. Se deben más bien al carácter general de la propaganda de los revolucionarios antes de surgir el movimiento socialista moderno. Estos movimientos milenaristas no deben ser considerados sin embargo del mismo modo que las mucho más vagas aspiraciones a una "edad del oro" a que nos hemos referido brevemente arriba. El aspecto fundamental del milenio que debe surgir al derrumbamiento del viejo mundo es que éste puede ser nuevo, y no simplemente un retorno al pasado, o una mera destrucción de las superestructuras de la corrupción presente. Los habitantes de las islas del Pacífico esperaban, todavía en el decenio 1940-1950, la llegada de la nave milagrosa que habría traído todas las maravillas técnicas y de todo género del hombre blanco, pero para que sirvieran a los isleños. La visión del Apocalipsis preveía la destrucción de Babilonia y la derrota de los reyes de la tierra, de los comerciantes ("porque ningún hombre deberá comprar más sus mer-

(18) Cfr. la crítica de CHRISTOPHER HILL a las elaboradas teorías inglesas que oponen la libertad anglo-sajonas al feudalismo normando en el ensayo *The Norman Yoke* del volumen *Puritanism and Revolution*, 1958.

(19) Isaías 65, 22-25.

canfías") y de todo "propietario de naves" y "de todas las compañías de naves y de marinos, y de todo tráfico por mar". Pero el resultado de esta destrucción es la nueva Jerusalén, una ciudad que está explícitamente descripta en términos urbanos.

Sin embargo la ideología de los movimientos milenaristas o mesiánicos es menos interesante que su organización, pues lo que lo distingue de la mayor parte de los demás movimientos de las clases subalternas precapitalistas, y quizás de todos, en su continuidad y capacidad de crear cuerpos durables de cuadros capaces de reformarse y de reclutamiento, cuadros de hombres con una extraordinaria devoción a su causa. ¿No ha sido la "sangre de los mártires" justamente considerada como fundamento de la Iglesia?). Estas dotes de resistencia de los movimientos milenaristas son demostradas por su capacidad de sobrevivencia a largos períodos de persecución. También son demostrados por la típica dialéctica —sobre la cual insiste mucho Peter Wosley (20)— entre las fases de "activismo" y "pasividad". Originariamente se trata de movimientos para la activa, material transformación del mundo, aunque no necesariamente de una transformación violenta, como ha sido recientemente demostrado además por los primeros Quáqueros (21). Poco destacado es el hecho de que este deseo puede también asumir las formas de una emigración colectiva y de la fundación de una nueva Sion, como entre los Mormones o entre algunos movimientos del Brasil (22). Cuando la esperanza de una revolución general ha sido vencida —como siempre sucede— el movimiento se transforma en una organización quietista, relativamente pasiva, en el interior del sistema existente. Pero en las zonas marginales el viejo activismo sobrevive, como puede verse claramente en el caso de los Testigos de Jehová, fuera de América. De todos modos la invariable tendencia de los movimientos milenaristas a abandonar el activismo (es decir un movimiento organizado en vista de crisis revolucionarias) por la pasividad (es decir un movimiento organizado para sobrevivir permanentemente en las épocas no-revolucionarias) es signo de la fragilidad de ésta también, que sin embargo es la más poderosa

de las formas de revolucionarismo desarrolladas por las clases subalternas antes del socialismo moderno. Los movimientos milenaristas continúan siendo incapaces de constituir una amenaza permanente para el sistema social existente. Cuanto más están en grado de desarrollar ocasionales recrudescencias de activismo por un cierto lapso si la situación social en la cual están insertados asume las características de una crisis revolucionaria endémica, como ocurre a veces, y de crear un notable subfondo de tradiciones ideológicas que pueden ser asumidas, de tiempo en tiempo por similares movimientos posteriores, como las enseñanzas de Joaquín Fiore emergen periódicamente, con diferentes aspectos, en los siglos sucesivos. Pero, como demuestra la historia de la Cristiandad, una vez entrados en el estadio de la pasividad, o son normalmente reabsorbidos en la tradición no-revolucionaria, o alcanzan a sobrevivir solamente aislándose en forma creciente, como sectas autosuficientes, del cuerpo fundamental de las masas. Desde un punto de vista subjetivo, pueden permanecer igualmente empeñados en la búsqueda de un "nuevo mundo" como lo estaban precedentemente, pero las perspectivas de éste se hacen cada vez más remotas. Objetivamente pueden, como los modernos descendientes de los Anabaptistas del siglo XVI, perder todo contacto con los movimientos dirigidos a una transformación social radical. Como movimientos de masa, ellos dependen de la existencia de crisis revolucionarias; solo como sectas pueden sobrevivir largo tiempo a la desaparición de tales períodos de crisis.

Con todo eso, para todos estos movimientos, la atracción del *status quo* es irresistible; éste es muy fuerte, salvo en las raras ocasiones en que la existencia misma de la sociedad parece ser puesta en cuestión; y es necesario vivir en él, aunque se proteste

(20) En *The Trumpet Shall Sound* citado.

(21) Cfr. A. H. COLE, *The Quakers and the English Revolution*, "Past and Present", 10, 1956.

(22) Cfr. T. F. O'DEA, *The Mormons*, Chicago, 1957; M. I. PEREIRA DE QUEIROZ, "Archives de Sociologie des Religions", nº 5, enero-junio de 1958.

contra él, aun cuando de tanto en tanto se esté a punto de derribarlo. Los movimientos pre-revolucionarios carecen precisamente de todo lo que solamente la edad del capitalismo puede dar a las clases subalternas: el análisis histórico de la sociedad en que viven y de su futura evolución, una eficaz alternativa a la sociedad existente que no está ligada a una regresión económica y cultural, una estrategia para el derribo de la sociedad presente, y un consciente y poderoso movimiento capaz de mantener su línea de desarrollo hacia el socialismo aun en los períodos en que la sociedad existente es relativamente estable y la crisis revolucionaria remota. Los movimientos revolucionarios modernos no son en realidad inmunes a la atracción del *status quo*, como testimonia la evolución de los partidos socialdemocráticos de la Europa occidental desde el marxismo a la socialdemocracia. Pero en comparación con la absoluta falta de perspectivas de los movimientos presocialistas, se trata en realidad de fenómenos poderosos y resistentes.

Y no obstante, si es verdad que los movimientos subalternos del mundo precapitalista, por imponentes que a veces hayan aparecido, no son en general para citar las palabras de Gramsci, sino un "perpetuo fermento... como una masa incapaz de llegar a una expresión centralizada de las propias necesidades y de las propias aspiraciones", constituyen también un poderoso sostén, aunque a menudo de doble sesgo, de los movimientos sociales de la época capitalista. En sí mismos ellos pueden no ser particularmente temibles, sea por su intrínseca debilidad, sea por su tácita aceptación de las condiciones sociales existentes. La sólida agitación anárquica entre los campesinos españoles en los años que van de 1870 a 1936, si bien profunda y concientemente revolucionaria, no constituyó nunca más que un ordinario problema de policía para las débiles autoridades españolas. Los regímenes precedentes a la Revolución Francesa aprendieron a vivir en medio de una población ciudadana periódicamente en tumulto, ya que tales tumultos no se proponían derribar el sistema social, sino que servían únicamente como válvulas de desahogo para la endémica

inquietud popular. Por otra parte, si tales movimientos acontecen en un momento en que el régimen o el sistema social está en crisis y, en este contexto adquieren una dirección y una eficacia política, se vuelven realmente poderosos. Cuando en 1936 el gobierno republicano español hizo un llamado al pueblo para su defensa contra la sublevación militar los mismos movimientos que, durante sesenta años, habían dado a las autoridades menos preocupaciones que uno sola huelga minera organizada por los socialistas, cumplieron el milagro de derrotar un golpe de estado militar organizado en escala nacional. En 1789-94 los motines de París que en el cuadro de la Inglaterra o de la Irlanda del siglo XVIII habrían sido meros incidentes periódicos de la historia política, resultaron decisivos para el desarrollo de una gran revolución (23).

Lo que en efecto derrotó tales movimientos no era la incapacidad para derribar regímenes que, en la época precapitalista, no disponían de medios de coerción particularmente eficientes —al menos en comparación con los actuales— y no siempre podían movilizar efectivamente estas fuerzas en el momento necesario. Si hubieran sido concordados de manera suficiente, y hecho estallar en el lugar justo, los movimientos precapitalistas de masas habrían podido muy a menudo derribar los regímenes existentes, aunque raramente habrían podido mantenerse en el poder después de los sucesos iniciales. Su real debilidad reside en su incapacidad para movilizar simultáneamente todas sus fuerzas, de garantizarles una dirección política y de mantener su ímpetu; en otros términos, en la falta de una coherente ideología, estrategia y organización. Guiadas por una efectiva dirección política y obrando en el exacto contexto político, estas fuerzas habrían podido ser ciertamente invencibles.

En este punto el análisis histórico y

(23) Una observación análoga ha sido hecha recientemente en la Conferencia sobre *La época de Carlos V* (Cfr. *Charles Quint et son temps*, 1959); la agitación entre las masas era probablemente mayor en los Países Bajos en la primera mitad del siglo XVI que en la segunda mitad, pero se convierte en una efectiva fuerza política solamente en el cuadro de la situación revolucionaria posterior al 1560.

sociológico de las clases subalternas deja de ser académico y se convierte en un hecho de inmediato y actualísimo interés político. Efectivamente, los movimientos políticos y sociales de nuestro tiempo son los de los pueblos que viven en los países o en las zonas subdesarrolladas (es decir precapitalistas o muy incompletamente capitalistas). Cuando estos movimientos han tenido éxito, éste ocurrió precisamente porque su fuerza fue organizada y guiada de manera efectiva, según la enseñanza del movimiento proletario y de la ideología proletaria. No obstante, si bien tenemos hoy una muy vasta experiencia del encuentro entre movimientos de tipo moderno y de tipo antiguo —como por ejemplo, el de los partidos comunistas con los campesinos de las zonas coloniales o semicoloniales— los problemas de tales encuentros han sido rara vez estudiados de

manera sistemática, a pesar del hecho de que tales investigaciones son evidentemente de gran importancia política. Las recientes tendencias entre los historiadores sociales y los antropólogos han proporcionado un material más rico que el que se conocía antes para tales estudios. Pero como Gramsci indicaba, dicho material debe ser analizado y utilizado todavía. (*)

ERIC J. HOBSEBORN.

LONDRES.

(*) Este ensayo de Eric J. Hobsbawm, fué escrito especialmente para la revista marxista italiana SOCIETA y apareció en el número de Mayo-junio de 1960 (año XVI, nº 3) de la misma, traducido por Mario Spinella, quien consideró oportuno agregar algunas notas bibliográficas que aquí figuran con la sigla N.d.T. (Nota de la Redacción).

METODOLOGIA HISTORICA Y CONCEPCION DEL MUNDO

(acerca del problema de la larga duración)

En el último número de la revista *Cuestiones de Filosofía* (1) Tulio Halperín Donghi trata el problema de la **larga duración** ubicándolo dentro de una querrela más general que opondría el marxismo al conocimiento histórico concreto. Para T. H. D. (y dejamos de lado el esquema del movimiento historiográfico que desarrolla en la primera parte de su trabajo) el acercamiento de los historiadores occidentales al marxismo se realiza "desde posiciones de fuerza y no de debilidad" puesto que el historiador **occidental** "no vacila ya en integrar en su cultura histórica un sistema de ideas cuya potencialidad revolucionaria lo había hecho hasta ayer temible". Potencialidad, digamos, que no se da por agotada pero cuyas consecuencias, piensan los historiadores a los que se refiere T. H. D. y cuyos nombres ignoramos, le serán **ahorradas** a Europa occidental. Los marxistas, por otra parte, se alegrarían indebidamente creyendo que la vuelta al **tiempo largo** significa un reconocimiento explícito o implícito de la superioridad del marxismo. El marxismo —siempre según el autor que comentamos— no podría realizar esta incorporación totalizante de las ciencias humanas ya que "si lo es consecuentemente no es sólo historiador sino también evangelizador entre infieles". ¿Qué tiene de extraño entonces, se pregunta T. H. D., que el conjunto de **posibilidades** que se le ofrecen al historiador "tienten menos al historiador marxista, justamente temeroso de caer en apostasía, que al historiador **laico**, que en la búsqueda de una imagen coherente del pasado no se ve sostenido sino también limitado, por una previa imagen total de la realidad". Cabe la pregunta: ¿y si el marxismo en lugar de **limitar** la investigación la facilitase por ser el aparato crítico de mayores posibilidades en nuestra época? y por otra parte ¿es que acaso el llamado historiador "laico" carece de una concepción? ¿o también la tiene, pero en este caso como concepción no-crítica de la realidad?. Creemos que en este punto de su análisis Halperín Donghi incorpora un elemento técnicamente insostenible: la existencia de un investigador sin concepción. De todo este conjunto de tesis nos detendremos, porque nos parece el aspecto más serio de la cuestión planteada, en el análisis de la relación entre metodología y concepción del mundo.

La llamada crisis porque atraviesan las ciencias humanas (digamos de entrada que se trata, al igual que en las ciencias de la naturaleza, de una crisis de crecimiento) nos demuestra que se ha llegado a un punto tal que la misma investigación reclama de los investigadores el ser clarificada. El movimiento interno del problema se vincula más a la investigación concreta que a la especulación exógena, de allí que haya un deseo reconocido de unificación que expresa, a su vez, la necesidad de soportes, de ligaduras que afirmen los límites cada vez más ambíguos que encuentra el investigador en su actividad práctica (2). No se trata ya de una concepción que desde fuera pretende fijar la legitimidad (el objeto, la metodología, etc.) de una determinada ciencia, sino que el movimiento interno de la ciencia reclama su **fundación** a otro nivel donde sus presupuestos encuentran una resolución conceptual.

Los sabios han desdeñado, muchas veces con justa razón, a la filosofía (¿cómo olvidar que la ciencia moderna nació rebelándose contra el dogmatismo de una filosofía que erigida en dueña de la verdad desprecia-

(1) Tulio Halperín Donghi, *Historia y larga duración: examen de un problema*, en *Cuestiones de Filosofía*, año 1, núm. 2-3.

(2) "La economía debe ponerse en condiciones de tratar con flexibilidad los factores de larga duración; las ciencias sociales no económicas deben desprenderse de sus modelos sociales estáticos y reconstruir sus conceptos de base sobre el proceso de evolución. Y las dos fuentes de pensamiento deben vincularse sistemáticamente" W. Rostow, *Historia y ciencias sociales: la larga duración*, ed. del Instituto de Estudios Americanistas, Córdoba, 1962. El juicio es significativo y coincide con los de Braudel, W. Kula y Vilar.

ba y frenaba toda investigación concreta?) en una especie de movimiento inconciente de auto-defensa frente a las pretensiones magistrales de un saber que se les presentaba como puramente especulativo, desligado de la vida y del quehacer de los hombres. Sin embargo llegamos, a mi entender, al fin de este largo resentimiento mal disimulado. Y no se trata de una claudicación, ni de la ciencia ni de la filosofía. En todo caso es más justo hablar de una superación de las contradicciones que oponían conocimiento concreto y teoría, método científico y generalización filosófica, hechos y concepción. Se trata, entonces, de dar paso a una auténtica teoría crítica de la razón fundamentada en una nueva concepción del hombre y de la naturaleza. Este proceso de reencuentro no es plácido ni fácilmente reconocible, pero hay una tendencia evidente a no aceptar las limitaciones de un empirismo sobrepasado por los acontecimientos científicos y humanos, a rechazar un científicismo grosero (léase "puro") y se tiende con empeño hacia la concepción integrativa (sin que sea necesario deslindar, desde un plano metodológico, los grados de veracidad de las mismas). Lo cual no quiere decir que las ciencias renuncien a sus propios campos de estudios ni a sus principios metodológicos: se trata de encontrar la mediación real que conservándolas en cuanto ciencias independientes pueda integrarlas en una unidad más general, que respetándolas como ciencias las totalice. Dicho de otra manera: las ciencias humanas, así como las ciencias de la naturaleza, corren el peligro de quedar como especie de mundos desgajados, sin sentido y sin perspectivas, si no reconocen la verdad de hecho que preexiste a toda conceptualización y que les asegura su **armonía** a-posteriori dentro de la estructura propia del mundo humano. Es en el desentrañar su propio objeto que las ciencias humanas han llegado a palpar las raíces comunes que las hilvanan en una misma empresa. En esto están de acuerdo la mayoría de los investigadores: la ambición de la antropología —sostiene C. Lévi-Strauss— es la totalidad, ver en la vida social "un sistema en el cual todos los aspectos están orgánicamente ligados" (3). Es un síntoma y es más que un síntoma. Síntoma en la medida

en que las ciencias humanas reconocen en sus límites cierta impotencia radical para dar cuenta de sus respectivos objetos; y es más que un síntoma en la medida en que este mismo reconocimiento apunta de hecho, conciente o inconcientemente, a una superación metacientífica.

Las ciencias humanas han estado y están sometidas a un movimiento contradictorio, desgarrante, en relación a sus principios metodológicos, a la construcción de sus **modelos**, en una palabra, a su interioridad. Esto se ve claramente en la economía: una economía eminentemente temporal, genética, dió paso a una economía sincrónica y en nuestros días presenciamos la batalla encarnizada de dos tendencias que se disputan la hegemonía en la dirección de las investigaciones económicas concretas, aún cuando hasta los más recalcitrantes economistas no-marxistas parecen hoy reconocer la nueva problemática y los nuevos métodos, inclinándose el fiel de la balanza hacia una macro-historia como vía esencialmente comprensiva de los fenómenos económicos. En la antropología vemos un proceso semejante. También ella atravesaba por un **impasse** (el de la micro y la macro-historia) que no pudo ser superado por Boas, pese a sus esfuerzos desesperados, y que con Malinovsky y su escuela había caído en el escepticismo inevitable que trae aparejada la absolutización de la sincronía. Se dejaba de lado el "cómo las cosas han llegado a ser lo que ellas son", lo cual equivale, de más está decirlo, a renunciar a la **comprensión** de la historia para contrefinirse a realizar sólo estudios sincrónicos de los elementos constitutivos de una cultura previamente **inmovilizada**. Pero los problemas que enfrentaban los etnólogos no eran puramente teóricos sino que debían satisfacer los requisitos de la explicación de campo. Era imperioso establecer

(3) Claude Lévi - Strauss, **Anthropologie Structurale**, París, Plon, 1958. Lo mismo reconoce Rostow en el artículo citado: "debemos dirigirnos hacia una unificación de los puntos de vista de los estudiosos sociales y los historiadores" y "el estudio comparativo de etapas similares del crecimiento económico... son problemas que recomiendan y exigen la comunidad de los conocimientos de todas las ciencias sociales y de la historia si el saber humano debe aumentar y sus descubrimientos acumularse".

con precisión, pues las conclusiones que de un resultado u otro se sacaran iban a decidir el rumbo futuro de la disciplina, si los elementos de una cultura pueden adquirir todo su sentido aún desconociendo el desarrollo **histórico** que los ha promovido como formas actuales. No había respuesta teórica posible y Lévi-Strauss realiza como único expediente válido el análisis concreto de una organización **dualista** demostrando la imposibilidad de una comprensión a-histórica. Dice: "Así, según los casos, la organización dualista puede resultar de la invasión de una población por un grupo de inmigrantes; de la fusión, por razones variables (económicas, demográficas, ceremoniales) de dos grupos ceremoniales vecinos..." (4); con lo cual se demostraba que una misma organización puede tener múltiples orígenes y en consecuencia significaciones diferentes solo alcanzables mediante una recurrencia histórica. En este caso concreto el análisis sincrónico nos presenta un espejismo ya que nos lleva a una homologación de significaciones diferentes pues bajo una misma descripción se ocultan, en capas más profundas que sólo pueden ser puestas en evidencia por el análisis genético, mundos culturales diferentes.

No es casual, por otra parte, que fueran los economistas los primeros en responder a la invitación hecha por Braudel (5). Es que pese a sus divergencias, cada vez menos espectaculares por otra parte, ambas ciencias no pueden dejar de reconocer la intimidad de sus vínculos. La historia, principalmente, no oculta que es a partir de los análisis económicos que se desmoronan los pilares de una historia puramente factual, regodeada en el simple acontecimiento, y que hace su aparición en el escenario la llamada **historia de larga duración** (sin que esto quiera decir, como algunos entienden muy apresuradamente, que la microhistoria haya agotado todas sus posibilidades, ni que los aportes de una historia sincrónica sean desdeñables). Halperín Donghi cree (por lo menos en relación al marxismo) que negar el valor comprensivo de la historia sincrónica en el plano teórico o no aplicar sus postulados en la investigación concreta, equivale a un rechazo de los datos efectivos que ella de hecho nos aporta. No ve que se trata de ubicar la his-

toría sincrónica en sus justos términos, al margen de todo juicio peyorativo sobre su valor. El problema consiste en señalar sus limitaciones y (¿por qué no?) sus virtudes. Limitaciones en relación al orden comprensivo; virtudes en relación no sólo al orden de los **datos** sino también de un primer conocimiento que a veces es lo suficientemente genial (en cuyo caso la distinción entre sincronía y diacronía pierde gran parte de su alcance frente a la **obra** concreta del historiador) como para darnos un conocimiento de magnitud. Etnología, historia y economía han pasado por un proceso similar aún cuando cada una de dichas ciencias sufrió sus propias contradicciones, su propia e interna dialéctica. De una etapa preocupada por la génesis de los acontecimientos se saltó a una etapa despreocupada de dicha génesis y absorbida por el estudio apasionante de los **hechos** (muchas veces los investigadores reaccionaron con justa razón frente a los esquemas generales, evolutivos o no, que se les pretendía imponer desde fuera), por la cortísima duración, para desembocar últimamente en un retorno, es cierto que confuso pero no obstante discernible, a la larga duración (6). Quede claro que el ritmo de estas mutaciones es distinto y que no corresponde plantear un paralelismo cronológico. Veámoslo más en detalle.

Tanto la respuesta de Rostow (7), como las de Witold Kula (8) y la de Pierre Vilar (9) a F. Braudel, ponen de manifiesto la im-

(4) Lévi-Strauss, *idem*, pág. 14 y siguientes. En pág. 28 "Sin embargo aún el análisis de las estructuras sincrónicas implica un recurso constante a la historia... etc."

(5) W. Rostow, *idem*; Witold Kula, **Historia y economía: la larga duración**, ed. del Instituto de Estudios Americanistas, Córdoba, 1962.

(6) W. Rostow, *idem*.

(7) (8) y (9), *idem*; W. Kula, *idem*; Pierre Vilar, **Crecimiento económico y análisis histórico**, ed. de la Facultad de Filosofía y Letras de la Univ. de Buenos Aires, 1961; Pierre Vilar, **Marxismo e historia en el desarrollo de las ciencias humanas**, publicado en **Cuadernos de Cultura**, N° 62, Buenos Aires; Pierre Vilar, **Los estadios del desenvolvimiento histórico**, en *¿Quel avenir attend l'homme?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961 y, del mismo autor, **Desenvolvimiento histórico y progreso social. Las etapas y los criterios**, París, Centre d'études et de recherches marxistes, 1962.

portancia del factor **ciencia económica** en esta problemática que conmueve a los historiadores.

La noción que aquí más nos interesa es la noción de **crecimiento** ya que ella sirve de puente entre una economía clásica y la economía contemporánea. Los nombres fundamentales en una primera etapa son los de A. Smith, Ricardo y muy especialmente Carlos Marx. Este último es el que, al poner el acento en el proceso puramente económico y endógeno de la reproducción capitalista, se ubicaría en primer lugar entre los teóricos del crecimiento, sin llegar a confundir en ningún momento, sin embargo, el método que es la abstracción, con el telos de toda investigación, que es, como señala Vilar, la **explicación de la realidad histórica**. El "modelo" de Marx, y esto lo reconoce también Braudel, no se aplica antes del capitalismo e indiscriminadamente puesto que sólo en éste es donde encuentra su razón de ser, su fundamento (sin que esto nos lleve a desconocer la importancia que tiene la comprensión del capitalismo para la comprensión de estructuras económico-sociales no-capitalistas englobadas en un mayor orden de grandeza). De allí que el análisis de Marx sea eminentemente "histórico", que los modelos que propone "no son ni eternos ni universales, y se modifican en el seno de una realidad más amplia que la economía 'pura', en la **totalidad de las relaciones humanas**" (10). Las implicaciones superiores, filosóficas, del análisis de Marx, escapan a este trabajo en lo que tiene de específico, baste, por ahora, decir que en nadie mejor que en él se ve la proyección totalizante que tiene cualquier campo de conocimiento, el cual, a medida que se profundiza parece estallar intencionando nuevos límites. De otra forma: cada campo específico de investigación (y muy en especial los humanos) trascienden hacia otros campos no sólo por necesidad metodológica sino debido a su propia realidad ontológica que reclama, a través de formas, necesidades y llamados más o menos imperiosos, una acción totalizante que está dada de antemano en la misma vida, en los momentos pre-reflexivos de toda acción y de todo conocimiento.

Resumamos la evolución de los trabajos concretos y de las ideas de los economistas

en sus líneas más generales. Ya el mismo título **La riqueza de las naciones** nos pone sobre la pista del intento de A. Smith y posteriormente de Ricardo, de esas magníficas apologéticas del individualismo capitalista, como las llama Maurice Dobb. Obsesionados por el "progreso" estos economistas trataron de fundamentar mediante sus estudios una situación de hecho: el capitalismo naciente necesitaba justificarse a sí mismo y para ello nada mejor —creían— que establecer su origen, las causas de la riqueza, etc. Por estas razones un economista norteamericano ha podido decir que "En sus comienzos la ciencia económica fué un esfuerzo intelectual revolucionario para encontrar y establecer los principios rectores de un sistema económico capaz en grado máximo de hacer avanzar la causa de la humanidad" (11). Es claro que había un aspecto que aquellos viejos constructores de la ciencia económica, pese a su claridad analítica, no supieron controlar: el de su propia pertenencia a un orden económico-social. Por eso Marx pudo decir de ellos (y la idea de esta frase será retomada cuando entremos a explicitar de lleno nuestra posición dentro de la polémica que comentamos) que si bien "nos explican el proceso de producción en condiciones dadas; lo que no explican, sin embargo, es cómo esas mismas condiciones son producidas, es decir, el movimiento histórico que las general". Es claro que el pensamiento de Marx debe ser considerado como algo **aparte** (no sólo es la culminación de todo un proceso analítico sino que también la **superación** de ese mismo proceso) no exclusivamente por su importancia actual (es incuestionable que sus ideas informan grandes transformaciones económico-sociales de nuestra época así como también el pensamiento contemporáneo por lo menos en una cantidad importante y creciente de sectores) sino por haber sido un caso raro en su propio momento histórico: pudo escapar a los condicionamientos de una clase ascendente poniéndose en el punto de vista de una

10) P. Vilar, **Crecimiento económico y análisis histórico**, pág. 6.

(11) Paul A. Baran, **La economía política del crecimiento**, México, Fondo de Cultura Económica, pág. 20.

clase desposeída, el proletariado, que carecía de **statu quo** a defender, ni conciente ni inconcientemente, y que, en un cierto sentido, era una clase a-histórica (en términos hegelianos: la **negatividad**) aún cuando por ella pasaran las perspectivas reales de la historia.

Los economistas neo-clásicos iban a acentuar los que podemos llamar defectos de sus predecesores hasta desembocar en una desembocada economía de análisis estático preocupada en elaborar las justificaciones teóricas del sistema capitalista. Pero paralelamente el mundo real de la economía neoclásica se desintegraba con la formación de los monopolios y la lucha tenaz, enconada y por lo general sangrienta, que éstos realizaron para lograr la hegemonía en el nuevo gran reparto imperialista del mundo. La nueva tendencia de la economía hacia un análisis sincrónico, cada vez más estático, tendría un marco (y la paradoja no deja de ser significativa. Se trata en realidad de un proceso de ocultamiento) bastante móvil, exageradamente dinámico. Brevemente: la guerra chino-japonesa, la guerra hispano-americana, la guerra anglo-boer, la represión sangrienta de los bóxers, la guerra ruso-japonesa, la revolución rusa de 1905, la revolución china de 1911-12 y luego la primer guerra mundial. Después de la primera guerra las cosas habían cambiado y es precisamente en ese "hueco" que aparece, diría como máxima conciencia de una clase social, la teoría de Keynes: se trataba, en última instancia, de volver a fundamentar teóricamente una sociedad que se había empeñado en ocultarse sus propios resortes, y esta vez los resortes debían ser puestos al descubierto, mas no para superarlos sino para modelar una **nueva política económica**. A partir de la crisis y hasta aproximadamente 1939 la teoría económica esboza, tal como señala Vilar, una nueva teoría del **estancamiento** a la cual se encargó de responderle otra vez la propia historia vivida con elementos de tal magnitud como los siguientes: la guerra mundial, el salto de la producción norteamericana, el descubrimiento atómico, el de los antibióticos, la doble revolución demográfica (la de la natalidad en los países evolucionados, de la mortalidad en los demás) y, por último, con el

triunfo de nuevas relaciones sociales en la tercera parte del globo, el **despegue** de la agricultura china, la electrónica, la automatización y el ingreso en la era espacial. Podríamos agregar a la lista de Vilar los movimientos anti-coloniales que signan en forma arrolladora estos últimos 20 años y que sólo en Africa han dado lugar al nacimiento prolífero de nuevas repúblicas. En estos países, en los países hasta ayer coloniales y en los países subdesarrollados en general, encuentra su razón más honda la nueva problemática económica. A este respecto es sintomática la evolución de un economista como Schumpeter: en 1912 elabora su doctrina manteniéndose apartado de la historia, mientras que en 1942 reconoce la insuficiencia de sus anteriores planteos con las siguientes palabras, que tomo de la citada publicación de Vilar: "Los economistas siempre han hecho de historiadores económicos o han sacado partido de los trabajos históricos ajenos, pero en todo caso los datos de la historia económica quedaban clasificados en un casillero aparte, no ingresaban en la teoría sino a título de ilustración, cuando no de confirmación de las conclusiones elaboradas en abstracto y únicamente por un proceso mecánico de aleación. Ahora bien, la mezcla de Marx es química; en otros términos, ha insertado los datos históricos en la argumentación misma de donde derivan las conclusiones. Fue el primer gran economista que reconoció y demostró sistemáticamente cómo la teoría económica puede ser convertida en análisis histórico y cómo la exposición histórica puede ser convertida en historia razonada". Lo dicho, y más aún en razón de quien lo dice, tiene su importancia.

No se trata aquí por otra parte, como parece entenderlo Halperín Donghi en su artículo, de demostrar el fracaso de una historia o de una economía para levantar el marxismo como la llave maestra que solucionará todos los problemas. Lo cual no quiere decir tampoco que los marxistas y en general los estudiosos no reconozcan en el pensamiento de Marx aplicado a la historia (dejo de lado, por ahora, toda consideración filosófica) una de las más geniales y válidas creación de modelos (como dice

Braudel: "el marxismo es un pueblo de modelos"). Reconocer por otra parte que el marxismo debe reintegrarse a la tradición "occidental", es un truismo, sí por tradición occidental entendemos todo estudio concreto, "serio", de la historia. Lo cual equivaldría a decir: que los historiadores marxistas deben hacer historia y no repetir slogans; que no hay historiadores marxistas o que, si los hay, el autor se ha fijado precisamente en aquellos que no lo son; o tal vez se quiera decir que ningún historiador puede ostentar el título de historiador sin el *métier*, sin el oficio delicado y profundo. Pero esto ya es otra cosa. Una concepción y también una metodología hacen su prueba de verdad (si se me permite el término) en la práctica, pero ésta no puede ni debe ser juzgada a través de sus fracasos o de sus fallas, sino a través del propio desarrollo, de su capacidad medida en las expresiones más altas.

La sociología (y hablamos de sociología en cuanto ciencia con un método y con un objeto material peculiar y no en su pretensión de "filosofía") participa como uno de los principales contendientes de esta polémica. Braudel no se priva de ironizar sobre las ya no tan nuevas tendencias factuales de la sociología de los *social scientists* encerrados en los puros hechos que agotan toda posible perspectiva y limitan los análisis a muestrarios muchas veces completamente banales (tampoco los historiadores encerrados en sus hechos minúsculos e insignificantes escapan a su mordaz crítica). La microsociología ha inundado en la práctica todos los campos de las ciencias humanas: las encuestas de "mil direcciones" se suceden en sociología, economía y psicología; pretenden captar el *ahora*, ese momento sincrónico (que es, dicho sea de paso, un espejismo) que se les presenta con toda la exhuberancia, con toda la vivacidad y el color de la vida misma, frente a un tiempo histórico necesariamente simplificado, esquematizado, "reconstruido" como repite Braudel, menos espectacular pero mucho más violento. El espejismo, en otra forma, también existe en creer que la indagación sobre ese presente fugaz no requiere, para aprehender sus últimas estruc-

turas, un trabajo de reconstrucción que convierta la masa informe de los hechos en un resultado conceptual. Vale la pena transcribir lo dicho por Braudel al respecto: "Todo un hormiguero 'factual' tan fastidioso como el de las ciencias históricas, acecha al observador apresurado, etnógrafo que durante 3 meses 'entrevista' a una aldea de la Polinesia, sociólogo industrial que entrega los clichés de su última encuesta, o que se hace la ilusión de que, mediante hábiles cuestionarios y las combinaciones de las tarjetas perforadas, podrá encasillar perfectamente determinado mecanismo social. Lo social es un jabalí que tiene el colmillo demasiado largo...". Se trata de acumular informes la mayoría de las veces sin sentido, sin utilidad científica puesto que no responden a una hipótesis, a una problemática que sirva de guía en la interrogación al material y que lo obligue a satisfacer, comprobando o negando, un determinado concepto que se avanza para hacer inteligible lo que hasta ese momento aparecía como no explicado. Desconfiemos de la encuesta por la encuesta, "desconfiemos del arte por el arte". Aquí viene al pelo la demostración de Lévi-Strauss a que hicimos referencia anteriormente sobre los sistemas dualistas y su incomprendibilidad desde un punto de vista de análisis sincrónico. Una "foto" sociológica nos permite ver inmovilizados ciertos edificios, ciertas sombras y luces, masas, perfiles, pero no nos permite **entender** ese conglomerado de cosas que se presentan ante nuestros ojos: necesitamos el movimiento histórico, que no es, entiéndase bien, una simple sucesión de fotos, de momentos sincrónicos, sino otra cosa, una verdadera **duración**.

¿Cómo es —se pregunta Braudel— que los sociólogos han podido escapar al tiempo y que el historiador, por su parte, esté adherido al tiempo "como la tierra a la azada del hortelano?" ¿A costa de qué sacrificios ha logrado la sociología este escape? ¿A costa de qué transformaciones internas en sus pretensiones ya no digo de **magna filosofía** sino de disciplina que apetece conocer? ¿Pero es que acaso la sociología está definitivamente encerrada en esa sucesión de mapas (algunos de increíble banalidad) que

pretende ofrecernos como si ellos fueran su objetivo último? Y en caso contrario, si se niega a la morosa descripción de los ires y venires de una señorita entre los distintos barrios de una ciudad cualquiera —el ejemplo es de F. B.— ¿cuál ha de ser su objeto dentro del conjunto de las ciencias humanas? ¿Es que caso la sociología, al revés de las demás ciencias humanas, no está sometida al ritmo de que habláramos en páginas anteriores? No nos engañemos ateniéndonos sólo a las apariencias: también la sociología ha incubado los elementos para una crisis factual cuyos primeros signos pueden advertirse ya en medio de su aparentemente arrollador apogeo y en el país donde su predominio fué indiscutido. Nada mejor que la “nueva” sociología, esta sociología esencialmente a-histórica, para ver que, pese a lo sostenido por Halperín Donghi, también la corta duración presupone una concepción: aún los análisis más objetivos presuponen un montaje de ideas no-sociológicas. Y esto en varios sentidos: en cuanto supone una selección temática que se realiza siempre a partir de preferencias más o menos conscientes, de ideas más o menos orgánicas pero que inevitablemente subyacen en toda acción humana; en cuanto supone también una idea de la realidad implícita en la afirmación tácita o expresa de la posibilidad de un corte, de una no implicancia de los distintos momentos de una sociedad; y en cuanto supone, finalmente, una utilidad por lo general inmediata y concreta que se deriva del análisis en vinculación con ámbitos económicos empresarios o políticos. Este fenómeno de una sociología pura y a-histórica adquiere en E.E.U.U. dimensiones extraordinarias (ver el libro realmente heroico de W. Mills *La imaginación sociológica*). La ideología del “control” uno de cuyos artifices fué Talcott Parsons con su teoría de la “acción social” es una clara muestra de esta corriente sociológica que tiende a dominar, a partir de su predominio metropolitano, en países como el nuestro. Se ha pasado de la teoría de las *humans relations* a la cruda “ciencia para el control de la conducta”, ciencia ésta que objetivamente trata de clasificar todos los posibles resquicios de un escape humano (se entiende: un escape de

su alienación económico cultural mediante un acto de conciencia). No entra en los objetivos de este trabajo el analizar esta “ciencia” en función de la automatización industrial y de lo que nosotros denominamos posibilidad de escape en cuanto posibilidad imaginativo-conceptual basada en un tiempo desligado del proceso mecánico.

Las relaciones que se entablan a partir de este proceso dicotómico que desgarran a la sociología y que la vinculan por un lado con la antropología, con la historia y en general con las ciencias humanas, merece que le dediquemos algunas observaciones. Volvamos, entonces, a Braudel. Para el historiador el tiempo es la dimensión esencial, para el sociólogo el tiempo es una de las coordenadas de una realidad que estudia, que está allí englobándolo, sumergiéndolo no en su pasar, en su transcurrir, sino en una especie de presencia detenida (el golpe del presente no es tan fugaz como a veces lo ha crido una filosofía no muy atenta a la descripción de las temporalidades). Dice Braudel: “En resumidas cuentas, no es la historia la que provoca la inconsciente impaciencia de los sociólogos, sino el tiempo de la historia, esa realidad que sigue conservando toda su violencia por más que se la trata de arreglar y de diversificar. Los historiadores no se salvan nunca de esta violencia; los sociólogos, en cambio, sí se escapan casi siempre, se evaden de ella para refugiarse en el instante, siempre actual, como suspendido por encima del tiempo, o bien en los fenómenos de repetición que no son de ninguna época, así, pues, mediante una actitud espiritual opuesta a la del historiador, se aislan en el recinto más cerrado del acontecimiento, o en la duración más larga. ¿Es lícita esta evasión? He ahí el verdadero debate entre historiadores de opiniones distintas”. A su vez la diferencia entre la sociología y la antropología, según lo señala Lévi-Strauss, radicaría en que esta última, a la inveras de la sociología en que el sujeto y el objeto se confunden en una misma contemporaneidad haciendo del problema de la objetividad una valla infranqueable, se distancia tanto de su objeto que puede considerarlo como un verdadero “ob-

jeto" científico. En otras palabras: el sociólogo como observador está sometido a su punto de vista como tal observador, es su propia sociedad la que pretende comprender, son sus categorías lógicas, sus perspectivas históricas las que aplica al conjunto de hechos que estudia. En ninguna otra parte el sujeto cognoscente está tan implicado en la materia de su estudio y debe desgarrarla hasta el fondo para poder acercarse a ella. En ninguna otra ciencia como en ésta "el observador forma parte de lo observado". (12). En tanto que la antropología pretende ser una ciencia de lo observado y no del observador. En su entrevista con E. V. (13) estas ideas se perfilan con más claridad; la sociología —dice— "...tal como se entiende actualmente sobre todo en los Estados Unidos, tiene en mi opinión dos defectos. En primer lugar y como decía hace un momento, el estudio objetivo de un fenómeno supone una cierta distancia entre el observador y su objeto. Los psicólogos sociales se dedican con demasiada frecuencia a estudiar fenómenos que, por un lado evolucionan con demasiada rapidez y que por otro lado están demasiado cerca del observador para que sea posible determinar en forma válida sus propiedades". Resumiendo: pareciera que también la sociología atraviesa su propia crisis **factual** y no pretenderemos aquí delimitar cuales serán para ella en ese caso sus límites ya que cada ciencia se fija en el movimiento de su propio desarrollo los límites de su acción cognoscitiva. Una sociología que al igual que la economía, por ejemplo, escapa a sus tareas de **servicio** y se abre a perspectivas más amplias, no nos parece inconciliable con los resultados adquiridos ya sea en conocimiento concretos o en metodología. Lo que sí creemos es que sin una ampliación de su visión de conjunto, sin un esclarecimiento de sus fundamentos teóricos, la sociología **factual** perderá sus últimos sostenes, ese prestigio de conocimiento de cosas opuesto a las generalizaciones abstractas de los teóricos, para descubrir tras de ese empecinado negarse a **comprender** su propia sociedad las raíces de un encubrimiento, de un servilismo de más en más manifiesto. Sin embargo ya son discernibles, en los propios Estados Unidos,

nuevas corrientes sociológicas (mucho más interesantes, para el historiador, que las anteriores) caracterizadas por la crítica de lo que Mills llamó el "empirismo abstracto" y "la gran teoría". Sus objetivos son volcar la sociología al estudio de problemas significativos, **públicos** en su acepción más amplia y en los cuales están interesadas grandes masas humanas. Este cambio de perspectivas implica por una parte la incorporación de lo histórico como dimensión propia del análisis sociológico y por la otra la necesidad cada vez más apremiante de esclarecer los múltiples problemas meta-científicos que sin descanso asedian la pretendida pureza de las ciencias sociales. Con lo dicho basta. No pretendemos que se trate de un retorno liso y llano a los clásicos sino de una superación de posiciones adquiridas y que remiten a una problemática conceptual que evidencia de qué forma la sociología acusa ese ritmo contradictorio a que hacíamos referencia al comienzo: no en vano la historia, la historia real, concreta, de millones de hombres, golpea como un ariete contra las fortalezas no muy fuertes del científicismo y de la "ciencia pura".

También la historia pasó, y todavía no ha salido, por la querrela de las duraciones. Los historiadores de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se preocuparon en lo fundamental por la **génesis** del hecho histórico y muchas veces cayeron en el desprecio de los hechos a fin de fijar la curva macrohistórica que se buscaba y que, por lo general, era la hipostasis de una concepción, de una filosofía de la historia que había elaborado de antemano no sólo el íntimo sentido del proceso sino su mismo desarrollo, con lo cual la labor específicamente histórica, el **oficio** del historiador en otras palabras, se convertía en la búsqueda de pruebas de una verdad establecida al margen del proceso histórico real: o los acontecimientos se ajustaban a la "idea" o eran desdeñados como erróneos, como falsos. Y

(12) J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, pág. 30.

(13) *La antropología, hoy*. Una entrevista a C. Lévi - Strauss, por E. V., en *Cuestiones de Filosofía*, número 2 - 3.

la cosa se explica: se carecía de los hechos, del conocimiento de los hechos por una parte y por la otra se necesitaba imperiosamente la concepción (genética, evolucionista, dinámica). En la alternativa de sacrificar algo no se vacilaba: los sacrificados eran los hechos. Pero, como dice el refrán, los hechos son tozudos y la revancha de los hechos no se hizo esperar. Se entra así de lleno en una historia que renuncia a toda explicación genética y se extasía en la factualidad pura, en los frescos sincrónicos (la historia es definida como ciencia de lo particular y pensadores como Rickert se esfuerzan en fundamentar teóricamente sus pretensiones). La salvación, como dice Braudel, iba a venir de la historia de las instituciones, de las religiones, de las civilizaciones, de la arqueología, ciencias todas ellas que "necesitan de vastos espacios cronológicos". Pero esta salvación debe ser tomada con pinzas. En ninguna otra ciencia el ritmo de la dicotomía se hace más angustioso, más acezante, que en la historia. Hay un movimiento desordenado que lleva (y no ya en distintas generaciones sino en la vida misma de un investigador) a saltar de un tiempo al otro. Aquí conviene que nos detengamos para preguntarnos: ¿de qué se trata? ¿es ésta una confusión o un nuevo estado de normalidad en que se habría comprendido la posibilidad de distintos enfoques complementarios (uso el término en una acepción similar a la que tiene actualmente en la física) de la historia? Todo parece indicar que no existe la suficiente claridad al respecto, lo cual se deduce por la forma apasionada, de jugarse todo, en que se plantea el problema: como si aquellos que no aplicaran el método que se considera adecuado no pudieran investigar la historia. Pero aquí, como por lo demás en todas las ciencias y las artes, lo que realmente cuenta, son las obras.

Pero si sólo cuentan las obras, volvemos a preguntarnos: ¿qué sentido tiene esta polémica?

Avancemos una primer hipótesis: a nuestro entender se trataría de una incompreensión epistemológica del problema y de una falta de fundamentación metacientífica de las diversas ciencias particulares. El movi-

miento de integración a que hacíamos referencia solicita a su vez un entronque de conocimientos parciales, limitados, pero que reactualizan o mueven los conocimientos restantes ya adquiridos: un aporte de una ciencia humana cualquiera incide sobre las otras y produce un reacomodamiento de la totalidad (por lo menos de esa totalidad intencionada y siempre relativa a que apunta cada ciencia). Lo cual significa que las diversas divisiones de campo que entrañan las distintas ciencias son sólo divisiones gnosológicas. La historia en acto no reconoce divisiones (decirlo parece una perogrullada): no hay una estructura ni una superestructura, no hay ni una micro ni una macrohistoria, etc., hay la sociedad en movimiento, hay la realidad total de la cual las divisiones precedentes son categorías cognoscitivas y como tales categorías tienen el valor que tienen, la utilidad, la amplitud que son aptas de ejercitar en la tarea del conocimiento. El error consiste en confundir las categorías con la realidad (o a la inversa, en negar toda relación de realidad a las categorías: de donde la riqueza de las categorías se da como riqueza real) (14). Las diversificaciones científicas no son campos en-sí, no tienen validez fuera del campo o proceso general y vivo que las engloba. Y en este proceso general actuante es donde van a encontrar su profundo sentido, ya que el hombre no se contenta con sólo conocer sino que su conocimiento está implicado en su praxis total y transformadora del mundo. Debemos detenernos entonces en el análisis del nuevo terreno a que nos han conducido los problemas internos de las ciencias humanas.

Estamos de lleno en lo que podemos llamar, no sin reminiscencias husserlianas, la crisis de las ciencias humanas. El mismo Braudel comienza su citado trabajo diciendo que "hay una crisis general de las cien-

(14) La discusión actual, nos referimos exclusivamente al campo marxista, es sumamente rica en este aspecto. Ver, entre otros, Galvano Della Volpe, *Rousseau y Marx*, Buenos Aires, Platina, 1963; la discusión *A propósito del carácter del historicismo marxista*, aparecida en *Pasado y Presente*, Córdoba, Nº 1, 1963; Jean Claude Michaud, *Teoria e storia nel "Capitale" di K. Marx*, Milán, Feltrinelli, 1960, etc.

cias del hombre". Y volvemos a aclarar que no se trata de una crisis de conocimientos científicos sino de una pérdida del **sentido** de unidad de la ciencia como expresión de la actividad creadora del hombre, y es en la pérdida de este **sentido** humano que debemos centrar nuestro análisis. Una cosa es el problema de la corta y de la larga duración **dentro** de la ciencia histórica (en cuyo caso se tratará de delimitar la operatividad del "modelo" empleado como instrumento más o menos ajustado a un fin) y otra cosa es la significación o el sentido de la historia como ciencia. ¿Por qué la inocultable sorpresa de Braudel cuando refiere el salto dado por Labrousse desde la larga duración (estudio del movimiento de los precios en la Francia del siglo XVIII) a la corta duración (estudio del hueco 1774/91)? ¿Qué de extraño hay en éste y otros saltos a diversas temporalidades? ¿qué de extraño en la búsqueda de nuevas perspectivas, de distintos enfoques, de escorzos, de vistas que iluminen aspectos inéditos de esa inagotable realidad que se le ofrece al historiador y que nunca podrá abarcar en toda su extensión debiéndose contentar con perfiles, con curvas más o menos amplias, etc.? ¿por qué extrañarnos de que cada ciencia de por sí rechace a las vecinas para afirmarse y que al mismo tiempo las busque para realizarse más plenamente, si todas pertenecen a un mismo movimiento de la realidad, si son aspectos de una misma **totalidad** que subyace más allá de toda predicación como mundo vivido? Lo que pasa es que cada una de estas ciencias con sus problemas metodológicos y sus esferas de trabajo remiten a una filosofía sin la cual la querrela explota disfrazada, confundiendo sus propios términos. No es contradictorio que un historiador marxista realice una historia de corta duración: ¿por qué no lo podría hacer?. Este es el nudo del asunto: ¿por qué un historiador es marxista, católico o positivista? ¿por los modelos, por los métodos que emplea o por la estructura donde se totaliza la investigación y donde ésta encuentra, antes, durante y después de realizada, su razón, su sentido? Se trata (tal el caso de Halperin Donghi) de hacer creer que el marxismo es una determinada metodología

ya concluida, con lo cual, consecuentemente, tendrían que rechazarse desde un punto de vista marxista todos los trabajos de corta duración. Este es un falso problema, más aún, es un problema sin sentido puesto que confunde distintos planos: un historiador es marxista o católico por razones que deben deslindarse de su oficio. El hecho de aplicar el **pueblo de modelos** descubierto por Marx no hace que un historiador sea marxista. Por otra parte, y en buen marxismo, todo modelo válido es marxista (¿o se ha olvidado que el modelo **lucha de clases**, por ejemplo, es un modelo saintsimoniano no marxista, en el sentido de que no fue descubierto por Marx, pero profundamente marxista en el sentido de que Marx se lo apropió?). Debe quedar clara la distinción entre lo que es una ontología crítica y lo que es un campo epistemológico, ya que en la confusión de estos dos planos se encuentra la raíz más profunda de la crisis a que aludimos (15). Un historiador es o no marxista por otras razones del hacer o no una historia de corta o de larga duración. Marx critica la sociedad **capitalista** a partir, como lo señala Luporini (16), "precisamente no de una representación de lo concreto sino de categorías económicas que suponen el trabajo precedente (diverso metodológicamente) de la economía burguesa clásica": si se me permitiera el término diría que Marx ha hecho economía-filosófica e historia-filosófica (de allí que se pueda hablar de **superación** de la filosofía especulativa en

(15) No ignoramos la diversidad de criterios que existen entre quienes interpretan el marxismo como un método y aquellos que lo entienden fundamentalmente como **concepción**. Por mi parte creo que no puede reducirse el marxismo a su solo aspecto metódico-instrumental sino que es en su concepción de lo humano y de lo natural-humano donde adquiere su más significativa relevancia.

(16) Cesare Luporini, **El círculo concreto - abstracto - concreto**, en **A propósito del carácter del historicismo marxista**, idem. Las ideas de Luporini concuerdan con las investigaciones epistemológicas. Aún todo lo pre-dado (concreto) es en un cierto sentido un **abstracto**: aunque más no sea porque el ámbito físico-humano ya **selecciona**, porque la percepción implica de hecho cierto número de condiciones interno-externas, emotivas, que la controlan. Aún el más grosero **concreto** es histórico.

el conocimiento y en la acción) en la medida en que la totalidad-ideal fue suplantada por la totalidad-concreta en el análisis concreto; su acusación a los economistas clásicos es de haber tomado como en-sí (como categorías en-sí, como estructura económica en-sí) aquello que era obra del hombre y se refería a él como su esencialidad: en última instancia les critica la **Weltanschauung** que les impedía comprender históricamente su propia sociedad.

La compaginación entre ambas tesis (por una parte el método, los modelos que utiliza un determinado historiador y por la otra su concepción, ya que quien investiga es un hombre, vale decir una cultura o, a veces, sólo trazos de una cultura, un conglomerado amorfo de distintos elementos culturales, como señala Gramsci) debe surgir naturalmente del análisis epistemológico: cada historiador se orienta por sus inclinaciones profundas, por su concepción más o menos orgánica, en la elección de temas, en la metodología a aplicar, y posteriormente a la investigación (en sentido figurado ya que en sentido estricto no hay posterior, como se entiende de todo lo antedicho) cada investigador incorpora el conocimiento histórico a su propio mundo. Vilar puede estudiar la industria catalana del siglo XVIII sin ser tomado en falta, como cree H.D., puesto que no hay, en realidad, una corta duración en sentido estricto sino como fijación de límites de la investigación, pero son límites a un determinado nivel y a un nivel de concepción vemos entonces aparecer sus implicancias, su sentido profundo que enlaza la totalidad: una concepción encienque se perderá en los hechos y dejará escapar la vida misma, ya que los hechos en sí mismos son peces fuera del agua, los **flash** a que se refiere Braudel. Lo que aquí nos interesa destacar es ese conocimiento histórico concreto, seleccionado, investigado con cualquier método y con cualquier concepción, pero que allí está ofreciéndonos una nueva mirada sobre un trozo del pasado del hombre, y que el marxista, sin lugar a dudas, puede hacer suyo críticamente. Si no fuera así como venimos relatando para un católico no existirían obras de historiadores no-católicos (ateos, marxistas, protes-

tantes, etc.) y viceversa, para un marxista no existirían obras de historiadores no-marxistas (con lo cual el conocimiento histórico quedaría reducido, ciertamente, a muy pocas obras). La teoría puede explicar pero no suprimir los hechos, y los hechos, dentro de la historiografía, son la existencia de obras realizadas con distintos métodos y con distintas concepciones. Un problema diferente es el del grado de objetividad que podemos alcanzar con una determinada concepción (aun con esa llamada concepción "laica"). La importancia del marxismo consistiría en su radicalidad crítica, en cuanto se atiene al hombre real (y no sólo al hombre tomado en su momento especulativo) como fuente y raíz de todas las cosas. Ontología crítica y epistemología crítica constituyen la unidad del marxismo y el aporte fundamental para una inteligencia de las ciencias del hombre. Las alternativas ofrecidas por Halperín Donghi en las últimas páginas de su artículo no nos parecen satisfactorias: por un lado tendríamos estructuras desde las cuales "fuerzas que el hombre desconoce lo mueven y orientan su acción" (T. H. D.), una visión "pesimista" por cierto y que reconocería la existencia de "datos eternos" que "constituyen un límite a la libre acción humana, no un fruto de ésta" (esta forma de entender la historia sería representativa de toda una tendencia historiográfica, tal vez la más importante en lo que va del siglo, opuesta a la marxista); por otro lado tendríamos la historiografía marxista que en lugar de ver en esas estructuras límites a la acción humana, "declara por el contrario hallar otras tantas creaciones de esa acción". No creo que se deduzca del artículo de Braudel una visión "fundamentalmente pesimista" ni una visión opuesta, en el sentido en que lo señala Halperín Donghi, a la marxista: basta leer las primeras páginas de la **Ideología Alemana** para ver que ya Marx habla de estructuras, me atrevería a decir, a-temporales; por otra parte, y la cita es de Lévi-Strauss, Marx "nos ha enseñado que los sistemas de representaciones que los hombres elaboran de sus propias relaciones sociales no son inventados libremente sino que en estos sistemas resuena, bajo una forma simbólica y transpuesta, un cierto nú-

mero de imposiciones que resultando de la manera particular en que cada sociedad se inserta en el mundo" (17) y el mismo autor, a quien por otra parte tantas veces cita el mismo Braudel, agrega que el hombre "no se contenta más con sólo conocer; conociendo cada vez más se ve a sí mismo como cognoscente, y el objeto de su búsqueda se vuelve cada día un poco más esa pareja indisoluble formada por una humanidad que transforma el mundo y que en el curso de sus operaciones se transforma a sí misma" (18). No hay contradicción entre estructuras de larga duración y creatividad humana de esas mismas estructuras (lo contrario sería caer en la teología de los "datos eternos"); creo que la contradicción se plantea (ver la pág. 96 del artículo de H.D.) al aceptar la existencia de un investigador neutro o "laico" que trataría de ofrecer "una imagen coherente de un conjunto cada vez más amplio de conocimientos acerca del hombre y de sus obras" y por otra parte, la existencia de un historiador marxista cuya concepción lo limita en la actividad propiamente historiográfica, de forma tal que sus obras sólo serán tomadas en cuenta por los historiadores occidentales en la medida en que para facilitar sus tareas no mutila los datos de la realidad que estudia. En una y otra tesis nos parece evidente una ininteligencia del problema, forzado a encajar dentro de un irreal esquema de oposiciones.

La crisis se debe a la pérdida del sentido originario de la ciencia como ciencia de la totalidad del mundo humano (aquí el marxismo y la fenomenología se aproximan por lo menos en el reconocimiento del problema, quedando la fenomenología, a mi juicio, presa de un ámbito egológico que le resultó insuperable pese a todos los esfuerzos en contrario. Ya en su famosa conferencia de 1935 (19) E. Husserl había señalado que "el mundo que nos rodea es una obra del espíritu en nosotros y en nuestra vida histórica" y que en la pérdida de este saber se encontraba la razón última de la crisis. La filosofía, que para los griegos significaba "la ciencia universal, ciencia del todo del mundo, de la única totalidad que abraza todo lo que es", se ha fracturado en su propia intimidad dando origen a una constela-

ción de ciencias particulares: en su fondo la crisis estaría fundada en la alienación del hombre que pierde el sentido de su propia creatividad, de ser el que hace el mundo.). Es entonces a la búsqueda de una concepción general en la cual las investigaciones particulares (las ciencias particulares, en otras palabras) "puedan encontrar no su anticipación sino el criterio de su coherencia esencial" (20) que debemos aplicarnos para salir de la crisis que estamos caracterizando. Y no hablamos de concepción en el sentido de *summa* enciclopédica de todos los aportes de la ciencia, sino como forma última y total en que el hombre, como ser social e histórico, se inserta en el mundo (las ciencias ya no necesitan ser presentadas como enciclopedia sino como momentos integrantes de dicha inserción). El primer paso debe ser, por consiguiente, el del reconocimiento de soberanía: la soberanía de cada ciencia particular, de sus propios métodos, de sus íntimos "pueblos de modelos". Cada ciencia particular se sabe a un determinado nivel de la realidad y usa una determinada óptica, interroga, "lee" en el lenguaje de Galileo, los fenómenos, pero los lee en distintos, en variados lenguajes. Los hechos pierden así su carácter de cosa-en-sí absoluta, al margen de la experiencia humana: la realidad científica no es previa a la investigación sino su producto. Una filosofía no puede imponer a la ciencia sus propios resultados, no puede darle aquello que en realidad recaba de la ciencia. Como bien lo señala L. Geymonat "son los caracteres puestos por nosotros fatigosamente a la luz por medio de la ciencia los que autorizan a delinear una cierta concepción realista del mundo (y queda claro que si hubiéramos encontrado en la ciencia otros caracteres, nos sentiríamos en el deber de optar por otra concepción): no es la postu-

(17) C. Lévi - Strauss, *idem*.

(18) C. Lévi - Strauss, *idem*, pág. 394.

(19) Edmund Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, année 55, N° 3, pág. 233.

(20) Antonio Banfi, *La ricerca della realtà*, Sansoni, Firenze, 1959, T. I., Cap. V, *Appunti per una metodologia critica*.

lación inicial de una realidad externa la que nos ofrece el punto de partida para llegar a la caracterización apriorística de la búsqueda científica" (21). No se trata de **defender** a la ciencia de las pretensiones indebidas de la filosofía, ni de recaer en un viejo conflicto en el que nadie tiene interés en reincidir. Se trata de encontrar, de volver a encontrar mejor dicho, la articulación ontológica (ontológica en sentido crítico y no en el dogmático del ser en cuanto ser) de todo el conocimiento humano como constituyente a diversos niveles del mundo humano.

Pero la ciencia, independientemente de los deseos tanto de los científicos como de los filósofos, y debido en lo fundamental al mundo pre-dado, a ese mundo no-reflexivo sobre el cual se asienta y que en toda la extensión se le escapa hacia la totalidad, no se agota en su propio ámbito (cada científico siente que su realidad se escurre hacia otros campos y de allí ese permanente y vano esfuerzo por fijar límites, por circunscribirse, por distanciarse de sus vecinas. Pero esto es una ilusión óptica que debemos apreciar bien y no engañarnos: la unidad está presupuesta y el esfuerzo, legítimo por otra parte, de fijar los límites, los niveles de validez, pertenece al campo del conocimiento y no del ser). De allí que sean imperiosos los dos momentos: el científico-metodológico (y con ello me refiero a la autonomía de la ciencia, a la fijación de sus límites, de sus métodos, de sus conclusiones) y el científico-filosófico (ese **huir hacia** otra cosa que sus propios límites, de toda ciencia). La metodología crítica no es ni didáctica ni normativa, no fija de antemano un método único y excluyente, sino que se reconoce en el proceso investigativo mismo, allí adquiere significación y validez, pero también adquiere su limitación, es decir su pertenencia a un determinado nivel y el reconocimiento de que nunca es excluyente: la validez está garantizada no por teorías extra-científicas sino por la realidad a la cual se aplica. Hay un movimiento centrífugo que tiende a separar las ciencias entre sí, y dentro de cada ciencia las distintas categorías, etc.; la incidencia de este

movimiento (llamémosle científicismo o como se quiera) en el saber en general, constituye el eje de la llamada crisis: un alienarse en lo fragmentario que pasa en un movimiento de irrealidad a convertirse en totalidad, en falsa totalidad, la cual impide integrar el haber particular dentro de aquello que los griegos llamaban **totalidad del ser**. Esta dialéctica de lo particular y de lo general constituye el fondo del problema que tratamos de esclarecer. Llevada al límite toda ciencia, también toda metodología, intenciona un conjunto de presupuestos (llamémoslo filosofía). No se trata aquí de analizar esta dialécticidad, simplemente señalamos que una filosofía crítica no puede ser una filosofía que esté al margen de la ciencia, determinándola como **maestra**, sino una filosofía de la razón como fundadora de toda ciencia y que no elabora sus categorías, su mundo, independientemente de la ciencia sino a través de la ciencia. Repetimos: cada ciencia retiene sus límites, sus métodos, sus categorías, es **soberana**, pero no puede agotarse en sí, no puede aspirar a ser la totalidad de lo dado; siempre menta en sus entrañas hacia esa totalidad, naturalmente, sin hiato posible, ya que su mundo real es el mundo pre-reflexivo de la totalidad que es totalidad al inicio y al fin, como razón última.

Concluimos: ¿corta duración? ¿Larga duración? Sólo los investigadores pueden responder por medio de la investigación concreta: de derecho todos los métodos y las categorías son posibles; de hecho cada ciencia elabora penosamente sus propios métodos y categorías, limitada por la materia que se resiste a ser penetrada, iluminada por la razón que no se doblega ante ningún límite. Que las distintas concepciones de la historia puedan frenar, mitificar la investigación o por el contrario desmitificarla, etc., nadie puede discutirlo y a esto apunta la lucha por una metodología de más en más

(21) Ludovico Geymonat, *Filosofia e filosofia della scienza*, Feltrinelli, Milano, 1960, pág. 128.

racional (eficiente, no-mitológica) (22). Está claro entonces que cuando en esta polémica metodológica se pretende comprometer al marxismo, tal el caso de Halperín Donghi, se hace una confusión de planos, ya que si bien los marxistas han elaborado un pueblo de modelos, no se trata de un pueblo cerrado sino en infinita disponibilidad. Son los historiadores, todos los historiadores, los que tienen la última palabra al respecto: el marxismo jamás ha tenido vocación de sistema y sí se ha afirmado como historicismo absoluto. El problema de la objetividad está planteado. Pero sea cual sea la concepción más avanzada, la que en una época determinada representa el mayor grado de conciencia posible y permite por consiguiente la elaboración de métodos más idóneos para la investigación, un hecho real es que cualquier historiador puede lograr y de hecho lo logra, un cierto nivel de objetividad (la objetividad como conciencia límite debe im-

plicar no sólo el momento teórico, de la concepción, sino el momento del consenso de la ciencia como historia o, como dice K. Popper (23) el momento de la "intersubjetividad del método científico"). Y con esto entraríamos en un problema de suma importancia para nuestra especialidad, pero que, por lo menos en este trabajo, nos vedamos tratar.

OSCAR DEL BARCO

(22) 'Queda bien claro que no se niega la posibilidad de hacer historia desde distintos puntos de vista. Ninguna contemporaneidad puede poseer en exclusiva los modos legítimos de la investigación. Lo que debe subrayarse es la posible menor o mayor amplitud del punto de vista que permita ir más a fondo en la investigación'. Nicola Badaloni, *La Questione della contemporaneità nella ricerca storica*, Società, N° 1, 1961.

(23) Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, 1957, pág. 402.

ROBERT LYND Y LA CRITICA DE LA SOCIOLOGIA

A 24 años de la publicación de *Knowledge for what* (1) mucho es el camino recorrido por la sociología norteamericana. En la actualidad apenas suscita comentarios. Sólo en las revisiones históricas es posible hallar algún párrafo que la recuerde, el que habitualmente no va más allá del reconocimiento discreto y superficial cuidadosamente administrado. Y no es casual: la historia es el lugar apropiado para alojar a los indeseables. Entre ellos y nosotros se interpone así la maciza distancia del tiempo. Amurallados detrás de las fechas se vuelven mágicamente inofensivos y son los propios adversarios quienes se dedican a su elogio proclamando de este modo objetividad para la que reclaman aprobación y aplausos. Sin embargo es posible también una reacción y tal ha sido el mérito de C. Wright Mills. Si 20 años bastaron para diluir los interrogantes planteados en *Knowledge for what*, en 1959 C. Wright Mills desde *The Sociological Imagination* (2) retoma el diálogo iniciado por Robert Lynd y nuevamente coloca en el banquillo de acusados a la sociología norteamericana.

Sin embargo, nuestro interés en la obra de R. Lynd no reside exclusivamente en su aporte a la comprensión de la sociología de su país. Más allá de la exégesis, existe, por decirlo así, una preocupación política derivada de nuestra propia experiencia. Se trata para todos aquellos interesados en la sociología de formular desde el comienzo el "knowledge for what" de la sociología latinoamericana. Y en esta tarea nos parece adecuado el comentario de la obra de Lynd que encierra sin duda una fructífera variedad de interrogantes que, orientados hacia nuestro trabajo, permitirán el desarrollo de la conciencia crítica necesaria para que éste se convierta en un trabajo pro-

ductivo y estrechamente vinculado con las demandas de nuestra América Latina sumergida en el subdesarrollo y la dependencia. Pero no es sólo el valor intrínseco de la obra el que explica nuestra elección. Detrás de ella están las relaciones directas que nos acercan a la sociología del país del Norte. Nuestras escuelas desde hace una década aproximadamente renovaron casi totalmente la orientación especulativa de su enseñanza y fueron adecuándose a los cánones de estudio e investigación que definían internacionalmente la disciplina pero en los que se reconocía la influencia decisiva del trabajo metodológico y teórico desarrollado en EE. UU. La incorporación por parte de las escuelas latinoamericanas del "modelo científico" de trabajo sociológico patentado en EE. UU. y la experiencia acumulada desde entonces nos permite identificar en ellas suficientes evidencias de las limitaciones y debilidades comentadas por Lynd. Pretender por lo tanto a través del comentario de *Knowledge for what* iniciar la discusión sobre las tareas de la sociología latinoamericana no nos parece una decisión arbitraria. Antes bien, el análisis de Lynd remite a una experiencia de la que no podemos considerarnos ajenos puesto que se continúa y realiza entre nosotros.

Quisiéramos comenzar haciendo una revisión panorámica de las primeras etapas de la sociología norteamericana con el interés de señalar las distintas concepciones que primaron alrededor de los dos temas dominantes en la obra de Lynd: las ciencias

(1) Robert Lynd, *Knowledge for what, The Place of Social Science in American Culture*, Princeton University Press, 1939.

(2) C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, 1959. Edición castellana: *La Imaginación Sociológica*, FCE, 1961.

sociales como instrumentos para la acción y su relación con los valores.

LA SOCIOLOGIA PRIMITIVA

Las etapas iniciales de la sociología en EE. UU. difícilmente pueden distinguirse con autonomía y precisión del ambiente general que caracterizaba su vida política en las últimas décadas del siglo pasado y los comienzos del actual. Los primeros sociólogos si se detenían algún momento en los claustros académicos era sólo para volver con mayor entusiasmo a la arena pública desde los parlamentos, el periodismo y la agitación política. El fin de la guerra civil trajo consigo una renovación importante de la sociedad y fué precisamente en la época que consideramos cuando se dieron pasos decisivos en la tarea de construcción de un nuevo orden. Esta circunstancia promovía en los individuos una pasión por la acción pública solo igualada en intensidad por la actual apatía que domina al ciudadano norteamericano.

El triunfo de los estados del Norte significó la apertura de vastas zonas del país y la formación de un mercado nacional (3). Y con éste, la propagación rápida e incisiva de las innovaciones tecnológicas y los fenómenos sociales hasta el momento confinados en la cuenca del río Hudson. En mayo de 1869 en el pequeño poblado de Promontory Point (Utah) Mr. Leland Stanford clavó el último perno, de oro californiano, uniendo los ferrocarriles Central Pacific y Union Pacific que se extendían desde California hasta Nebraska. El lejano Oeste acercaba así su rostro aún salvaje y virgen, sobre el cual los especuladores, los boticarios, los industriales irán inscribiendo los rasgos y los gestos elaborados durante la temprana industrialización del Norte. Sin embargo, la ruta hacia el Oeste siguió siendo una aventura imprevisible. El levantamiento de los sioux de 1862 fué seguido por el de los cheyenes y otras tribus entre 1860 y 1870 y recién hacia 1876, con la derrota del cacique sioux Toro Sentado, las caravanas de pobladores y pioneros penetrarán en los cotos de caza indígenas. Detrás de los pioneros que iniciaron la marcha hacia el Oeste y

que iban dejando paso una vez que la caza disminuía o que una sequía destruía sus magros cultivos de hortalizas, atraídos por las leyes de colonización y la promesa de las tierras vírgenes fueron instalándose en principio en el Midwest las oleadas de inmigrantes, ex-combatientes y campesinos del Este. La vasta zona que se extiende entre el Misisipí y las montañas formadas por la región triguera de Montana y las dos Dakotas, la faja maicera de Kansas, Iowa y Nebraska y los campos de pastoreo de Arkansas fué la primera etapa. La frontera iba alejándose cada vez más tras el empuje de las caravanas de carretas cargadas de enseres domésticos, mujeres y niños. Durante el medio siglo que va desde 1860 hasta 1910 se comenzaron a cultivar 500 millones de acres de tierras nuevas, superficie casi tan vasta como la de Europa Occidental. Hacia 1890 la frontera (técnicamente, una región poblada por más de dos y menos de seis hombres blancos por milla cuadrada) desaparece. Había sido reemplazada por un interminable territorio distribuido en multitud de pequeñas granjas y comunidades. Sobre estos cimientos se construye "la sociedad donde el arma definitiva es el rifle, la unidad económica típica es la granja familiar o la pequeña tienda, donde el Estado no existe o es meramente una estructura lejana, en que la comunicación es a viva voz o desde el púlpito" (4). Con el tiempo será conmovida íntensamente por las precipitadas modificaciones sociales de fines de siglo.

En el Norte la manufactura que dependía, antes de la introducción de la máquina a vapor, de la energía hidráulica, se hallaba concentrada en Nueva Inglaterra, en los márgenes de los ríos Hudson, Mohwak y Connecticut. Si las fábricas lograron consolidarse durante el período del embargo y la guerra de 1812 su desarrollo y difusión fué acelerado por las demandas de la guerra civil. A partir de entonces comienza un proceso de renovaciones tecnológicas y desplazamientos de capital que en el censo

(3) Cf. Faulkner, *Historia Económica de EE. UU.*, Editorial Nova.

(4) *Ibidem*, pág. 193.

de 1890 encontrarán su primera expresión: el valor de los productos manufacturados será de 9.372.379.000 dls. frente a los 2.460.107.000 dls. de los productos agrícolas. La industria comienza a moverse y se afianza en Nueva Inglaterra, Nueva York, Pensilvania, Ohio, New Jersey. Otro núcleo industrial se forma alrededor del carbón de Illinois, Michigan y el hierro de Missouri en plena zona maicera. En el Pacífico las manufacturas se organizarán sobre todo en torno a la agricultura y la madera aserrada. Hacia abajo, el viejo Sur, el gigante confederado del río infinito, los campos de algodón y los esclavos negros. Con la guerra civil terminó para siempre la antigua creencia de que el futuro de esta región dependía enteramente de la agricultura. Los esfuerzos de la confederación estuvieron destinados por un lado a burlar el bloqueo y asegurar la entrada de barcos europeos y por otro a montar rápidamente durante aquellos años de guerra una industria de primera necesidad. Pero sólo hacia 1880 comenzó a hacer progresos la manufactura, orientándose a la industrialización del tabaco, las maderas y la producción textil.

Otra historia transcurría por debajo de los cambios de la producción. Una vez acalladas las marchas militares y el ruido del combate en aquel Gettysburg doloroso y terrible serán otros los sonidos que recorrerán el territorio inmenso: el vibrante pito de los trenes internándose en las regiones cereales, el rumor sordo y alucinante que poblará los distritos comerciales, los primeros gritos de protesta de las huelgas proletarias. El conjunto de la sociedad de fines de siglo comenzará a ser el escenario de una vasta empresa a través de la cual irán asomando, en medio de luchas y conflictos, las premisas que fundamentan, ya desarrolladas, la sociedad norteamericana actual: las fusiones comerciales y los monopolios, las inversiones en el extranjero y las agresiones armadas, la quiebra real de la democracia y la manipulación del consenso. Frente a esta realidad nueva y desconcertante la reacción que agrupó a los pequeños comerciantes y agricultores del Midwest junto a los obreros industriales del Noreste dio lugar a un amplio movimiento de reforma social. Las luchas promo-

vidas por los **granger** contra las tarifas leoninas y las discriminaciones de las compañías ferroviarias durante los años que van desde 1875 a 1887, los debates que culminarán con la sanción de la ley anti-trust Sherman en 1890, las jornadas secretas en las que se iban dando organización los obreros industriales desde la Orden de los Caballeros del Trabajo de 1869 hasta la I. W. W. (**Industrial Workers of the World**) de 1905, todas son manifestaciones de la protesta y la oposición contra el "big business", los especuladores, los artífices de una Norteamericana incesantemente nueva y arrolladora. A la antigua sociedad fundada en la amplia distribución de la propiedad, en la que la libertad y la seguridad eran parte del destino real de los hombres sucede en 1882 la Standard Oil fundada por J. Rockefeller. Esta empresa durará 10 años: la justicia la disuelve en 1892 apoyándose en los decretos anti-trust. Sin embargo en 1899 vuelve a inscribirse en el Estado de Nueva Jersey que reemplazaba con su liberalidad la letra de las leyes nacionales que en los hechos carecían de toda eficacia. De todos modos, alguna función cumplían: en 1894 la huelga ferroviaria en la Cía. Pullman fue quebrada por el gobierno en razón del fallo de los tribunales que sostenía que las actividades del sindicato implicaban una conspiración para restringir el comercio interestatal, delito penado por la ley Sherman.

Es dentro de este clima de conmociones y conflictos que nace la sociología. Y será esta misma realidad la que irá otorgando a la reflexión sociológica su condición de pensamiento militante. Henri Steele Conmager refleja con exactitud este momento al referirse a la obra de los primeros sociólogos: "Los problemas presentados por Ward y Sumner, libres de sus adornos académicos y simplificados en los gritos de moneda inconvertible o moneda libre, empresa privada o socialismo, regimentación o economía planeada, individualismo o seguridad social llenaron de un clamor creciente medio siglo de historia. Fueron acaloradamente discutidos en las remotas escuelas de las praderas, en los campos de algodón, en las logias, en las convenciones de los partidos políticos, en las cámaras legislativas y en las salas de tribunales. Fueron combatidos con banderas ex-

trañas y frecuentemente con armas asesinas en las batallas de la Cía. Pullman y los ferroviarios, los envasadores y los vaqueros, los ferrocarriles y los granjeros, los propietarios de minas y la **United Mine Workers**, las compañías de seguros y los gobiernos, los ladrones de maderas y el Departamento del Interior. Eran los problemas básicos de la Cruzada Populista, el movimiento Progresista, la Nueva Libertad y más entusiastamente que todos, del **New Deal** y del **Fair Deal**. Los campeones no eran tanto los eruditos que los habían formulado sino los negociantes y los líderes obreros, los periódicos sensacionalistas y los editores, los estadistas y los jueces que comprendieron que las ideas eran armas" (5). La ciencia social se convertirá así en un instrumento más mediante el cual la sociedad norteamericana irá despejando y resolviendo las inquietudes y problemas de esta etapa de transición. Lester Ward, William Sumner, Franklin Giddings, Edward Ross, Albion Small y otros transformaron sus cátedras y sus libros en activos participantes de las luchas que enfrentaban a los distintos grupos sociales en la arena pública. Pero la ciencia para ellos se convertía en instrumento dentro de los marcos de la tradición iluminista. No era simplemente el momento teórico de la praxis que comenzaba a elaborarse durante ese período en las fábricas y las huelgas proletarias. Por el contrario, era el instrumento privilegiado a través del cual "anhelaban el mejoramiento de los males sociales". Sobre este punto Lester Ward afirmaba: "A lo largo del siglo 18 y aún en nuestro tiempo se creyó confiadamente que, con la destrucción de la opresión política y el logro de la libertad política el mundo habría de entrar en la gran avenida de la prosperidad universal y la felicidad. Pero está lejos de ser éste el caso. Tal como los sabios lo predijeron, los acontecimientos han probado que resta aún otro paso por dar. Es necesario alcanzar otra etapa antes que una proporción importante de las esperanzas que hemos alentado pueda realizarse. Esta etapa es la libertad social" (6). Ward creyó que esta etapa de la libertad social habría de ser alcanzada mediante la ilustración a través de la educación y pensó que la función de la sociología era posibilitarla. Mientras que su

hermano C. Osborne Ward escribía en su libro **The Great Labor Party** en 1870 que la libertad social y la modificación del orden social habrían de ser alcanzados mediante el poder organizado de la clase obrera, Lester Ward proponía para el mismo objetivo la alternativa comteana. Pero si existía una distancia entre ellos, la misma que separaba a los pacientes intentos por darse una organización y una conciencia propia de los obreros y artesanos, de la prédica vibrante de los pastores protestantes y los profesores universitarios un más amplio anhelo de reforma social los acercaba, situándolos en el mismo frente contra el "big business". Mucho más tarde, será precisamente la herencia de la sociología primitiva la que inspirará a C. Wright Mills cuando afirme: "La tarea política del investigador social consiste en traducir constantemente las inquietudes personales en problemas públicos y los problemas públicos en términos de su significación humana para una diversidad de individuos" (7). ¿Quién mejor que Edward Ross, el mismo que trajo a W. Mills desde su lejana Texas a la Universidad de Wisconsin en 1939, para ilustrar una trayectoria comprometida con ese postulado? En 1907 publica **Sin and Society**, escrito en el estilo muckracking que caracterizaba al periodismo de la época, dirigido contra todos aquellos que lucraban con los negocios en perjuicio del ciudadano común. En 1914 comienza sus viajes: va a China y regresa narrando en **The Changing Chinese** los cambios producidos luego de la rebelión de los Boxers. Después será la revolución soviética. Allí estará personalmente en 1917 y a lo largo de tres libros publicados en 1918, 1921 y 1923 irá recreando sus experiencias y acercando al público norteamericano el acontecimiento más importante de la época. La revolución también recorrerá suelos americanos y hacia allí se dirigirá Ross. En **The Social Revolution in Mexico** publicado

(5) Henry Steele Commager, **The American Mind**, citado por W. Odum, **La sociología Norteamericana**, Editorial Bibliográfica Argentina, 1959.

(6) Lester Ward, **Applied Sociology**, citado por M. Wilson Vine, **An Introduction to Sociological Theory**, Longmans Green And Co. N. York 1959.

(7) C. Wright Mills, **La Imagen Sociológica**, pág. 198.

en 1923 analiza el movimiento campesino de 1917. Cruzará nuevamente el océano y en 1925 investigará para una comisión de la Liga de las Naciones las condiciones del trabajo esclavo en África Portuguesa. No es necesario explicar retrospectivamente las convicciones que animaban la tarea de los primeros sociólogos. Ellos mismos eran perfectamente conscientes y así nos dirá Ward en el prefacio a su libro *Dinamic Sociology*: "El objeto real de la ciencia es beneficiar al hombre. La sociología, que entre todas las ciencias puede beneficiar más al hombre, puede estar en peligro de caer dentro de los pasatiempos cortesanos o las ciencias muertas" (8). Esta última advertencia, que en el desarrollo posterior de la sociología norteamericana demostrará su importancia, guiará constantemente sus primeras etapas. El beneficio del hombre se convierte, en el marco de referencia básico, por encima de las tentativas por lograr un nivel de respetabilidad académica que se traducían en la dedicación y el énfasis con que subrayaban los aspectos científicos y teóricos de su obra. Al carácter instrumental que asume la actividad científica en la labor de los primeros sociólogos se une la relación continuamente afirmada entre ciencia social y reforma social. Este otro aspecto nos remite nuevamente al contexto histórico.

En los estados del Midwest se crean y desarrollan las primeras cátedras de sociología. En las instituciones educacionales del Este se había ya introducido cursos de sociología, pero el hecho nuevo que agregan las universidades de Wisconsin, Illinois, Ohio, Michigan y Missouri es la formación de una tradición intelectual y académica en la que figuran los principales nombres de la sociología de la época. Hinkle y Hinkle destacan, por ejemplo, que de los 19 presidentes de la Asociación Sociológica Norteamericana doce de ellos "alcanzaron distinción académica dentro de esa región" (9). Avanzando más allá de esta relación es posible encontrar algunas claves para esclarecer los estrechos lazos que vincularon a la ciencia social en sus etapas iniciales con el programa del reformismo social. Durante la larga marcha hacia las praderas del Oeste las primeras poblaciones se establecieron a mitad de camino. Si bien hacia 1890 la frontera había desapareci-

do, en las décadas anteriores la inmigración se concentró principalmente en los estados agrícolas del Medio Oeste. La distribución de la propiedad, el aislamiento y una vida económica regulada por la competencia fueron los rasgos que distinguieron a la sociedad surgida en esa región. La tradición de la democracia liberal norteamericana se nutrió principalmente de las experiencias sociales que estaban en la base de la pequeña comunidad del medio Oeste. La libertad y la democracia en cuanto ideales proclamados descansaban sobre la universalización de la propiedad privada, en la coincidencia entre trabajo y propiedad y en la continua realimentación del éxito económico dentro del intercambio armonioso de la libre competencia. Estas condiciones privilegiadas perdieron el carácter natural y eterno en el que eran vividas por los pequeños agricultores y negociantes al afianzarse, durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, el sistema de transportes y comunicaciones que integraba el mercado nacional que fue desarrollándose a partir de la guerra civil. Las grandes compañías, la desaparición de la competencia y el predominio de los monopolios, las especulaciones y las quiebras comerciales, las emisiones de moneda y los bancos privados y una atmósfera de corrupción abarcándolo todo fueron los datos de una nueva realidad, que si bien era antigua en los estados del Noreste, ahora se extendía sobre el conjunto del país. Si en un momento la marcha hacia el oeste y la existencia de la frontera fueron una válvula de seguridad por donde se canaliza el descontento y la oposición a ese orden social, ahora, con la sociedad integrada, las comunicaciones y las vinculaciones cada vez más estrechas entre las regiones enfrentaba concepciones contradictorias que habían permanecido latentes. La historia sin embargo había ya definido el futuro del conflicto y la pequeña comunidad comenzó su ciclo de decadencia que habrá de culminar con la crisis agrícola de los años 20.

(8) Margaret Wilson Vine, *An Introduction to Sociological Theory*, Longmans, Green and Co. New York, 1959, pág. 172.

(9) Hinkle y Hinkle, *El desarrollo de la Sociología Moderna*, Ed. Agora, 1959, pág. 22.

Perdurará luego en el folklore popular como un Paraíso Perdido en el que se refugiarán nostálgicamente todos los críticos de la sociedad de masas. De todos modos los hombres jugaron su destino y aquel momento estuvo signado por múltiples luchas y protestas que fueron traduciendo la aspiración por una reforma social que restituyera, para aquella sociedad continuamente nueva y poderosa, el orden moral y democrático que había conocido en sus tempranas experiencias. La clase obrera, paulatinamente más numerosa, iba más allá sin embargo: En el preámbulo agregado a sus estatutos en 1908 los wobblies proclamaban: "la lucha debe proseguir hasta que los trabajadores del mundo se organicen como clase, tomen posesión de la tierra y la maquinaria de producción y destruyan el régimen de salarios".

Dentro de este contexto la obra de la primera generación de sociólogos tendió a identificarse con la perspectiva de la pequeña burguesía de las pequeñas comunidades rurales y las ciudades del interior. La constelación de rasgos económicos y demográficos que estaban en la base de la existencia de este grupo social y la tradición de la religión protestante determinaron en ellos el énfasis dominante sobre los aspectos moralmente reprobables a los que iba acompañado el desarrollo de la tecnología y las renovaciones de la estructura económica. El impacto que en los estados del Medio Oeste produjo la expansión de la industria y la urbanización, al penetrar el mundo de la pequeña comunidad rural con los fenómenos sociales a los que estaban asociadas y el lugar privilegiado que ocupaban en ellas las tradiciones éticas y religiosas del protestantismo son los factores decisivos de las afiliaciones que ligaron a la sociología primitiva con el reformismo social. "De los diecinueve presidentes de la Asociación Sociológica nacidos antes de 1880 (...) ninguno había tenido una infancia típicamente urbana (...) el abuelo materno de Lester Ward y los padres de Giddings, Summer, Small, Vincent y otros habían recibido instrucción como pastores" (10). Con esta extracción social era muy posible que estuviesen sensibilizados agudamente frente a los fenómenos de desorganización concomitantes a los cambios que aceleradamente se disemi-

naban sobre la totalidad del país. Las inadapta- ciones y la segregación de los inmigrantes, la insalubridad y la indigencia de los barrios obreros en las ciudades, el drama de la delin- cuencia suscitaron en ellos una atención cui- dadosa. Pero al mismo tiempo que deposita- ban en el estudio científico de estos fenóme- nos las fuentes posibles de su solución, recla- maban la necesidad de una ética social me- diante la cual sería posible compensar las consecuencias accesorias y perjudiciales del progreso social. Ciencia y valores no estuvie- ron jamás escindidos y esta posibilidad esca- paba a su conciencia. Fueron demasiado hom- bres de su tiempo y estuvieron tan intensa- mente comprometidos con los conflictos, que hubiera sido demasiado exigirles que se ex- cusaran de los juicios de valor. Escribieron para un público reformista y ese mismo pú- blico esperaba de ellos la formulación acadé- mica de sus protestas.

LAS CIENCIAS DEL ORDEN

El racionalismo vigoroso y la creencia en- tusiasta en el progreso social que dominaron el ambiente intelectual anterior a la primera guerra mundial recibieron con ésta un golpe mortal. La evolución del capitalismo mono- polista y los cambios estructurales que se su- cedieron había sido ya un impacto sobre aquellas premisas. Pues los fenómenos socia- les que les eran propios fueron en su oportu- nidad suficiente evidencia de la "irracio- nalidad" implícita a las transformaciones que se verificaban en la tecnología y la produc- ción. Sin embargo eran aún sólidos los ba- luartes de la Razón y el Progreso y la pri- mera generación de sociólogos depositó en la divulgación de la educación y el desarrollo de la ética social las fuentes de "la solución de los males sociales". Pero la guerra fue demasiado. Quienes envueltos en el asombro y las luces que promovían los progresos cien- tíficos tendieron a considerar a la guerra co- mo expresión de una sociedad inmadura y primitiva se vieron enfrentados con una reali- dad que inscribía trágicamente en ellos mis- mos las señales de un pasado redivivo. Y fue el final. El racionalismo de Lester Ward dejó

(10) Ibidem, pág. 20 y 21.

paso a una conciencia agnóstica, desprovista de la vieja confianza en la realidad que distinguía al espíritu científico de la primera época. Esto se tradujo en el abandono gradual de toda tentativa de explicación y en la crítica de los sistemas teóricos de la sociología primitiva. No se trataba sólo de poner en duda la verdad de una explicación determinada. Era el cuestionamiento de la explicación misma. En un mundo que ha dejado de conducirse de acuerdo a un plan racional es preferible guardar una conducta cautelosa y cuidarse muy bien de ir más allá de los hechos. El empirismo descriptivo se convierte en la actitud predominante y si en algún momento se consideró necesario agregar una explicación, ésta siguió los cánones de la "causación pluralista". La realidad terminaba siendo fragmentada en una multiplicidad de factores causales a los que difícilmente se llegaría a conocer nunca. Por lo tanto, el epílogo obligado de las investigaciones era por un lado el interrogante final y por otro la apelación vehemente reclamando más y más investigaciones. En esta carrera hacia el conocimiento, la sociología fue paulatinamente condenando al olvido las preguntas sustantivas inicialmente formuladas y alrededor de las cuales se organizó como ciencia. Las respuestas que surgían sin cesar de los laboratorios y las encuestas carecieron por consiguiente de toda significación y coherencia formando un conjunto desarticulado, muy alejado de lo que debiera ser un cuerpo formal de conocimiento dentro de los criterios lógicos de la teoría científica. A pesar de la obra de la escuela de Chicago en torno a Robert Park y la importancia teórica de Thomas y Znaniecki, en los años posteriores a la guerra mundial la sociología norteamericana fue derivando hacia una actitud empirista y agnóstica. Los viejos sociólogos fueron poco a poco postergados a cátedras solitarias desde donde aún señalaban como lo había hecho F. Giddigs en 1894 inaugurando su curso en Columbia: "entendemos por sociología general el estudio científico de la sociedad como totalidad, la búsqueda de sus causas, las leyes de su estructura y crecimiento y un criterio racional de su fin, su significado y su destino" (11).

Otro elemento que influyó en la conformación del nuevo estilo sociológico fue el distinto papel que adquirió el intelectual dentro de la sociedad. Los antiguos críticos que ejercían su profesión desde las posiciones de la vieja clase media fueron substituídos por los técnicos por contrato dentro de las burocracias privadas y públicas. La autonomía moral y la racionalidad independiente que fueron distintivos de la primera generación y que finalmente remitían a la ética reformista de los pequeños comerciantes y agricultores, dejaron paso a la aceptación de los valores del sistema y a la permanente adecuación del intelecto a las demandas del mercado. Wright Mills destaca acertadamente que "la redacción de memorandums en los que se dice a los otros lo que tienen que hacer, substituye a los libros en los que se dice a los otros cómo son las cosas" (12). En uno y otro caso la naturaleza de la clientela intelectual es distinta. Ya no serán las aspiraciones de los movimientos reformistas sino los altos círculos de la política y los negocios los que orientarán la reflexión sociológica. Durante esta etapa comienzan las vinculaciones con el medio extra-académico y la promoción de los trabajos empíricos. El marco dentro del que se darán estos pasos de la sociología norteamericana y el cambiante papel del intelectual intervendrán activamente en la conformación de la nueva mentalidad que definirá a los sociólogos. El repliegue de las responsabilidades a la esfera del trabajo y la apasionada afirmación de la neutralidad política, la comercialización de la inteligencia dentro de un mercado de intereses y el adormecimiento de la razón crítica serán los nuevos denominadores del éxito profesional. En ellos encontrará el agnosticismo el terreno abonado para florecer y desarrollarse. El intelectual que no se formula por sí mismo las preguntas ni traduce las inquietudes confusas de la gente en problemas explícitos pero que responde sin vacilaciones a las demandas ideológicas y técnicas del Poder Detrás Del Trono será el arquetipo a partir de los

(11) William Odum, *La sociología Norteamericana*, E.B.A.

(12) C. Wright Mills, *Las Clases Medias en Norteamérica*, Ed. Aguilar, 1957, pág. 208.

años 20. La confianza en los ideales de la Razón será reemplazada por la confianza en la razón de los Negocios.

El nuevo horizonte desde el que se formulan los problemas y elaboran las instrucciones conducirá al predominio de los temas del control en la reflexión sociológica. La depresión de 1929 alertó dramáticamente al mundo de los negocios y colocó en el centro de sus preocupaciones la necesidad de agregar a la eficiencia de la maquinaria tecnológica un mayor dominio sobre la conducta humana.

Comenzaron a circular entonces los profetas de la ingeniería social que reclamaban la aplicación de los métodos científicos que tanta utilidad habían demostrado sobre la naturaleza. "Toda su filosofía estaba contenida en la sencilla opinión de que sólo con que se empleasen los métodos científicos con los que el hombre ha llegado a dominar el átomo se resolverían pronto los problemas de la humanidad y se les garantizaría a todos la paz y la abundancia" (13). Este paraíso posible, agitado con tenacidad y dogmatismo devolvió el aliento a aquel mundo inestable, enfrentado sucesivamente con la prosperidad y la sozobra. Y se tomaron entonces las medidas del caso. La fraseología solemne y apocalíptica de la sociología primitiva no encontró ya voces ni impresas. Su lugar fue ocupado por los símbolos y las figuras de la estadística. Las plazas públicas y las amplias rutas en las que se internaban los sociólogos a la búsqueda de sus temas e interrogantes fueron substituídos por los laboratorios y las oficinas de censos. La disciplina se convertía en ciencia. Su primera tarea era riesgosa y difícil: corregir las discrepancias entre "una tecnología racional y avanzada y un universo moral tradicional y resagado". El nuevo orden debía extirpar de sí mismo las evidencias de su pasado. La tozuda filosofía liberal que la vieja clase media que aún sobrevivía en las fábricas y los negocios era un obstáculo para aquel orden que había ya eliminado de las relaciones económicas la competencia y el individualismo manchesteriano y que se proponía otro tanto en el plano de la vida pública.

Dentro de este escenario surge la obra de Lynd. En ella se intenta poner al desnudo

los rasgos que hemos esbozado esquemáticamente. Sus preguntas indicaron en su momento un futuro posible para las ciencias sociales. Los intereses desde los que fueron formuladas no eran ya los de los altos círculos. Por el contrario, retomaba el diálogo iniciado por los primeros sociólogos y colocaba nuevamente en el centro del debate las posibilidades y las limitaciones de las ciencias sociales en relación a las exigencias de una acción reformadora.

KNOWLEDGE FOR WHAT

El punto de partida de Lynd es la relación abundantemente subrayada entre conocimiento y acción. Los términos de esta relación adquieren sin embargo al ser definidos por el autor una significación que va más allá de su contenido formal. Porque se trata de una acción que encuentra en los problemas vividos por la gente y por lo tanto, en la amenaza que circunscribe sus valores y aspiraciones las razones que la promueven. Y de un conocimiento que renuncia a confirmar sus responsabilidades a la acumulación desapasionada de datos convirtiéndose por el contrario en un aliado consecuente de esa acción comprometida.

¿Pero acaso está decisión no está anticipada en el carácter del conocimiento mismo? La ciencia, en cuanto expresión formalizada del conocimiento, es una empresa humana que tiene por marco la cultura donde se lleva a cabo. Y por lo tanto incorpora dentro de sí el conjunto de significaciones elaboradas por los actores del proceso social en el que la cultura encuentra su fundamento. A partir de ellas la actividad cognoscitiva se origina y organiza y por consiguiente supone una decisión sobre los fines a los que habrá de aplicarse los resultados de su empeño teórico-práctico. Esta decisión no agota sus consecuencias en la selección de los problemas pertinentes para aquellos fines. También está detrás de la definición que se propone de los mismos. De este modo la realidad que se inaugura mediante el conocimiento es siempre una realidad

(13) C. Wright Mills, *La Imaginación Sociológica*, pág. 129.

histórica que contiene la perspectiva posible de los actores que en él intervienen. Ahora bien, ¿es posible sin embargo una coincidencia entre las distintas perspectivas? Esto supondría una cultura presidida por la unidad y el consenso, más allá por lo tanto de los conflictos que enfrentan a los grupos y clases sociales en la sociedad presente. Porque es posible que la naturaleza sea neutral. El sol por ejemplo ilumina tanto a justos como a pecadores. Pero la cultura no lo es. De allí que no exista como posibilidad efectiva una curiosidad pura, al margen de los interrogantes y las perplejidades que asisten a la experiencia humana. Lynd analiza desde estos supuestos las ciencias sociales de su época. Su interés y además, la preocupación polémica que anima a su obra, descansan en la convicción de que tenían un rol importante que jugar en el momento en que escribió.

Hasta la gran depresión que comenzó en 1929 las avanzadas del conocimiento eran monopolio de las ciencias naturales. "En un mundo cuyo progreso y cuyo destino manifiesto eran generalmente atribuidos a la producción de bienes, las ciencias naturales y sus tecnologías aparecían siendo los antecedentes primarios del bienestar general. Edison, Ford, los hermanos Wright y muchos otros como ellos, ayudados por supuesto por los empresarios de negocios, eran los grandes creadores y los jóvenes norteamericanos los situaban junto con los tradicionales gigantes políticos entre los 'grandes norteamericanos'. Una corriente creciente de científicos jóvenes y competentes ingresó en los laboratorios privados de la General Electric, la United States Steel, la Du Pont y otras corporaciones para desarrollar nuevos tipos de aleaciones y plásticos. Un mundo de emprendedores hombres de negocios que compraban la invención y la eficiencia otorgando subsidios a la ciencia pareció ser la última y más feliz fórmula en esa serie de circunstancias afortunadas conocidas por *The American Way*" (14). En esa marcha hacia el progreso en la que la prosperidad de los negocios constituía el indicador de la dirección correcta, las ciencias sociales se movían con menos seguridad y confianza.

Sobre ellas pendía aún la acusación de ser un pensamiento no científico. Y al mismo tiempo, en razón de que sus temas eran familiares para el hombre corriente un halo de maliciosa expectativa rodeaba sus hipótesis y predicciones. Cualquiera se reconocía con autoridad para opinar sobre estas ciencias tan desprovistas del misterio que protegía las paredes impenetrables de los laboratorios químicos. Por consiguiente eran fácilmente vulnerables a los puntos de vista cristalizados por el consenso, y las novedosas teorías y las hipótesis imaginativas en cuanto implicara un alejamiento de las explicaciones tradicionales eran puestas en cuarentena bajo la sospecha terrible de ser "radicales". De este modo las ciencias sociales tendían a convertirse en los custodios profesionales de los puntos de vista oficiales, en los "guardias suizos" protectores del sistema establecido. "Esta aceptación rápida y abundante de los principales supuestos del sistema han sido una fuente de confusión y desconcierto para las ciencias sociales una vez que el sistema se volvió incontrolable luego de la guerra mundial y particularmente luego de 1929" (15).

La encrucijada a que habían sido conducidas las ciencias sociales por la crisis de la sociedad norteamericana requería una revisión de sus fundamentos y éste fue el trabajo de Lynd. Pues por un lado la depresión había reorientado el interés hacia ellas ya que lo que había quedado en evidencia era que más allá de las brillantes conquistas tecnológicas, subsistía la conducta humana como un interrogante difícil y sin respuesta. Y por otro, la conciencia aguda de que "la adquisición de nuevos implementos de poder (requiere) rápidamente el ajuste necesario de los hábitos y las ideas a las nuevas condiciones creadas por su utilización" encontraba a las ciencias sociales sin la preparación necesaria para asumir las exigencias que la sociedad les planteaba. Este diagnóstico, que en sus formulaciones debe mucho a la tradición liberal de los intelectuales de la época, es el fundamento del balance que R. Lynd intentará realizar buscando las cau-

(14) Robert Lynd, *Knowledge for what*, pág. 3.

(15) *Ibidem*, n.º 4.

sales de lo que llamará en el primer capítulo de su obra "la crisis de las ciencias sociales".

Ahora bien, observada con detenimiento ¿cuáles eran los síntomas más evidentes de la crisis? ¿Acaso el silencio o el desconcierto? ¿Acaso las dificultades radicaban como se afirmaba desde las ciencias sociales en que no tenían "datos suficientes"? O por el contrario, ¿era en la naturaleza de sus datos y problemas adonde había que buscar las razones de su ineficacia para implementar una acción dirigida a la transformación de aquella situación crítica? Esta última posibilidad elegirá Lynd y procurará desentrañar en el estilo predominante de la ciencia norteamericana los actores que la hicieron posible.

"Es útil recordar —destaca Lynd— que la ciencia es una parte de la cultura y que toda cultura, aún nuestra "libre" cultura, opera realmente como una pantalla selectiva que tiende a conducir al científico a trabajar sobre ciertos problemas y a distraer su mirada suave pero coercitivamente de otros" (16). Si a esta premisa agregamos la difusión del empirismo como actitud predominante tenemos las dos claves para entender la situación de las ciencias sociales. En primer lugar las sólidas vinculaciones que mantenían con el medio extra-académico daban por resultado que las necesidades de las burocracias privadas y estatales se convirtieran en sus centros de interés. No era éste sólo un intercambio entre necesidades y recursos. Algo más estaba en juego. Y era la devoción por "paciente empirismo" que agotaba la ciencia en la búsqueda de datos. ¿Qué había más allá, sin embargo? Lynd nos dirá que existe "una cualidad seductora en esa estrecha descripción de cómo se dan las cosas. Realizarla, conduce generalmente a que uno se ubique a sí mismo dentro del sistema dado, acepte temporariamente sus valores y objetivos y limite su trabajo a la búsqueda de datos y la descripción de tendencias" (17). Esta consecuencia implícita del empirismo que lleva a colocar como punto de partida de la conceptualización científica la aceptación de los valores y objetivos fijados por la cultura oficial, difícilmente pueda ser reconocida mientras las ciencias sociales perduren en la

convicción de que es posible la "pura curiosidad científica". En un mundo de conflictos e intereses, se afirma, el científico debe salvaguardar su objetividad excluyéndose de los juicios de valor y las predicciones. Por lo tanto debe renunciar a "todo comercio con valores. Los valores, se sostiene, no pueden ser derivados de la ciencia y por ello la ciencia no tiene nada que ver con ellos. Las ciencias sociales prefieren en cambio señalar que todos los frutos de la curiosidad intelectual son importante y (...) que la ciencia no tiene criterios para establecer prioridades. Prefieren decir que la palabra 'debe' debería no ser usada, excepto para decir no debe ser usada" (18). Esta concepción que intenta establecer la posibilidad de una ciencia objetiva en la neutralidad valorativa y por lo tanto en la apertura "ingenua" hacia la realidad no resiste sin embargo la prueba de la experiencia. El científico realiza siempre algún tipo de decisiones, que el empirismo puede no reconocer como suyas, pero que en toda actividad cognoscitiva son inevitables. "Ningún economista colecciona datos sobre las horas precisas en que son enviadas las cartas recibidas por diferentes tipos de comercios al por menor los días lunes y sábados y ningún sociólogo interesado en los problemas urbanos cuenta y compara los ladrillos de los edificios de un barrio slum y un barrio de Park avenue" (19). Por el contrario, existe siempre una distinción entre los problemas y los datos significativos y los no significativos. Esta distinción supone una decisión y el empirismo no puede ignorarlo simplemente porque "confina su misión a la búsqueda de datos tal cual los encuentra sin abrir juicios sobre los fenómenos que estos datos indican". Lo que hace en realidad es asumir tácitamente los criterios de sentido común que no son sino las cristalizaciones en las que se traducen los valores y objetivos fijados culturalmente. "Rechazando el comercio con los valores los científicos sociales no escapan

(16) Ibidem, pág. 177.

(17) Ibidem, pág. 119.

(18) Ibidem, pág. 181.

(19) Ibidem, pág. 183.

a ellos. Lo que hacen en cambio es aceptar tácitamente los valores culturales que legitiman el "American way" (20). El interés de Lynd al llegar a esta conclusión, en la que busca dejar al descubierto la existencia de juicios de valor determinados detrás del empirismo predominante, es discutir cuales deben ser, desde el momento en que son inevitables, los criterios a utilizar para definir los problemas y los datos "significativos". ¿Cuál es su razonamiento aquí? "Desde el momento en que son seres humanos los que construyen la cultura y la hacen andar, el criterio sobre lo significativo del científico social no puede estar alejado del criterio sobre lo significativo que sustentan aquellos seres humanos. Los valores de los seres humanos que conviven para la realización de sus propósitos más profundos y persistentes constituyen el marco de referencia que identifica la significatividad en las ciencias sociales. Pero la situación es confusa debido al hecho de que el científico social, trabajando sobre una cultura particular, observa dos tipos de énfasis sobre lo significativo: aquellos énfasis estereotipados que los seres humanos, **atrapados en esa cultura particular**, exhiben hacia los objetivos sancionados por las tradiciones de esa cultura y el ejemplo de sus líderes más conspicuos; y un orden más general de énfasis, comunes a todos los seres humanos en cualquier lugar en tanto personas que viven con sus semejantes, alrededor de los cuales oscilan los énfasis seleccionados de las culturas particulares. Estos últimos pueden ser caracterizados como las aspiraciones más profundas y primarias de la persona humana" (21). A juicio de Lynd serían estas aspiraciones básicas las que obrarían para determinar en cada momento la significatividad en ciencias sociales. En este punto se pone en evidencia, más allá del carácter general que reviste la conclusión a la que arriba, la actitud crítica del autor hacia la sociedad norteamericana. Porque se intenta, detrás de la desvalorización de las culturas particulares, renunciar a los valores del "American way of life", porque detrás de la importancia que se adjudica a las aspiraciones más profundas y primarias de la persona humana

se llama la atención sobre los obstáculos y distorsiones que pueden encontrar en las instituciones de una cultura particular, vg. la sociedad norteamericana. Así, destacará por ejemplo que la persona humana "aspira a vivir no lejos de su propio tiempo y ritmo físico y emocional" y que una cultura como la norteamericana dominada por la búsqueda de un mayor aprovechamiento (definido en dólares) de la eficiencia, impide la realización de esa aspiración en la figura de los trabajadores de la industria agobiados por una racionalización intensiva de su trabajo, que la persona "aspira a crecer, a realizar sus poderes personales" y que la igualdad indiscriminada con que se atiende a las necesidades de capitalistas y trabajadores niega en los hechos esa aspiración porque deja de reconocer las diferencias que existen entre ambos para poder realizarlas. Buscar en estas aspiraciones básicas los criterios para definir la significatividad es, dentro de la lógica de Lynd, rechazar los valores implícitos que animaban la ciencia empirista de su época y que no eran sino aquellos que precisamente fundamentaban el orden social que frustraba su realización. Esta alternativa, que Lynd se adelanta a juzgar incompleta, señala de todos modos un programa para las ciencias sociales: contribuir a la construcción de un mundo humano en el que las personas encuentren el horizonte abierto y despejado para realizarse como tales. Abandonar este compromiso, renunciar a participar en la cotidiana aventura del hombre no es como se pretende excluirse de una decisión: es optar por la complicidad. El momento histórico que vivía la sociedad norteamericana había puesto al desnudo incompatibilidades profundas entre sus instituciones y las demandas humanas. Frente a esta situación crítica Lynd reclamará la vinculación solidaria del conocimiento con la acción reformadora. En ese llamado es posible reencontrar el compromiso y la protesta que caracterizaron a la sociología primitiva.

(20) Ibidem, pág. 185.

(21) Ibidem, pág. 189.

NUESTRAS RESPONSABILIDADES.

¿Cuáles son las consecuencias que es posible extraer de la obra de Lynd para la sociología latinoamericana? Hay aquí un punto de controversia que es necesario aclarar si es que nos interesa participar como sociólogos en la empresa que tiene por meta una América Latina libre de la dependencia y el subdesarrollo. Porque no se trata ya de permanecer en la ociosa consideración de las posibles tareas de la sociología latinoamericana sin vincularlas estrechamente con los requerimientos de la acción que trata de construir una sociedad diferente. Dijimos al comienzo que nuestras escuelas habían renovado aproximadamente hace una década la orientación de su enseñanza. Las formas de comprensión de la realidad que nos son suministradas por la sociología norteamericana, de predominante difusión entre nosotros, contienen en la medida que son productos de una sociedad determinada, significaciones que remiten al proyecto humano que tal sociedad pretende realizar. El reconocimiento de las decisiones valorativas que le son implícitas debe estar acompañado de la confrontación con nuestras propias aspiraciones y objetivos. Solo así será posible alcanzar la conciencia crítica que nos permita esclarecer, más allá de la pretensión de universalidad que anima a los contenidos cognoscitivos de la sociología norteamericana, su condición de elaboraciones históricas, fruto de un empeño práctico que también nos abarca desde el momento en que participamos a partir de nuestra condición de países dependientes en su universo de dominio. Esta confrontación entonces deberá sacar a luz los distintos criterios que nos oponen en relación a la definición de lo que Lynd llamaba lo significativo. Es decir, las distintas valoraciones que nos guían en las ineludibles decisiones que realizamos en la actividad científica. Se trata por consiguiente de dejar bien en claro el **knowledge for what** de la sociología latinoamericana: un conocimiento para la preservación del subdesarrollo y la dependencia o un conocimiento que contribuya a la acción que transforme el orden de dominación sobre el que se dibuja el horizonte actual de nuestras experiencias. Si tales son las exigencias que nos compro-

meten es necesario por lo tanto desenmascarar detrás de la vocación "religiosa" por la ciencia pura que se nos propone desde la sociología norteamericana, las decisiones valorativas que le son inherentes.

Ahora bien, si desde nuestra experiencia latinoamericana emerge un proyecto humano distinto al que está en la base de la sociología del país del Norte y por lo tanto, son otros los valores y criterios que deben orientar nuestras decisiones, ¿de qué modo se expresan estas diferencias en la actividad científica que pretendemos realizar? Una opinión que circula habitualmente es la siguiente: debemos dedicarnos al estudio y la investigación de los problemas significativos en términos de nuestra peculiar realidad histórica. Así por ejemplo, se solicita una reflexión atenta sobre el subdesarrollo y el cambio social. Y no se agrega nada más. Detrás de esta opinión hay una concepción bastante estrecha sobre el carácter de la ciencia. No se desconoce en ella las relaciones que existen entre las decisiones valorativas y la tarea del científico. Precisamente se toma una decisión valorativa y se la asume como tal cuando se plantea una orientación específica para la sociología latinoamericana. Pero se agotan las consecuencias de aquellas relaciones en la selección de los problemas. Se supone por lo tanto que las decisiones valorativas son exteriores a la actividad cognoscitiva misma y que nada impide mantener los conceptos y el marco teórico de la sociología norteamericana para analizar los "nuevos problemas" que son propuestos. La racionalidad y la neutralidad que les serían propios permitirían superar la secular tradición que ha ligado los **problemas significativos** con el pensamiento ideológico. Por fin sería posible dar cuenta de ellos sin pagar el doloroso precio de traicionar a la "ciencia". Su programa queda entonces reducido a un énfasis "comprometido" sobre nuevos temas, nuevos problemas. Visto en su conjunto, este programa aparentemente avanzado, que destruye las opiniones corrientes que estigmatizan la enseñanza académica por su alejamiento de la realidad, es un paso atrás en relación a Robert Lynd, con todas las limitaciones de éste, si quiere agregarse. Porque en él estaba

muy claro que no solo la selección sino también la definición de los problemas contenía decisiones valorativas. Esto quiere decir que en el contenido de las categorías a través de las cuales pensamos y definimos la realidad y por ende, los problemas que en ella registramos, están presentes las significaciones en las que se articulan los valores y objetivos que dan sentido a nuestra experiencia histórica. Y que el horizonte que esas mismas categorías inauguran sobre la realidad expresa siempre las limitaciones y las posibilidades que nos determinan en tanto actores de un proceso social signado por los conflictos y las oposiciones de grupos y clases sociales. Nuestra observación de la realidad por consiguiente está mediatizada por las categorías y las operaciones conceptuales que por un lado la hace posible y por otro le otorgan un contenido determinado. Si esto es así, ¿cómo es posible persistir en el ocultamiento de las decisiones implícitas al andamiaje conceptual de la

sociología norteamericana? Constituye una burda mistificación depositar en la investigación de "nuevos problemas" las tareas de la sociología latinoamericana cuando para ello nos acercamos a éstos desde la perspectiva de quienes precisamente los han suscitado. ¿Cómo es posible iluminar la dramática condición del subdesarrollo a partir de la imagen propuesta por quienes en ella mantienen a nuestra América Latina? Corresponde por lo tanto sí abrirse a los problemas que plantea nuestra realidad pero es necesario que la crítica se encargue en todo momento de revelar las adherencias valorativas que pesan sobre nuestros conceptos e instrumentos de trabajo, posibles principalmente por la formación que recibimos en las escuelas de sociología. Este es el primer paso para elaborar una ciencia que arroje luz sobre el costado oscuro y, sufriente de nuestra realidad latinoamericana.

JUAN CARLOS TORRE

EL STALINISMO Y LA RESPONSABILIDAD DE LA IZQUIERDA

MUNDO CONTEMPORANEO, la sección que se inaugura en este número de PASADO Y PRESENTE, será dedicada al examen de los grandes problemas de la hora actual y que de una u otra manera inciden sobre nuestra realidad, vale decir, será ante todo una sección fundamentalmente política. En esta oportunidad se publican algunos trabajos de comunistas italianos sobre el XXII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. Tal hecho puede suscitar quizás alguna sorpresa y exige por lo tanto una explicación previa.

¿No estaremos oficiando más bien de historiadores al desenterrar un congreso un tanto sepultado por la cantidad de acontecimientos producidos en los últimos dos años? ¿No supeditaremos por razones de polémica interna, de grupo, la necesidad de explicitar otras cuestiones que sí son urgentes y actuales, como la revolución cubana, el conflicto chino-soviético, los problemas de Argelia y del Africa negra, los caminos de la revolución en América Latina, las perspectivas del capitalismo contemporáneo y otros más? ¿Y por qué recurrir a los italianos para el examen de los problemas que suscita un congreso de los comunistas soviéticos? ¿No implicará ello la clara demostración de la posición subalterna y "europeizante" que algunos

creen encontrar en la problemática planteada por los redactores de PASADO Y PRESENTE? Preguntas todas hasta cierto punto justificadas y que nos obligan, para responderlas, a estas consideraciones que ofician a modo de presentación de los textos incluidos en esta sección.

Si algo comienza a ser claro para todos es que vivimos una nueva época. El mundo está sacudido por revoluciones y grandes invenciones, por un desarrollo inusitado de la técnica, pero también por la incorporación a la historia de millones de hombres hasta ayer marginados. Crecen los medios de que dispone el hombre para dominar la naturaleza y cambian también rápidamente las estructuras económicas y sociales tradicionales. El socialismo ha dejado de ser un *modus vivendi* de un país arrinconado, bloqueado, apartado del conjunto de los demás países, para convertirse en un vasto y poderoso campo económico y político que incluye casi a mil millones de hombres. Países hace muy poco oprimidos, saqueados, empobrecidos sistemáticamente por el imperialismo, se liberan y tratan de establecer formas superiores de relaciones humanas, quieren evitar el hasta ayer obligado camino de la superación del atraso económico mediante la adopción de un sistema que no era en el fondo sino una nueva for-

ma de explotación humana: el capitalismo. A los pueblos aún coloniales, a los países que acostumbramos llamar "subdesarrollados" y que como el nuestro no se han liberado todavía del dominio económico del capital imperialista y de las oligarquías nativas, aunque gocen de una relativa y en el fondo ficticia "independencia política", a todo ese conjunto multifacético, complejo, contradictorio de países que forman parte de lo que se ha dado en designar "Tercer Mundo", a todos ellos la revolución se les presenta como una necesidad y una posibilidad del momento, que exige ser resuelto tanto teórica como prácticamente aquí y ahora. El complejo de posibilidades revolucionarias abierto por las masas que en 1917 conquistaron el poder en Rusia, —una vez superado el dilatado período de la "estabilización relativa" del capitalismo, del congelamiento de las posiciones conquistadas, de la "construcción del socialismo en un solo país"— asume hoy una riqueza inesperada. Las posibilidades de los caminos revolucionarios son tan amplios y diversificados que la teoría amenaza quedar permanentemente rezagada y hasta "anacrónica". El campo de operaciones de la libertad humana concreta se dilata y los elementos subjetivos de conciencia adquieren el valor de fuerzas históricas inexpugnables. La revolución dejó de ser en la cabeza de los pueblos un acto taumatúrgico, para convertirse en un doloroso proceso dialéctico de desarrollo histórico, donde la "sangre y el lodo" no están excluidos y la victoria cuesta a veces miles de víctimas, de sacrificios inauditos, de esfuerzos sin precedentes. Tal el caso ayer de Cuba y hoy de la martirizada Argelia: procesos tan ricos, creativos, tan llenos de imprevisibles, de imponderables, que desborda los esquemas perfectamente lógicos y fundados en los que el hombre quisiera encerrarlos. Ahora es necesario compenetrarse de la indiscutible verdad de que el marxista debe tener en cuenta la vida misma, los hechos exactos de la realidad y no confundir aferrándose a la teoría de

ayer que, como toda teoría, únicamente traza en el mejor de los casos, lo fundamental, lo general, y sólo de un modo aproximado abarca toda la complejidad de la vida. ¡Qué actuales aparecen estas palabras de Lenin, tan permanentemente olvidadas en los hechos! Vivimos una etapa de creación tumultuosa de la historia, pues millones y millones de hombres han dejado de confiar en el destino, en la rueda de la historia, en las fuerzas ocultas de la necesidad histórica, en el determinismo férreo y mecánico, y comienzan a comprender que esa Historia de la que tanto se habla, no es otra cosa que su obra, que son ellos quienes la realizan todos los días, en cada momento. Comienzan a comprender que la fatalidad que parece recubrir a los acontecimientos que golpean a los hombres es sólo el halo místico que recubre la indiferencia política.

A la historia se la "sufre" cuando no se está dispuesto a "hacerla", cuando se abdica de la voluntad transformadora y se prefiere ser actor pasivo (títere manejado tras las bambalinas del mito por fuerzas que sí son activas y conscientes), cuando se renuncia a ser actor y autor simultáneamente. Hoy los hombres se niegan cada vez más resueltamente a ser materia inerte, quieren "hacer" historia y comprenden que para ello es preciso no sólo armarse de voluntad de lucha sino también de plena responsabilidad histórica, abandonando los mitos, los fetiches, los ídolos, las mistificaciones en que se coagula la trama viva de la acción humana. Nunca como ahora es tan valedero el lema gramsciano de que "decir la verdad es ser revolucionario"; nunca como hoy es tan imprescindible dejarnos guiar solamente por la verdad, por el conocimiento cierto y profundo de la realidad. Cuando las masas se ponen en movimiento, el esquema, la consideración mistificante de la realidad, el dogmatismo, la inclinación rutinaria ante las viejas fórmulas —elementos todos que conforman una visión "staliniana" del mundo— se convierten en pesos muertos, en rémoras de las que

es preciso desembarazarse rápidamente si se quiere triunfar. La historia del movimiento revolucionario es lo suficientemente rica como para que pretendamos olvidarnos de sus enseñanzas. No es casual que sea precisamente en los momentos de apertura de las "situaciones revolucionarias", en las urgencias que crean los grandes cambios históricos, cuando los marxistas deben mostrar su condición de tales. En este sentido, nunca fue Lenin más filósofo que en el período que precedió a la Revolución de Octubre. Tal vez haya más dialéctica en las 60 páginas que contienen Las Tesis de Abril, que en todas las obras "técnicamente" filosóficas de Lenin. Es increíble que una verdad tan simple pueda no ser comprendida y que existan todavía dogmáticos que pretendan encadenarnos a cada una de las formulaciones filosóficas de Lenin sin ninguna consideración de tiempo y de circunstancia histórica.

Dentro del contexto histórico de esta multifacética perspectiva actual, debe ser analizado el proceso de deshielo comenzado por los dirigentes soviéticos cuando en el XX Congreso con ciertas limitaciones y mucho más profundamente en el XXII, iniciaron en los hechos la liquidación del llamado sistema del culto a la personalidad. La crisis actual del sistema, de las concepciones, del estilo de acción política caracterizada como "stalinista" y el proclamado "retorno a Lenin", significa sencillamente el retorno al marxismo, a ese marxismo que nunca requirió aditamentos (¡Como si el leninismo no fuera también marxismo!) puesto que no nos remite simplemente a lo que tal o cual fundador elaboró en esta o aquella circunstancia, sino a su permanente y elevada condición de teoría crítica de la acción revolucionaria. Significa el retorno a esa capacidad que posee el marxismo y que lo distingue de cualquier otra concepción, de concebirse a sí mismo en forma absolutamente historicista y de someterse a una permanente y despiadada autocrítica.

La crisis del stalinismo, en el fondo, no es otra cosa que la crisis del pensamiento dogmático, de todo aquello que por razones particulares (necesarias de investigar en forma concreta) pretende cristalizar, ideologizar la filosofía de la praxis convirtiéndola en una talmúdica colección de fórmulas rígidas, válidas en sí al margen del contexto social, coherentes desde el punto de vista lógico-formal pero absolutamente estériles en cuando a capacidad cognoscitiva.

En un interesante y por muchos motivos valioso trabajo sobre el stalinismo, Víctor Flores Olea señala con justeza cómo nuestra generación no vivió el stalinismo como un conflicto de conciencia. En efecto, "para nosotros, las batallas espirituales de muchos hombres debatiéndose entre la fidelidad a los ideales revolucionarios y la política staliniana, que en más de una ocasión pareció traicionar esos ideales, pertenecen al pasado" (1). Ninguno de nosotros se sintió traumatizado con la revelación de los crímenes, las torturas, los trabajos forzados como sistema represivo instaurado en la Unión Soviética. No recuerdo que nadie haya renegado de sus convicciones socialistas por ese motivo. Aparte del consiguiente dolor por la muerte de tantos inocentes y de tantos militantes revolucionarios (morir en manos de quienes dicen sustentar las mismas cosas que defendemos con nuestra muerte nunca dejará de ser algo monstruoso), recibimos el XXII congreso como una suerte de liberación, como si una venda se nos cayera de los ojos y al observar las contradicciones, las lacras, las llagas que atormentaban esa sociedad que hasta ayer creímos perfecta, pudimos recién comprender, con altura y responsabilidad crítica, todo lo que ella representa para nosotros y para todos los hombres que ansían un mundo nuevo. Descubrir los defectos de la sociedad soviética, del socialismo en acto, del único socialismo concreto, ha significado para nosotros la

(1) VÍCTOR FLORES OLEA, *La crisis del stalinismo*, Cuadernos Americanos, año XXI, mayo-junio 1962, México, p. 80.

posibilidad real de rescatarla del reino utópico de los mitos y poderla colocar en la historia, en el mundo de los hombres y de sus obras. Y por ello pudimos comprender sin justificar. Pero no todos reaccionaron así. Los que se educaron políticamente en el culto a Stalin y a todo lo que él significaba, se estremecieron de dolor, trataron de ocultar o defender lo indefendible y al final optaron por callar o retacear el profundo significado desmitificador de la crítica al stalinismo. Y se da entre nosotros el hecho paradójico de que quienes más creyeron y practicaron el culto, quienes más orgullosos se sentían al ser designados stalinistas, quienes más "corresponsables" eran de la extensión del culto a Stalin, hoy procuran olvidar esas corresponsabilidades, en tanto nosotros comprendemos que ha llegado la hora de comenzar verdaderamente a reconstruir todo el proceso.

Felizmente la magnitud de las revelaciones de Jruschov y las medidas efectivas tomadas por la dirección del PCUS y del Estado soviético, obligan permanentemente a retornar a los alcances de este congreso que sin duda ha de pasar a la historia como un hecho de trascendental importancia. Hoy se torna indispensable una revisión profunda de la historia de la URSS, de las circunstancias y de los hechos que condicionaron y posibilitaron la aparición de algo tan reñido con el socialismo como es el culto a la personalidad. No es posible conformarse simplemente con lo que nos digan los dirigentes soviéticos, pues —como afirma Togliatti— no es del todo satisfactoria aún la respuesta a la pregunta de cómo fueron posibles faltas tan graves. Debe aclararse aún la responsabilidad total de los dirigentes que rodeaban a Stalin, Jruschov y Mikoian inclusive. La conclusión del dirigente italiano no deja de ser lógica y de pleno sentido común, cuando señala que "es necesario proseguir las búsquedas, profundizar los análisis y los camaradas soviéticos deberían prestar a estas investigaciones su gran ayuda, para res-

ponder a las preguntas que se formulan sin duda las nuevas generaciones y que en su país también son necesarias" (2).

Porque es necesario comprender que no se trata simplemente de un acto de reparación histórica o de un afán de empequeñecer los méritos indiscutibles del pueblo soviético y de su partido. Se trata de comprender que los problemas y dificultades que encuentran los países socialistas en la construcción de la nueva sociedad son problemas que sin duda se han de presentar al nuestro cuando iniciemos el camino socialista. Son problemas que ya concretamente se le presentaron a Cuba, pues nadie puede negar la estrecha vinculación existente entre el "escalantismo" y el "stalinismo". Los problemas de la ligazón entre la construcción socialista y el desarrollo democrático, la planificación centralizada y la iniciativa y el control de las masas trabajadoras, la organización del Estado y las formas de democracia directa características de una sociedad socialista y muchos otros, son problemas que tendrán una importancia decisiva en nuestro futuro. Es preciso extraer del análisis de las condiciones objetivas del desarrollo de la sociedad soviética, conclusiones, experiencias, saldos positivos y negativos que sirvan para nuestra lucha, pues el camino que inició el pueblo ruso es, en última instancia, salvadas todas las particularidades nacionales, el camino que deberá recorrer el pueblo argentino en la construcción de una sociedad

(2) Lo que por otra parte coincide con las promesas de Jruschov cuando este dice: "Tenemos el deber de investigar minuciosamente y en todos sus aspectos los hechos de este género relacionados con los abusos de Poder. Pasará el tiempo, nos moriremos, porque todos somos mortales; pero mientras trabajemos, podemos y debemos aclarar muchas cosas y decir la verdad al Partido y al Pueblo. Estamos obligados a hacer todo lo necesario para establecer ahora la verdad, ya que cuanto más tiempo pase después de estos acontecimientos, más difícil será restablecerla. Como suele decirse, no se puede resucitar ya a los muertos. Pero es necesario que en la historia del Partido se hable verazmente de esto. Hay que hacerlo para que jamás vuelvan a repetirse tales fenómenos" (Informe de N. S. Jruschov al XXII Congreso del PCUS. Suplemento de *Novedades de la Unión Soviética*, p. 136).

humana: de te fabula narratur!, como solía decir Marx. De allí que sirvan más a la causa del socialismo quienes con responsabilidad revolucionaria son capaces de hacer un meditado discurso sobre los elementos de degeneración y falsificación del socialismo (partiendo para ello de la profundización y de la revisión de toda la experiencia soviética) que todos aquellos que tomando la concepción del "stalinismo como excrecencia en el cuerpo sano de la sociedad soviética" minimizan o simplifican indebidamente lo que nunca dejó de ser una tragedia terrible para todo el movimiento revolucionario. Ha llegado la hora de conocer toda la verdad para impedir que se reproduzcan en el futuro estos males y luchar para que se tornen imposibles. "Los hombres de la nueva generación no vivimos el socialismo como contradicción y desgarradura, sino como una gran responsabilidad moral que debe asegurar la "pureza" de las transformaciones futuras. Si el mundo, un día, ha de ser socialista, debe ser un mundo en que los valores del socialismo florezcan impetuosamente, debe ser un mundo superior en todo y por todo a la vieja sociedad capitalista y burguesa" (3).

El XXII congreso significa una rendición de cuenta del proceso de destrucción de un sistema caracterizado por la progresiva superposición de un poder personal a las instancias colectivas de origen y naturaleza democrática (y como consecuencia de esto —al decir de Togliatti— "la acumulación de fenómenos de burocratización, de violación de la legalidad, de estancamiento y también, parcialmente, de degeneración, en diferentes puntos del organismo social"). Este proceso que comenzó tímidamente —dadas las condiciones reinantes— aún antes del XX congreso, trajo como consecuencia el restablecimiento de la legalidad socialista y luego, la descentralización económica (lo que permitió la restauración de la autonomía financiera de las empresas y la formación de consejos de productores aunque con poderes solamente consultivos por ahora), el sur-

gimiento de formas de democracia directa como los tribunales de camaradas y las milicias del Konsomol, la reforma de los estatutos del Partido, las medidas tendientes a contrarrestar el peso omnímodo de las estructuras burocráticas en el aparato del Estado y del Partido. Y proseguirá sin duda con medidas cada vez más profundas.

Una pregunta se plantea sin embargo: ¿estamos ante un proceso irreversible? La posibilidad que existió en 1957 de realizar un golpe de estado contra Jruschov y la política de destalinización no puede volver a repetirse y esta vez con éxito? ¿Qué garantías existen contra la repetición de tales hechos? La respuesta no es simple. No basta señalar la contradicción básica existente entre el stalinismo y socialismo para deducir de ello la transitoriedad del primero y la conclusión de que una vez barrida la excrecencia burocrática, las medidas tomadas al efecto son de por sí suficientes para impedir su retorno. Una respuesta de este tipo sería formal y resolvería en una cierta forma de fe, la incapacidad de plantear y resolver correctamente la cuestión. La respuesta debe ser buscada en las tendencias que operan dentro del cuerpo de la sociedad soviética y que han provocado o mejor dicho estimulado esta etapa de renovación, que constituye un hecho sin precedente en la historia del mundo. Pues esa renovación no fue consecuencia de una derrota de la Unión Soviética, sino la manifestación de fuerzas que fueron madurando precedentemente, en el cuerpo de esa sociedad fuertemente burocratizada. Estas fuerzas nuevas que pugnan por una plena democratización, por un mayor peso de la autogestión, están compuestas fundamentalmente por las nuevas capas sociales que el proceso de reconversión industrial ha hecho surgir en la URSS.

Las nuevas industrias (electrónica, electromecánica, energía nuclear, materias plásticas, química de síntesis) y el

(3) V. F. OLEA, obra cit. p. 83.

acelerado paso de la fase industrial del trabajo en serie a la fase de la automatización parcial y completa, exigen un nuevo tipo de clase obrera, caracterizada por la creciente disminución y desaparición de la diferencia entre trabajo manual e intelectual. Los técnicos de guardapolvo, el profesional calificado y polivalente, los sabios de los laboratorios tecnológicos, los proyectistas, psicotécnicos y otras categorías similares tienen un peso cada vez mayor en la composición actual de la clase obrera soviética. Y es preciso reconocer que el mundo de exigencias económico-sociales y más en general "humanas" que plantean estas nuevas capas sociales son bastante diferentes con respecto al pasado. En las nuevas condiciones de la técnica, el aumento de la productividad del trabajo —sin el cual es imposible pensar en la construcción de una sociedad comunista— no se puede lograr sin la adhesión de por lo menos los sectores más cultivados de la clase obrera, de los que ocupan los puestos esenciales en la estructura industrial. Es sobre la base de este reconocimiento que se produce en el seno del capitalismo occidental lo que se ha dado en llamar el "neo-capitalismo" y su política de las "relaciones humanas". Es evidente que las fuerzas que hoy dirigen el proceso de renovación del Estado soviético y Jruschov en especial tienen una comprensión cabal de este problema. Como señala con acierto el sociólogo francés Serge Mallet, "la disciplina staliniana de trabajo podía encuadrar a la mano de obra forzada en la construcción del canal Artico - Báltico, ... Lenin, que no tenía ante sus ojos otros ejemplos, consideraba al taylorismo, a las grandes fábricas con el sistema de la cadena de los Estados Unidos como el modelo de la disciplina comunista de trabajo. La evolución de la técnica ha destruido esta creencia, a la que los burócratas de la era staliniana no dejaron jamás de aproximarse...". Pero ese sistema ya no puede encuadrar las nuevas capas sociales, que además de la plena satisfacción de sus necesidades materiales

—lo cual exige una cierta orientación de los planes de producción— plantean también la obtención de una cierta iniciativa de trabajo, una cierta capacidad de autogestión, en ausencia de los cuales los costos de inversiones no obtienen su máxima rentabilidad. La discusión sobre los problemas de la reorganización industrial, las propuestas del economista Liberman que provocaron tanta polémica, la resolución del Comité Central del PCUS de fines del año pasado promoviendo la capacitación técnica de los cuadros del partido, la desintegración del envejecido aparato staliniano y el condicionamiento del nuevo aparato a la realidad económica del país, el esfuerzo por reducir el espesor de los compartimentos estancos burocráticos acentuando la flexibilidad de organismos que antes vegetaban, todas estas son medidas que tienden a un sólo fin: golpear el inmovilismo, la incompetencia de la gran burocracia estatal, de todos aquellos sectores que al decir de Jruschov sólo piensan en planificar sus propios sueldos y sus poltronas. Golpeando a todos estos sectores se golpea el corazón mismo del stalinismo.

Hoy en la Unión Soviética "son necesarias decenas de millares de investigadores, profesores, intelectuales. La sociedad moderna no se satisface más con una *intelligentzia* de especialistas, capas minoritarias privilegiadas y fácilmente controlables; ella exige una *intelectualidad de masa*, hecha de cuerpos colectivos y no de individuos aislados" (4). El mérito de Jruschov reside precisa-

(4) SERGE MALLET: "Est-ce la fin de la "dictature du prolétariat"?". Le Nef Cahiers N° 9 - Janvier- Mars 1962, p. 39. Al final del párrafo que hemos utilizado, Mallet agrega una consideración que vale la pena agregar porque puede ser utilizada como elemento en el análisis de la actual situación del movimiento comunista internacional. Dice Mallet: "no es por casualidad que él /se refiere a Jruschov/ se ha enfrentado con aquellos países comunistas que no pueden alcanzar aún este estado y que no pudieron, debido a su impaciencia, impedir el desarrollo de burocracias faraónicas. Y es por que efectivamente la toma del poder no significa el socialismo que los "saltos de avance" demasiado rápidos crean las condiciones para el futuro estancamiento".

mente en haber tomado debida nota de esta situación y realizar una política, quizás un tanto experimental, que tienda a liquidar efectivamente el burocratismo. De allí que se haya asegurado el apoyo de la juventud, de todas las fuerzas nuevas, modernas, de la sociedad soviética. Y es la presión de estas fuerzas nuevas lo que torna irreversible la democratización de la URSS. La destalinización, para convertirse en un proceso efectivo, debe basarse en una acción prolongada, tenaz e inteligente por la participación eficaz del pueblo en el análisis, control y discusión de todos los problemas atinentes a la sociedad soviética. No se trata, por otra parte, de un proceso lineal sino dialéctico: es fruto de la acción de los hombres e implica, por consiguiente, la posibilidad de ciertos retrocesos parciales (5).

La experiencia acumulada por el campo socialista nos demuestra hoy cabalmente que no basta la simple transformación de las estructuras económicas para asegurar la emancipación efectiva, total, del hombre. Que el traspaso al Estado de todo el aparato productivo y las necesidades de la planificación y centralización económica determina la aparición de un extenso aparato que tiende permanentemente —y esta tendencia aparece como independiente de la naturaleza de clase del poder existente— a burocratizarse, a convertirse en un cuerpo especializado aislado del conjunto de la población, autosuficiente. De allí que sea necesaria una lucha permanente de las fuerzas revolucionarias por frenar, paralizar, detener esta tendencia. Ya Lenin en sus últimos discursos y escritos había puesto el acento en los peligros de burocratización que amenazaban a la nueva sociedad. Por qué esas advertencias fueron desestimadas, por qué se produjo esa simbiosis casi perfecta entre burocracia y stalinismo, deberá ser motivo de análisis más circunstanciados. Algunos elementos son incorporados en los trabajos aquí incluidos. Un hecho queda claro: si la burocracia fué uno de los más firmes sos-

tenes del stalinismo, no puede haber un verdadero proceso de destalinización sin una lucha tenaz y consecuente contra el burocratismo. El stalinismo con sus claroscuros, con sus hechos positivos, con sus tremendos errores, con las tragedias que provocó, nos abre los ojos. Para nosotros, el socialismo ha dejado de ser un idílico mundo exento de contradicciones, una especie de "sociedad de bienestar" sin capitalistas, el mundo de reparto más igualitario. Para nosotros el socialismo es la perspectiva concreta y palpable que tienen los hombres para conquistar un mundo radicalmente nuevo. No ya una sociedad opulenta, con sus managers, directores y burócratas como pintaba Orwell, sino la apertura del "reinado de la libertad". Pero esa libertad "debe conquistarse a diario, debe vigilarse y afirmarse cada minuto. El socialismo es una responsabilidad moral, porque nos exige hacer efectiva cotidianamente la superioridad de la nueva sociedad sobre la vieja. Recordemos que la revolución es el punto de partida pero no el punto de llegada" (6).

La responsabilidad de la izquierda deriva del hecho de no haber tenido siempre presente, como correspondía, ese espíritu vigilante. De haber abdicado de su condición de conciencia crítica de las masas y haber permitido la "ideologización" —vale decir la cristalización, la conversión en "falsa conciencia"— del marxismo. Y esa responsabilidad es preciso asumirla. No es suficiente señalar el carácter antimarxista de la tesis de Stalin que afirmaba que a medida que se construía el socialismo se agudizaba la lucha de clases y el enemigo interno se hacía más agresivo. Si esta afirmación staliniana tenía pura y exclusivamente el fin de justificar "teóricamente" las arbitrariedades y los crímenes

(5) La reciente discusión realizada en la URSS sobre el arte y la literatura serían un ejemplo de esta involución relativa a la que hacemos referencia. Al respecto consultar el folleto *Arte y Partidismo* publicado por Ed. *Pasado y Presente*, Córdoba, año 1963.

(6) V. F. OLEA, obra cit. p. 84.

que se cometían, es preciso analizar profunda y autocríticamente por qué llegamos a suscribirla y a creer en ella. Toda clase de "justificacionismo" debe ser abandonado. Sería un tremendo error tanto político como moral encontrar justificaciones a crímenes que se cometieron masivamente contra el pueblo y contra revolucionarios honestos. Una de las formas habituales de justificacionismo es la de asignar toda la responsabilidad del proceso al mismo Stalin, a su manía de persecución, a su egocentrismo, a su carácter brutal y autoritario. En este sentido, permítaseme citar in extenso un fragmento de la entrevista con Togliatti de *Nuovi Argomenti* aparecida en 1956: "Los dirigentes soviéticos actuales han conocido a Stalin mucho más que nosotros... y debemos por tanto creerles cuando así lo describen hoy. Solamente podemos pensar, para nuestros adentros, que ya que era así, dejando a un lado la imposibilidad de hacer un cambio a tiempo..., podrían por lo menos haber sido más prudentes en aquella exaltación pública y solemne de las cualidades de este hombre a la que nos habían habituado. Es cierto que hoy se autocritican, y este es su gran mérito, más en esta crítica pierden indudablemente un poco de su prestigio.

"Pero al margen de esta cuestión, quienes se limitan en sustancia a denunciar como causa de todo, los defectos personales de Stalin, permanecen en el ámbito del culto a la personalidad. Primero, todo lo bueno era debido a las sobrehumanas cualidades positivas de un hombre; ahora, todo el mal es atribuido a otros tantos excepcionales y hasta despreciables defectos suyos. Tanto en un caso como en el otro nos colocamos fuera del criterio de juicio propio del marxismo. Se esfuman los verdaderos problemas, cuales son los del modo y del por qué la sociedad soviética pudo llegar y llegó a ciertas formas de alejamiento del camino democrático y de la legalidad que se había trazado, y hasta a formas de degeneración. El estudio deberá ser realizado siguiendo las diver-

sas etapas de desarrollo de esta sociedad y son ante todo los compañeros soviéticos quienes deben hacerlo, porque conocen las cosas mejor que nosotros y podemos equivocarnos debido a un conocimiento parcial o errado de los hechos" (7).

Pero además de ese estudio, que lo están comenzando a realizar profundamente los investigadores soviéticos (sus resultados han sido en parte incorporados en la edición de este año de la *Historia del PCUS*), resta un campo de investigación que debe ser llenado por nuestras búsquedas, por el análisis profundo y meditado que deben realizar las organizaciones revolucionarias en cada uno de los países. Y es que el stalinismo no fué un fenómeno puramente soviético. El stalinismo estampó su impronta en la vida de todas las organizaciones revolucionarias del mundo. La envergadura de su influencia dependió de la mayor o menor capacidad que tenía cada una de esas organizaciones de plantearse en forma original y creadora los propios caminos de desarrollo. Pero esa impronta existió y debe ser reconocida para poder ser extirpada. La prueba de su existencia la constituye el hecho singular de la falta de coraje (o de capacidad crítica) que mostraron esas organizaciones al no oponerse resueltamente a estas flagrantes deformaciones del marxismo, al aceptar sin el más mínimo espíritu crítico el fusilamiento de hombres que durante años acompañaron a Lenin y realizaron múltiples sacrificios por el triunfo de los ideales revolucionarios. Este ha sido un tremendo error y una grave responsabilidad y obliga a toda organización revolucionaria que se precie de tal a analizarlo exhaustivamente. Es hora ya de comprender que todo pasado forma parte del presente y que sólo comprendiéndolo en toda su magnitud es posible extraer de él una lección provechosa para la actividad futura. ¿Cuál es esa lección? Si

(7) PALMIRO TOGLIATTI, *La via italiana al socialismo*, Editori Riuniti, Roma 1956, p. 34-36.

una de las razones del stalinismo o más bien de su expansión, de la ausencia de parte de los comunistas de una lucha activa contra la burocratización creciente de la sociedad soviética, fué la sustitución de un estilo leninista de vida del partido por un monolitismo formal sujeto a las decisiones de un jefe carismático, una de las medidas más efectivas de lucha contra esa deformación es lograr que cada organización revolucionaria retorne a ese estilo de vida interna que caracterizaba a los partidos comunistas en vida de Lenin y durante la década del veinte. El centralismo democrático, la dirección colectiva y el control permanente de la base sobre la dirección, la libre circulación de las ideas, la discusión franca y desprejuiciada de los problemas, la realización periódica de los congresos (8) y hasta las divergencias de opinión, deben caracterizar el modo de vida, el espíritu y la práctica de toda organización revolucionaria. Tanto en el poder como fuera de él, en la legalidad como en la ilegalidad, todas ellas deben ser normas permanentes en la vida de una organización marxista. De ésto es hoy más necesario que nunca tener una noción cabal. Es más, podríamos llegar a sostener que de la celeridad con que se dé el "retorno a Lenin" en la vida interna de los partidos de izquierda revolucionarios, depende también en buena medida la posibilidad o nó de obtener éxitos en la lucha por la transformación revolucionaria del mundo capitalista.

Si el partido de la clase obrera representa el germen de la nueva sociedad que nace en los entresijos de la caduca sociedad capitalista, tanto en su estructura como en su vida interna debe preanunciar el significado profundo del democratismo proletario que significa el contacto vivo, ininterrumpido, creador entre base y dirigentes, gobernados y gobernantes. Y ello presupone el debate, la crítica permanente, la comprensión realista y la valorización adecuada de

las posiciones y razones ajenas. Una organización que sea capaz en los hechos y no solamente en la teoría, de plantearse así la cuestión, es una organización que se ha liberado de todo fanatismo ideológico, de toda mistificación para colocarse en un punto de vista "crítico", que al decir de Gramsci, "es el único fecundo en la investigación científica".

Asistimos hoy a un verdadero proceso de cambio y de renovación en todos los países socialistas y en el movimiento comunista internacional. No todas las organizaciones se han movido con la misma profundidad y energía en este sentido, no todas han comprendido con la misma rapidez el trágico significado asumido por la clausura sectaria stalinista, convertida rápidamente en un verdadero chaleco de fuerza que oprimía una plena expansión del movimiento revolucionario. Entre las organizaciones que más rápidamente supieron comprender la inmensa riqueza encerrada en el proceso de "descongelamiento" del movimiento comunista iniciado con el XX congreso —y que en lugar de una actitud reverencial y acrítica de sus resultados supieron moverse en el sentido indicado— está sin duda el Partido Comunista Italiano. Es por ello que Isaac Deutscher, por ejemplo, estudioso que no puede ser tachado de parcialidad a este respecto, podía afirmar recientemente que el P.C.I. "da la impresión de ser uno de los partidos comunistas más profunda y sinceramente empeña-

(8) "Es conocido con qué regularidad se celebraban los Congresos del Partido en vida de Lenin: durante los primeros siete años de Poder soviético que fueron años difíciles, se celebraron anualmente, discutiéndose en ellos las principales tareas del Partido y del joven Estado soviético. En el período del culto a la personalidad, este orden fué violado burdamente: después del XVIII Congreso no se celebró ningún otro durante casi catorce años, a pesar que el país vivió la Gran Guerra Patria y el período, largo y difícil, de restablecimiento de la economía nacional. Se convocaron muy de tarde en tarde Plenos del C. C. del Partido. En tal situación se creó el terreno propicio para los abusos de poder, para que algunos dirigentes escaparan al control del Partido y del pueblo" (Informe de Jrushev cit. p. 53).

do en el proceso de destalinización" (9). Una prueba de ello la tendrá el lector cuando lea los trabajos que aquí incluimos, a los cuales en verdad no estamos habituados, pues, al margen de las diferencias de planteos que pueda existir entre ellos, los une una misma actitud ante los errores, un mismo afán por desentrañar las causas de los errores y la responsabilidad de todos los comunistas

que de ellos deriva (10). Creemos que con esa actitud hacen honor a la memoria de uno de sus fundadores y uno de los mayores teóricos marxistas de este siglo, Antonio Gramsci, muerto precisamente por su devoción a la causa revolucionaria y la verdad. Pero creemos, además, que es un ejemplo que debe ser imitado.

JOSE ARICO

(9) ISAAC DEUTSCHER, Intervención en la mesa redonda sobre el XXII congreso del PCUS organizada por el semanario italiano "L'Espresso", número del 17 de diciembre de 1961, pág. 5.

(10) Editori Riuniti —editorial oficial del P. C. I.— acaba de editar dos importantes contribuciones para el análisis del período 1917-1926, momentos en los que comienza a gestarse el stalinismo. La primera contiene las actas y documentos de las sesiones del C. C. bolchevique del año 1917. Allí aparecen los dramáticos desencuentros en-

tre Lenin, Trotski, Kamenev y Zinoviev que precedieron y acompañaron la revolución de Octubre. La segunda, es una selección de escritos de Trotski, Stalin, Bujarin y Zinoviev de 1924 al 1926 sobre los temas fundamentales (que titulan el volumen) de la "revolución permanente" y del "socialismo en un sólo país", precedidos por un extenso y comprensivo estudio del historiador comunista Giuliano Procacci. De ambas obras aparecerán próximamente, amplias reseñas en **Pasado y Presente**.

SOBRE EL XXII CONGRESO DEL PCUS

En la actual situación mundial, el XXII Congreso se presenta como un acontecimiento de alcance extraordinario.

Todo el mundo conoce la confusión que existe hoy en el campo de los Estados capitalistas. Los más poderosos de esos Estados están en contradicción entre ellos, son incapaces de elaborar una línea de política internacional que no sea la vieja línea de la guerra fría y de la exasperada carrera armamentista. Acumulan y blanden las armas sabiendo que si tratan de utilizarlas para atacar al mundo socialista, serán aplastados. De ahí su enorme incertidumbre, su ausencia de perspectiva, su incapacidad para proponer a los pueblos medidas susceptibles de garantizar la coexistencia pacífica y la paz. La lucha entre los que querían, aunque muy tímidamente, seguir esta vía y los grupos ultras estalla de manera cada vez más evidente. No obstante, en la acción práctica, son éstos últimos los que, hasta hoy, han hecho su voluntad, imponiendo un rearme acelerado, impidiendo el comienzo de las negociaciones indispensables para resolver los problemas, particularmente agudizados en la actualidad, del tratado de paz con Alemania, de la admisión de la China en las Naciones Unidas, del desarme general y también del cese de los ensayos atómicos.

De igual modo, las relaciones entre los países capitalistas, los nuevos Estados libres y los pueblos que soportan todavía el yugo colonial se vuelven más difíciles. En efecto, los Estados Unidos manifiestan siempre su intención de recurrir a la guerra para defender sus propias posiciones en cualquier parte del mundo, cada vez de manera más clara y evidente. Frente a estas intenciones, frente a las continuas guerras coloniales, frente a las masacres sin piedad de poblaciones africanas enteras, las promesas de ayuda económica, subordinadas en los hechos a la pérdida de la independencia, tienen poco valor. Pero lo

que más asombra en la actualidad, tanto en los nuevos estados libres como en los viejos países capitalistas, es el desarrollo de las masas populares. Por un lado, esas masas temen que la acumulación incesante de armas de exterminio lleven de una manera u otra a su utilización, es decir, la catástrofe atómica. Por otra parte, esas masas carecen de una perspectiva real de progreso social, hacia la creación de una sociedad más libre y más justa que la sociedad actual. El XXII Congreso ha sido conciente de esta situación y la ha tenido en cuenta en sus propias decisiones para hacer posible un aflojamiento de la tensión entre los Estados, presentando al mundo entero su propia perspectiva, una perspectiva nueva de compromiso total para construir una sociedad de hombres libres e iguales, una sociedad comunista...

Los que nos interesa particularmente es el dominio de la vida civil, las relaciones entre los ciudadanos y de éstos con el Estado. En los países capitalistas asistimos a una regresión manifiesta y continua en lo que concierne tanto a las libertades democráticas tradicionales como a las libertades sindicales y a la vida cotidiana. En estos países, es un hecho que donde existe un nivel material más elevado, la vida de los hombres sufre un proceso de empobrecimiento y casi de degradación que se refleja hasta en la producción artística. El hombre tiende a aislarse de sus semejantes, aplastado por la máquina de la producción, impulsado por el esfuerzo productivo, incitado artificialmente, durante sus ocios, hacia diversiones que acaban por engendrar el hastío y el tedio. No hay ninguna otra posibilidad de adquirir una importancia y un valor decisivo en la organización de la vida colectiva. Una sociedad comunista debe moverse en la dirección opuesta, para hacer la vida de los hombres menos pasada y más rica, más rica sobre todo en su participación activa en la solución de los problemas eco-

nómicos y sociales, rica en iniciativas y en esta verdadera libertad que consiste en sentirse el autor de un mejoramiento continuo y de un progreso de todo el organismo social.

Sobre esta base nace una moral nueva que liquida el egoísmo, no por medio de sermones inútiles sino haciendo del hombre el centro de múltiples relaciones colectivas, sobre una base de igualdad y fraternidad.

Tal es el significado profundo de las medidas previstas por el XXII Congreso para disminuir progresivamente las funciones del Estado, transfiriéndolas a asociaciones libres de ciudadanos, para vitalizar todas las organizaciones de masas actuales, desde los Soviets a los Comités de usinas, desde los sindicatos a las organizaciones de asistencia, a las asociaciones de jóvenes, de mujeres (en vías de reconstitución), etc. En su conjunto, estas medidas modifican sin duda la fisonomía política tradicional de la sociedad soviética, ya que la definición de dictadura del proletariado no se adapta más, en el presente, a esta sociedad. En efecto, la transformación del Estado de dictadura del proletariado en un Estado de todo el pueblo está operándose.

Se ha hecho una observación y una crítica: previniendo ya una desaparición gradual del Estado, se mantiene al partido en sus funciones de organismo de dirección de la vida económica y social. Debemos responder, antes que nada, que una sociedad comunista no es y no puede ser una sociedad anárquica. Debe ser, por el contrario, una sociedad muy organizada, sobre una base sólida de técnica productiva. Esta organización no puede ser obtenida por las presiones económicas o políticas sino que deberá ser el resultado de una adhesión voluntaria. Es así que la distinción entre el Estado y el partido reside justamente en el hecho que el primero es esencialmente un instrumento de presión mientras que el segundo está fundado en una adhesión voluntaria, del mismo modo que las otras organizaciones que deberán desempeñar en la actualidad las tareas de incumbencia del Estado. Por otra parte, no hay que olvidar que el partido ha sido, es todavía y seguirá siendo, en la Unión Soviética, el verdadero dirigente de las actividades económicas en lo que concierne a sus orienta-

ciones generales y a la movilización de masas.

Esta es una particularidad de la sociedad soviética que difícilmente podrá desaparecer en poco tiempo. En otros países donde no existe un régimen de partido único, donde las condiciones del desarrollo político han sido diferentes, donde las asambleas representativas de tipo parlamentario conservaron una función de primer plano en la construcción de una sociedad socialista, en el momento del paso a una sociedad comunista, las cosas podrán tener una configuración diferente de la que está prevista por el programa actual del partido Comunista de la Unión Soviética. Por cierto, el partido mismo deberá sufrir una profunda transformación interior, desarrollar sus iniciativas, su vida democrática, sus contactos con las masas. Deberá convertirse él mismo, y en sus relaciones con los trabajadores, en un modelo de nuevos frutos de libertad, de colaboración recíproca, de fraternidad, sobre las cuales se apoyará toda la sociedad comunista.

La desaparición del Estado es un proceso cuyas formas de aplicación no pueden ser previstas actualmente más que en sus grandes líneas, dejando un gran margen a la creación y a las iniciativas que deberán partir de las bases mismas de la nueva sociedad.

Las posiciones tomadas por el XXII Congreso se relacionan directamente con las decisiones del XX Congreso, decisiones que conciernen directamente al movimiento obrero y comunista internacional así como a la vida interior del partido comunista soviético. Tales son, en particular, las nuevas y graves denuncias de actos arbitrarios, de ilegalidades y crímenes cometidos por Stalin y bajo su dirección, las consecuencias que han traído estas denuncias, la crítica de los dirigentes del Partido albanés del trabajo, crítica que engendró, como ustedes saben, una divergencia con los camaradas chinos.

No nos asombra que los habituales especialistas de la agitación anticomunista se hayan arrojado descaradamente sobre esta parte del debate y de las decisiones del Congreso. Debemos, por el contrario preocuparnos por debatir estos problemas como lo hicimos en 1956, para comprender mejor la situación, para armar mejor al partido contra todos los enemigos ocultos o descubiertos y para ase-

gurarnos mejor de nuestras posiciones. Muchos se han preguntado si era verdaderamente necesario abrir de nuevo el capítulo de las denuncias y concentrar el fuego sobre un grupo de viejos colaboradores de Stalin, excluidos del Comité Central en 1957. No es fácil dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta, desde el momento que no conocemos toda la vida interior del partido soviético y de los órganos de dirección. Es cierto que el duro ataque hecho por el Congreso contra ese grupo nos permite ver mejor muchas cosas que no estábamos en condiciones de comprender completamente luego del XX Congreso. Es evidente que el giro decidido entonces en las orientaciones políticas y en el trabajo del partido debió ser efectuado sosteniendo una lucha continua contra un grupo de dirigentes que no aceptaban ese giro, que obstaculizaban toda medida de renovación, que permanecían adheridos a las viejas cosas y a los viejos métodos, aún cuando la experiencia probaba que era absolutamente necesario liberarse de ellos. Los acontecimientos de Polonia y Hungría fueron probablemente explotados por este grupo para desplegar su acción dilatoria y su oposición hasta que, en junio-julio de 1957, se llegó a una tentativa de verdadero golpe de Estado para cambiar la dirección del partido y enterrar las decisiones del XX Congreso. El XXII Congreso no podía dejar de tratar este asunto de la manera en que lo ha hecho. El peligro había sido muy grave. Una información más completa sobre esta tentativa dada inmediatamente o poco después, habría quizás ayudado al movimiento comunista internacional. En estas cuestiones la claridad nunca es perjudicial. Cuanto más se esclarecen los hechos, más rápido se avanza y de manera más segura. De todos modos, la sustancia política de los ataques contra el "grupo antipartido" es para nosotros muy clara y la aprobamos sin ninguna vacilación, más aún teniendo en cuenta que en los años transcurridos, también nosotros hemos debido tomar netamente posición contra el dogmatismo y contra el miedo a las cosas nuevas.

El Partido Comunista de la Unión Soviética, planteando la tarea del paso a una sociedad comunista no puede dejar de plantear al mismo tiempo tareas y objetivos tales que

exigen una renovación radical de toda su actividad. En la construcción de la sociedad comunista, no es sólo la infraestructura la que sufre una transformación. Las superestructuras también deben cambiar y por consecuencia los métodos de trabajo del partido, sus lazos con las masas, la manera de ejercer su función dirigente, en una fase que debe ser de expansión de la vida democrática y de iniciativa creadora de los trabajadores. En tal situación, el dogmatismo y el sectarismo, el apego al pasado y el odio hacia las cosas nuevas se vuelven el principal obstáculo. Es éste el nexo verdadero entre las decisiones fundamentales del XXII Congreso y la lucha renovada contra el "grupo antipartido".

En cuanto a las nuevas denuncias, no agregan mucho a lo que se puede leer en el famoso "informe secreto". Se trata de episodios nuevos, actualizados gracias a las investigaciones llevadas a cabo por la comisión expresamente nombrada por el XX Congreso, hechos en parte ya conocidos. Quizás para nosotros, esas denuncias ulteriores no hayan sido necesarias; quizás provoquen por todas partes emoción y perplejidad. Debemos sin embargo hacer un esfuerzo para darnos cuenta de la situación que existe en la Unión Soviética. Las violaciones de la legalidad y los crímenes cometidos en la dirección del partido, de las fuerzas armadas y del Estado bajo la responsabilidad de Stalin, constituyen una tragedia terrible, que pesa hoy todavía sobre el espíritu tanto de las viejas como de las nuevas generaciones y de la cual no se han liberado todavía. Es muy probable que la base pedirá aclaraciones sobre todos los hechos y los comunistas no pueden comportarse como ciertos historiadores católicos, que en la galería de los grandes papas ubican también a Alejandro VI, olvidando decir lo que fué en realidad. Por otra parte, la denuncia es indispensable cuando hay que establecer una barrera infranqueable contra la vuelta de un pasado que debe ser enterrado para siempre, si no olvidado.

El traslado del cuerpo de Stalin del mausoleo de Lenin al lugar donde se encuentran los despojos mortales de otros dirigentes comunistas de gran valor era, en sustancia, una medida que se hacía imprescindible ya

desde el XX Congreso y que fué retardada, creo, porque la opinión pública no la habría comprendido en ese momento. Personalmente, estoy por el contrario perplejo ante la decisión de rebautizar la ciudad de Stalingrado, no por consideración a Stalin sino porque con ese nombre, millones y millones de hombres han designado, designan y continuarán designando la famosa batalla que cambió el curso de la Segunda Guerra Mundial. Los camaradas soviéticos deben darse cuenta de las condiciones reales y de la sensibilidad popular en los países capitalistas y no exigir cosas que no son absolutamente necesarias.

El problema de Stalin es un problema grave, profundo, que va más allá de las denuncias particulares de actos inhumanos y que hace a cuestiones de fondo del movimiento obrero y comunista, al examen de las cuales no puede uno sustraerse. Asimismo creemos nosotros que la actitud de los comunistas albaneses, sostenida en parte también por los camaradas chinos, es errónea y no educativa. A las denuncias de los camaradas soviéticos, los albaneses oponen una simple exaltación superficial, verbal y desposeída de todo sentido crítico. Tal actitud debe ser rechazada sin vacilación. Nadie pone en duda los méritos de Stalin, del mismo modo que sería absurdo negar la grandeza de las realizaciones de la clase obrera y de los pueblos de la Unión Soviética cuando Stalin estaba en la dirección del partido y del Estado. ¿Pero su acción personal no fué, a partir de cierto momento, un obstáculo y un elemento negativo de toda la situación? Esta es una de las conclusiones a la cual es necesario arribar aún respecto a su obra teórica. Si se relea hoy su último escrito consagrado a los problemas de la economía socialista, por ejemplo, se encuentra allí la expresión de un conservadurismo que debe ser eliminado en adelante. Pléñese lo perjudicial que debió ser esto, en momentos que en la dirección del partido, él era el único que podía expresar una opinión con la cual enseguida todos debían conformarse. Este es un grave error del que hay que cuidarse mucho y que es necesario evitar.

Un partido político, inspirándose en el marxismo y debiendo dirigir una vasta acción entre las masas, no puede reducirse a ser un organismo monocéfalo. Debe estimular en todos sus cuadros e igualmente en sus órganos de dirección el debate, la formación de personalidades dirigentes diferentes, el intercambio continuo de opiniones sin que cada divergencia engendre rupturas y sanciones. Esto es cada vez más necesario en la actualidad, en que nuestro desarrollo ha sido rápido, la situación que enfrentamos complicada, en que nuevos problemas surgen continuamente y en que la invención política debe ser constante. La unidad y la cohesión deben ser completas en la acción, en el trabajo, pero es solamente el debate abierto y sincero el que puede crearlas y mantenerlas.

En el último congreso del partido albanés del trabajo, lo que particularmente nos ha chocado y sorprendido es la ausencia total de este método, la exaltación constante y fastidiosa de los méritos de una sola persona que constituyó la parte esencial de las asambleas del partido, al mismo tiempo que el desprecio de toda norma de democracia interior. Este no es el modelo marxista y leninista según el cual debe organizarse y desarrollarse el partido comunista. En estas condiciones no son posibles ninguna investigación teórica y por consiguiente tampoco ningún progreso teórico. Todo aquel que dice una cosa nueva o diferente es considerado un hereje, lo que significa, en definitiva, que se termina por admitir y por apreciar solamente la repetición de cosas ya dichas. ¿Cómo se pueden ganar fuerzas nuevas al marxismo entre los obreros, los intelectuales, los jóvenes, si se lo transforma en una especie de secta de talmudistas salmodian-tes? Un partido que está en el poder como el partido albanés y que sufre esta transformación, termina finalmente por considerar los problemas propios del poder en términos de pura fuerza material, lo que es un grave error político en el que cayó el mismo Stalin.

Dos importantes cuestiones nacen de las denuncias de los sucesos acaecidos durante muchos años bajo la responsabilidad de Stalin, en violación brutal de la Constitución

misma y de las leyes que el Estado soviético se había solemnemente dado: ¿cómo fueron posibles hechos tan graves y cómo se puede garantizar que no se repetirán más?

Sigo sin encontrar del todo satisfactoria la respuesta a la primera pregunta, que consiste en reducir todo a las características personales y negativas del carácter de Stalin, ya descubiertas y denunciadas oportunamente por Lenin. Alrededor de Stalin se sabe hoy que había también otras personas que colaboraban con él en la violación de las leyes y, por otra parte, ¿cómo explicar que el partido no quiso tomar en cuenta la grave advertencia de Lenin, de la que tuvo conocimiento en uno de sus congresos? Es necesario sondear más a fondo, es necesario llegar al análisis de las condiciones objetivas del desarrollo de la sociedad soviética, no para justificar la denuncia actual, afirmando lo que es falso y debe ser cuestionado, "lo que no podía ser de otra manera", sino para comprender mejor las cosas y extraer de ellas una enseñanza para todos. En 1956, de acuerdo con los camaradas de la dirección del partido, pero bajo mi propia responsabilidad, hice la tentativa en mi conocido reportaje en *Nuovi Argomenti*, de colocarme en esta posición y continué pensando que las conclusiones parciales a las que arribé en ese entonces son todavía absolutamente válidas. Al menos no han sido refutadas hasta el presente, con argumentos suficientes. Las nuevas revelaciones del XXII Congreso no contradicen esas conclusiones, por el contrario, las confirman. Es pues necesario proseguir las búsquedas, profundizar los análisis, y los camaradas soviéticos deberían prestar a estas investigaciones su gran ayuda, para responder a las preguntas que se formulan sin duda las nuevas generaciones y que en su país también son necesarias.

De lo que ha sido dicho en el XXII Congreso, surge que el punto de partida hacia las deformaciones sucesivas ha sido el tenebroso crimen Kirov. Estamos en 1934, cuando pese a una cierta tensión económica persistente, la Unión Soviética puede enorgullecerse ante el mundo entero del éxito del primer plan quinquenal y de colectivización agrícola. ¿Cómo pudo surgir precisamente a partir de ese momento, la contra-

dicción absurda de una acción que partía de la dirección del partido para violar, negar y destruir la legalidad socialista? Hay que admitir que es justamente en este momento que surge, sobre la base misma de los sucesos, contradicciones objetivas y dificultades de nuevo tipo, que la dirección staliniana no llegó a comprender y creyó poder resolver instaurando el régimen de la sospecha y de la injusta represión. Hay que admitir que Lenin tenía razón cuando decía que los éxitos mismos podían ser una de las causas de la burocratización. Es necesario remitirse también a los hechos precedentes, a los largos años de la guerra civil, de la intervención extranjera y del terror, que habían creado costumbres y métodos de trabajo particulares y que nos explican cómo una parte del grupo dirigente pudo transformarse, alrededor de Stalin, en un simple grupo de poder para el cual toda cuestión se reducía a un choque de fuerzas materiales. Estas no son, naturalmente, más que observaciones generales, que deberían ser controladas sobre la base de los hechos, para dar a cada crítica y a cada denuncia su justa proporción, colocando al frente de ellas toda la inmensa obra positiva de edificación económica realizada por las masas trabajadoras bajo la dirección del partido y del gobierno soviéticos, la fundación y la construcción de una sociedad nueva y, al mismo tiempo, una política internacional de paz que encontró en el espíritu de los pueblos el más grande eco.

Nosotros nos comprometimos, en 1956, a impulsar esta investigación y algo se ha hecho con la ayuda de los camaradas dirigentes del partido soviético, el envío de delegaciones de estudio, de amplios servicios de prensa, de encuestas y de libros que ustedes conocerán seguramente. Es necesario hacer más, y debemos comprometernos a ello, pidiendo una nueva ayuda a los camaradas soviéticos y de otros partidos. Lo peor, para todo nuestro movimiento sería contentarse con oponer la exaltación a la denuncia, sin preocuparse de nada más. El contraste existente en este punto con los camaradas chinos debe ser mejor definido a través de la investigación, el estudio y el debate.

La cuestión de las garantías para evitar la repetición de lo que se produjo en la época de Stalin ha sido, por el contrario, tratado por el Congreso de manera amplia y convincente. Todas las medidas propuestas y adoptadas para desarrollar la democracia en todas las escalas de la organización, las modificaciones importantes en el Estatuto del partido, la actividad más intensa de los Soviets, de los sindicatos, etc..., la crítica de doctrinas erróneas de derecho penal con las cuales se cubrieron verdaderas violaciones de la legalidad y la proposición de preparar una elaboración más precisa de las normas jurídicas para defender la libertad personal, todo tiende a ese fin. La afirmación solemnemente repetida por todos, de que no se volverá atrás, ha sido sostenida por medidas precisas en materia de política, de derecho, de organización.

No se puede aceptar la posición del camarada Nenni según el cual habría que hacer modificaciones institucionales, única garantía según él, para impedir la repetición de lo que se produjo bajo la responsabilidad de Stalin y por culpa suya. Las instituciones soviéticas son el resultado de un largo proceso histórico que no puede ser rehecho en sentido inverso. Su legitimidad está aprobada, si hace falta, por la existencia misma y por el progreso económico y político incesante de la sociedad soviética, por su victoria en el curso de la Segunda Guerra Mundial, por su política actual de paz, por su marcha hacia el comunismo.

Es absurdo oponer abstractamente a las instituciones soviéticas las instituciones del Estado democrático burgués y creer que se debe y se puede retornar a ellas. Y luego, las famosas instituciones del Estado democrático "occidental", ¿qué garantizan en realidad? ¿Han dado quizás una garantía suficiente al pueblo francés contra el advenimiento de un régimen de tiranía personal, contra la guerra acelerada de Argelia, contra la aventura de Suez, contra la masacre actual de los Argelinos? ¿Ofrecen acaso garantías al pueblo americano contra las locuras de los generales del Pentágono? La verdadera garantía de la libertad reside menos en las normas institucionales que en la voluntad democrática de las masas populares y en su

capacidad de movimiento y de defensa contra los ataques reaccionarios. Lo hemos comprobado entre nosotros también en junio de 1960. En un Estado en que la clase obrera y su partido detentan el poder, la verdadera garantía reside en el desarrollo de un espíritu y de una vida democrática en todas las organizaciones existentes. Reside también en el progreso de la economía, de la instrucción, de la cultura, de las actividades políticas y sociales de todos los ciudadanos. La Unión Soviética es en la actualidad muy diferente de lo que era al comienzo, cuando todo debía ser conquistado y defendido combatiendo. Es también muy diferente de lo que era en época de Stalin.

Y cambiará todavía con la llegada de nuevas generaciones, con el perfeccionamiento de la sociedad socialista y el pasaje a una sociedad comunista. Pero esto se producirá sobre la base y en el marco de las instituciones soviéticas porque son esas instituciones las que han permitido y permiten ese cambio cualitativo de las relaciones económicas y sociales que es el paso al comunismo.

Para nosotros, que trabajamos y combatimos para abrir a la clase obrera y al pueblo italiano nuestra vía hacia el socialismo, el problema de las garantías contra las desviaciones de una línea democrática es el centro de las decisiones de nuestros VIII y IX Congresos. Es precisamente para dar y tener esta garantía que afirmamos la necesidad y la posibilidad de marchar hacia el socialismo siguiendo una vía democrática, correspondiendo a las condiciones de nuestro país y a las conquistas ya obtenidas por la clase obrera y por el pueblo en la lucha contra el fascismo. Es para dar y tener esta garantía que hemos tenido cuidado, sobre todo, de mantener y desarrollar el carácter democrático de nuestro partido, abriendo continuamente discusiones en su seno, donde son intercambiados diversos puntos de vista y aceptando al mismo tiempo la discusión y la comparación con cualquier adversario. Estamos convencidos que no es encerrándonos en una torre de marfil como nos fortaleceremos sino afrontando sin prejuicios todas las cuestiones nuevas que se presenten, no temiendo nunca a las cosas nuevas y tampoco temiendo medirnos con la realidad tal cual es. Si hay erro-

res que corregir o denunciar, de esta toma de contacto con la realidad debe venir la corrección o la denuncia. Esta línea de conducta la hemos seguido, por ejemplo, luego del XX Congreso, de los acontecimientos en Polonia y posteriormente en Hungría, lo que nos permitió infligir una amarga decepción a aquellos que afirmaban que esos acontecimientos debían llevarnos a una crisis fatal. Estoy convencido que ahora será lo mismo.

Por cierto, no podemos negar que nuestra manera de obrar ha dado a nuestro partido una fisonomía original y particular en el campo tan vasto actualmente del movimiento comunista mundial. Esto, sin embargo, no nos perturba en absoluto; al contrario. No hemos encontrado nada en Marx, en Lenin, en Gramsci, que contradiga o condene nuestra forma de obrar. Siempre hemos sostenido firmemente, aún en épocas bastante lejanas, la idea que la lucha de la clase obrera y el partido de vanguardia de esa clase obrera debían tener su propio carácter, correspondiente a las condiciones y a las tradiciones del país, y una línea de acción política correspondiente. Es también por esta razón que otorgamos tan grande importancia a las decisiones del XX Congreso y en particular a la afirmación de la autonomía política y organizativa de cada partido comunista. Hemos sido uno de los primeros, junto con los camaradas soviéticos, en sostener que no puede haber hoy ni estado guía ni partido guía y esta afirmación es actualmente aceptada por todos. La misma extensión del movimiento comunista en los países más lejanos, la diversidad de las condiciones objetivas y las inevitables diversidades de la acción política y de los métodos de trabajo imponen esta multiplicidad de centros de dirección. Se puede también sostener posiciones divergentes sobre cuestiones particulares y este hecho impone un cambio continuo de opiniones, de discusiones. La reunión de los partidos comunistas y obreros, que tuvo lugar en Moscú en 1957, y luego la gran conferencia de los ochenta y un partidos en 1960 aportaron una contribución decisiva para fijar los elementos comunes de nuestra política en el mundo entero, dando una base inquebrantable a la unidad ideológica y política de todo el movimiento. Además, nuestras opiniones y ac-

ciones no contradicen de manera alguna los principios del internacionalismo proletario y de la solidaridad internacional de todos los partidos comunistas y obreros. Por el contrario, cuanto más se comprenden las condiciones de su propio país, más son las posibilidades de éxito en la lucha por la democracia, por el socialismo, por la paz, y tanto más grande es la contribución que se puede aportar a la causa común. Creemos que ningún partido como el nuestro ha buscado, en estos últimos años, de establecer contactos con los otros partidos comunistas, en vista de un mejor conocimiento recíproco, para discutir, para liquidar las incomprensiones recíprocas y disipar los malentendidos. La reunión que organizamos en Roma en 1958 con los camaradas franceses fué un gran éxito y la plataforma entonces establecida conserva todo su valor. Deseamos tener otros contactos, con los camaradas franceses en particular, pues comprendemos cuál es la tarea que incumbe a nuestros dos partidos para una justa orientación de todo el movimiento comunista, en momentos en que está totalmente excluida la posibilidad de que pueda renacer, nos opondríamos firmemente, una organización internacional centralizada.

Numerosas reuniones de estudio sobre cuestiones de doctrina y de interpretación de la realidad han sido organizadas y deberán continuar. No hay nada de escandaloso, según nuestra opinión, en el hecho de que se desarrolle una discusión entre los partidos comunistas, en un tono calmo y objetivo. Nuestro movimiento se ha extendido tanto en la actualidad y ocupa tanto espacio en el mundo, sus posiciones son tan numerosas y tan diferentes, que la confrontación entre afirmaciones no coincidentes siempre y sobre todas las cuestiones, no puede perjudicarlo con tal que se respeten los principios fundamentales de nuestra doctrina y del internacionalismo proletario.

También hemos tenido contactos con los comunistas yugoeslavos y mantenemos relaciones amistosas recíprocas. No es solamente por una necesidad de orden geográfico. Es algo más. Hemos criticado (y mantenemos esas críticas) el programa aprobado por el último Congreso de la Liga de los comunistas yugoeslavos. Pero no podemos dejar de inte-

rrogarnos sobre la naturaleza del régimen existentes hoy en Yugoslavia. No es en nada análogo al de la Unión Soviética o al de las democracias populares. Pero no es ni un régimen feudal ni un régimen capitalista ni menos aún nos parece un régimen que, después de haber marchado hacia el socialismo, retrocede camino y vuelve a formas ya superadas. De ahí la necesidad del conocimiento, del estudio, de la reflexión. De ahí también el error de tratar a Yugoslavia y su régimen como se trata a los enemigos. Es necesario que los comunistas yugoeslavos sientan que puede haber desacuerdos con ellos pero que no hay ninguna hostilidad preconcebida. Sería verdaderamente extraño de nuestra parte rechazar los contactos con los comunistas yugoeslavos mientras los buscamos con el movimiento social demócrata. Esta fué nuestra posición en la reunión del año pasado de los ochenta y un partidos obreros.

Diremos, para concluir, que el XXII Congreso ha sido un acontecimiento excepcional, de una importancia decisiva para el partido comunista de la Unión Soviética, para nuestro partido, para el movimiento obrero y comunista mundial, para toda la humanidad trabajadora.

Atravesamos un período de grave tensión internacional. Estamos al comienzo de una nueva etapa de nuestro movimiento. Sabemos que la fuerza del mundo socialista es tal, que puede impedir el estallido de un conflicto mundial, para que toda la humanidad pueda consagrarse en la paz, a resolver las tareas que se plantean para asegurar a todos los pueblos la igualdad, la libertad, el bienestar. Para la Unión Soviética la etapa que se presenta es la de paso a una fase más avanzada de construcción socialista, al comunismo. Esto significa una construcción económica nueva y rápida, la transformación de las relaciones sociales, una nueva configuración de las relaciones entre los hombres y una renovación cualitativa de las actividades del partido para permitirle adaptarse a las tareas y a las situaciones nuevas. Para los otros partidos obreros y comunistas, la nueva etapa debe ser la de una renovación y un reforzamiento tales que permitan a todo el movimiento estar a la altura de los nuevos fines que la Unión Soviética se propone con-

seguir y que sin duda logrará. Entre las masas trabajadoras, entre los hombres, la atracción por el nuevo mundo comunista que está construyéndose será cada vez más fuerte y los comunistas, estén en el poder o en la oposición, deben saber aprovechar este nuevo impulso objetivo y transformarlo en una adhesión conciente. Para esto hace falta desembarazarse de todos los vestigios nocivos del pasado, ver claramente nuestros objetivos y estar seguros de nosotros mismos. Hace falta también poseer totalmente nuestra doctrina y saber aplicarla en todo los países y en cada situación, de manera de estar siempre en la vanguardia, de estar activos entre las masas, liquidando toda traba oportunista, dogmática y sectaria, ligando siempre estrechamente la propaganda y el desarrollo de la doctrina a la acción política y a la lucha de masas. Para nuestro partido, la nueva etapa debe significar una profundización ulterior de nuestra política en su aplicación en las luchas cotidianas. Tal es la mejor contribución que podemos hacer a la elaboración internacional de la política comunista. Es necesario trabajar más y mejor, es necesario estudiar de manera más atenta y constante nuestra doctrina, nuestra experiencia y la experiencia de todo nuestro movimiento. La nueva etapa verá crecer la autoridad del comunismo en el mundo y las discusiones que se desarrollan en nuestro partido no harán sino acrecentar nuestro prestigio: allí donde se discute, se va hacia adelante, se enriquecen los conocimientos teóricos y la acción práctica. En la actualidad, marchamos hacia el descubrimiento y la conquista del mundo nuevo. Las decisiones del XXII Congreso nos ayudarán, nos esclarecerán. Pero a nosotros nos incumbe la tarea de aportar una contribución efectiva para que la causa del comunismo y de la paz pueda triunfar en nuestra patria y en el mundo entero.

PALMIRO TOGLIATTI

(1) El texto íntegro de este informe presentado por Togliatti al Comité Central del Partido Comunista Italiano, y del cual publicamos largos extractos, apareció en *L'Unità* del 11 de noviembre de 1961 bajo el siguiente título: "Es necesario proseguir la acción de renovación ideológica y política".

REFLEXIONES SOBRE LA DEMOCRACIA EN EL PARTIDO

Luego de los debates y reflexiones críticas sostenidas por el XXII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética se plantean, para todo el movimiento comunista y para nuestro partido, una serie de cuestiones concernientes a la organización y vida del partido de vanguardia revolucionario. Al abordarlas, es importante ante todo no olvidar los principios de nuestra concepción y la experiencia histórica del movimiento obrero. Es necesario no olvidarlos, respondiendo así a nuestros adversarios cuando niegan el valor del nexo, para nosotros esencial, entre continuidad y renovación. En efecto, es imposible dejar de recordar que en 1945 los comunistas italianos se propusieron —y lo lograron en gran medida— crear un partido nuevo que tuviera la estructura abierta y democrática de una gran fuerza política de masas.

Comprendimos entonces que no había que afrontar solamente los problemas que planteaba inevitablemente el paso de una fase de acción clandestina e ilegal a una fase de lucha abierta sobre el plano democrático. Nos propusimos, ante todo, forjar el instrumento revolucionario que mejor se adaptara a un nuevo contexto histórico, fundándonos en una larga experiencia de inspiración leninista, en una doctrina exenta de esquematismo, forjada y probada a través de la elaboración teórica y la iniciativa política y que desde Gramsci, supo estar siempre ligada a la realidad nacional.

El hecho de que el partido comunista italiano haya sabido llegar a ser un elemento característico y un componente esencial de la vida democrática de nuestro país es debido en gran parte a que ha sido capaz de hacer frente, en el plano político como en el de la organización, a los inevitables "cambios" históricos. Así es como más recientemente, luego del XX Congreso, sentimos la necesidad de proseguir la renovación de nuestro partido, de liberarnos de esquemas y rutinas totalmente burocratizadas, de modelos de or-

ganización ya abandonados. En la actualidad estamos en condiciones de confirmar esta orientación y, cuando sea necesario, dar con serenidad y seriedad un nuevo paso adelante; lo podemos dar porque a través de una profundización teórica y de luchas políticas muchas veces violentas (recordemos especialmente la lucha contra el sectarismo de Bordiga), hemos aprendido que las estructuras, formas de organización, reglas de vida, relaciones internas del partido revolucionario de clase (y también del movimiento internacional) están determinadas por la realidad histórica y sometidas por ésta a un progreso constante de adaptación y renovación. (...)

Es necesario ahora volver sobre los caracteres y la organización democrática del partido de vanguardia revolucionario pues está claro que reconocer su historicidad es excluir todo elemento de arbitrariedad y de voluntarismo abstracto: se trata siempre de una relación orgánica entre las condiciones históricas, la línea política y la organización. Hay que destacar, y no minimizar súbitamente, la importancia de las estructuras organizativas pues estas deben presentar, en todo momento y en todas las condiciones, el máximo posible de democracia.

Cuando Lenin, por ejemplo, en "Qué hacer" condenaba las tesis del primitivismo democrático en la organización de un partido clandestino, obedecía siempre, aún en ese momento, a una concepción del partido en la cual la relación orgánica entre dirección y base, entre centralismo y democracia, entre persuasión y disciplina, era concebida como una exigencia permanente. Lo esencial no era la contingencia que, obligando al partido a la clandestinidad, imponía ciertas condiciones (partido de cuadros, centralización, aplazamiento del principio electivo); lo esencial era el rechazo de toda concepción conspirativa de la lucha revolucionaria y la afirmación de que el partido debía ser, aún en tales condiciones, el pro-

motor de la elaboración colectiva de una política y de la organización de una voluntad revolucionaria unitaria, lo que implicaba, aún en tiempos de la clandestinidad, la búsqueda del máximo posible de democracia. La enseñanza de Lenin encierra un valor ejemplar, más allá del plano de la elaboración teórica. Más tarde, la convocatoria a los congresos del partido bolchevique en las difíciles condiciones de la guerra civil, la elección democrática de los órganos de dirección, la conquista de la unidad en los problemas más arduos a través del debate abierto y la confrontación de posiciones, serán testimonio de la validez de una concepción del partido en que la relación con las masas, la unidad política y la unidad de acción, la eficiencia y la disciplina revolucionaria exigían el máximo de participación responsable a cada militante y, por consecuencia, el máximo de democracia. El centralismo democrático aparecía así como la superación de las formas características de una democracia puramente formal.

Es un hecho que en la historia de los partidos comunistas, la relación entre democracia y centralismo conoció, en distintos momentos, una acentuación de uno u otro término. Sería absurdo negar que ese peligro esté ya descartado, si se piensa en las grandes diferencias entre ciertos partidos comunistas: los que dirigen estados y los que se mantienen todavía en la clandestinidad (España y Portugal por ejemplo) una lucha por la libertad y la democracia. Pero el problema que se nos plantea ahora es el de comprender cómo fué posible una distorsión política y teórica tan profunda como lo fué, sin duda alguna, el culto a la personalidad y por qué faltó (y no solamente en lo que concierne al Partido Comunista de la Unión Soviética), lo que Gramsci llama un centralismo en movimiento hacia una funcionalidad orgánica y una vitalidad democrática del partido siempre más precisas. Remontándonos a las causas, no se puede aceptar la explicación simplista de las tesis social demócratas que querrían imputar los errores y las deformaciones a la concepción y a la práctica leninista del partido.

El origen de todo lo que se produjo debe ser buscado a la luz de las elecciones polí-

ticas, de las directivas y de los medios que caracterizan la construcción de la sociedad y del Estado socialista. La centralización del poder de Estado, luego las superposiciones al partido de órganos especiales y represivos, las consecuencias aberrantes de la teoría de la agravación de la lucha de clases a medida que se desarrollaba la construcción del socialismo, la transformación del "estado de excepción" en un principio aún valedero cuando las situaciones de urgencia habían sido dominadas, todo ésto debe estar presente en el espíritu si se quiere comprender el proceso que deformó los principios leninistas de la organización y de la vida del partido.

Si recordamos que las normas y las instituciones de la democracia burguesa, el parlamento, el sistema de los partidos, no defendieron, tiempo atrás, a Italia del fascismo; o si recordamos también que los inmortales principios del 89 y la tradición democrática de Francia no impidieron las infamias cometidas contra los argelinos, no es para negar toda importancia a la cuestión de las instituciones y de las garantías institucionales. Es para recordar, por el contrario, que el tema de la "democracia" debe estar siempre ligado a las condiciones históricas y a la estructura de clase de la sociedad, de suerte que todo nuestro trabajo crítico y autocrítico no nos haga olvidar un sólo momento la diferencia fundamental entre la **democracia** posible en una organización capitalista y la democracia posible y necesaria en una sociedad socialista. La realidad efectiva de los derechos formales y de las instituciones está en la acción política, en la conciencia democrática de las masas.

Esta afirmación tampoco puede satisfacerlos. Aún los que no ven en el culto de la personalidad más que una suerte de excrecencia enfermiza deben reconocer que toda enfermedad exige una profilaxis; y no es de revolucionarios contentarse con votos de buena salud para el futuro. Una vez afirmada la necesidad y el deber de evitar que no se reproduzcan los errores del pasado, se debía abrir el debate y la investigación sobre el tema de las garantías democráticas. Hemos tenido razón en reconocer que existe un problema institucional, aún en la sociedad

socialista. Los camaradas soviéticos también lo han reconocido trabajando en tal sentido al plantear nuevos problemas tendientes a lograr una distribución y un desarrollo de las superestructuras: métodos de dirección y de trabajo del partido, sindicatos, soviets y de todos los organismos de la democracia soviética, relaciones entre el partido y las masas, formas en que el partido ejerce su función dirigente en relación con otros organismos del Estado y de la sociedad. Y el problema existe también en la vida interior del partido. Las "garantías" son válidas también para las relaciones entre comunistas. Es necesario, al respecto, replantear todavía una vez más, el reproche de que minimizamos sistemáticamente, en la historia del movimiento comunista, las normas y las instituciones que expresan y defienden la organización y la vida democrática del partido. Recordemos simplemente que el problema de las instituciones, de los modos de elección de los dirigentes, de los controles, ha suscitado una investigación y una discusión apasionada. En el VIII Congreso, luego de las revelaciones y las lecciones extraídas del cambio de 1956, señalamos, en forma permanente, la necesidad de reafirmar el valor de las normas y de las garantías jurídicas y constitucionales de la democracia de nuestro partido; ahora, hay que reconocer que el problema se nos vuelve a plantear con fuerza, lo mismo que a todo el movimiento obrero. De todos modos, no creemos que se deba conceder nada al "iluminismo" necio ni a la demagogia democratista. Optar por el "voto secreto" en la elección de los órganos de dirección —como lo hemos hecho en el último congreso— no significaba en realidad la adopción de un modo "más comunista" o "más democrático" sino que representó el método más adecuado, en un momento dado, para expresar democráticamente la voluntad del Partido. Nosotros podríamos, en lo sucesivo, adoptar ciertas limitaciones para la renovación de los cargos; pensar, por ejemplo, en instituir la no reelección de los parlamentarios comunistas luego de un cierto número de legislaturas pero todo esto no podría significar un desarrollo de la democracia si no respondemos a la exigencia democrática de una renovación más radical de las

fuerzas dirigentes del partido. Queremos decir que, aún en el partido, la democracia antes de ser codificada es un hecho político. Lo que es fundamental es la convicción política de la necesidad y de la utilidad del máximo de democracia en toda la vida del partido, la convicción de que la democracia no es un lujo de los tiempos fáciles, ni una concesión, ni un precio fastidioso sino que, por el contrario, es la base, el método más racional y útil para suscitar la unidad, la eficiencia y la pasión política y revolucionaria del partido. Cada uno debe tener el convencimiento de que las directivas de arriba y la dirección burocrática no favorecen un trabajo más ágil y eficaz sino que por el contrario son dañinas. La definición de una línea política no es valedera a menos que sea comprendida, no como un fatigoso ejercicio pedagógico que tiende a obtener la adhesión de los militantes a una política preestablecida, sino como el resultado democrático de una participación en la elaboración y en la experiencia política real del partido. Es por eso que cuando se nos pregunta si seremos capaces de extraer, para la vida y la estructura del partido las consecuencias del reciente documento del secretariado, o si quedará como gesto "formal", tenemos el derecho de responder que el debate y el documento mismo representan ya un hecho político que no parece tener un relieve o un mínimo incidente que no haga al reconocimiento de ciertos derechos formales. La denuncia y la crítica que por otra parte hemos efectuado en el plano ideal y formal en nuestro VIII Congreso (el rechazo de toda visión mitológica de la realidad, la condenación de lo ritual, de la retórica, del lenguaje ampuloso, de la estereotipación de las formas en la propaganda socialista, el llamado a un profundo laicismo, a la racionalidad de la concepción marxista, a la adherencia a lo real, a los valores revolucionarios de la sobriedad, de la modestia, de la claridad en los gestos y las palabras) representan un momento no desdeñable del carácter y del desarrollo de nuestro partido. (...)

...Muchos se han asombrado de la tolerancia en las discusiones y conflictos políticos dentro del partido; se trata de una tradición y una enseñanza que si bien han sido supri-

midas en ciertos momentos —no sin perjuicios importantes— son parte de la doctrina y de la tradición de nuestro partido. Volvamos a Gramsci: “La intransigencia en la acción, tiene como paso previo, natural y necesario, la tolerancia en la discusión que precede a la deliberación”.

Por otra parte, la tolerancia es lo que realmente posibilita la formación de una voluntad común, la determinación en la persecución de un objetivo. La intolerancia, por el contrario, “producto del autoritarismo o de la idolatría, impidiéndolo los acuerdos durables e impidiendo que sean fijadas reglas de acción moralmente obligatorias”, conduce necesariamente “a los compromisos superficiales, a la incertidumbre, a la disolución de los organismos sociales”. Si se nos pregunta lo que deseamos introducir de nuevo en la vida de nuestro partido, podemos responder que no es el rechazo o el descubrimiento sino la reafirmación y el pleno restablecimiento del principio de centralismo democrático en toda su autenticidad. (...)

...No se puede vencer eficazmente las resistencias dogmáticas y los residuos sectarios por el único medio de documentos y directivas centrales y todavía menos con recomendaciones paternalistas. La exigencia de una mayor vitalidad democrática implica la necesidad de una participación esclarecida de los militantes, una responsabilidad directa de su parte, un control activo ejercido por todos sobre los órganos de dirección y ejecución. En la actualidad, en ninguna parte se hacen sentir las necesidades veleidosas o anárquicas de oposición entre militantes y funcionarios, entre la base y el aparato. Es precisamente por esto que la necesidad de un aparato político que esté ligado en todas sus instancias a la organización, que se sienta responsable ante los miembros del partido, puede ser afirmada sin vacilar. En nuestro partido nadie propone la creación de tendencias que, en la hora actual, sólo tendrían carácter artificial. Pero si se condenan las tendencias y las fracciones no es solamente por principio sino también por la preocupación de no impedir ni paralizar un debate abierto, ni la colaboración y participación de un número más grande de camaradas en la vida del partido, ni la responsabilidad per-

sonal efectiva de todo dirigente y militante. Todo esto supone un debate amplio, una investigación sin trabas, la posibilidad de confrontar las diferentes hipótesis. Para expresarse en términos corrientes, es necesario reconocer el derecho a cometer errores; lo que implica naturalmente la libertad y la necesidad de la discusión y de la crítica para corregir esos errores así como la intervención y la responsabilidad de los organismos dirigentes. (...)

Otro problema de democracia es el de asegurar al partido una eficiencia organizativa que no repose solamente en el trabajo de ejecución de los militantes sino sobre una participación activa, consciente, política. Está, por ejemplo, el problema de la difusión de nuestra prensa pero está también el no menos importante problema de los que nos escriben, que nos critican, que colaboran, aunque más no sea mandando una carta. ¿Por qué debemos negar que esos problemas de participación política, de co-responsabilidad, no han recibido siempre, anteriormente, toda la atención que merecían?

Más allá de los problemas de propaganda electoral, están los problemas de la necesaria unión entre los electores y los elegidos, de la elaboración colectiva de las cuestiones de que deberán encargarse los consejeros y parlamentarios, de los informes sobre sus actividades, de la formulación de observaciones y sugerencias. Los problemas de la vida del partido y de una mayor democracia no se plantean pues como la reivindicación innecesaria o necia de tal o cual modificación formal, calcada de los estatutos de otros partidos que ya la realidad política nos ha mostrado poco deseosos o susceptibles de una verdadera vida democrática. La exigencia que se impone es la de una participación mayor, más efectiva, más consciente en la lucha: la de un partido capaz de combatir y obrar de manera más eficaz. (...)

En una democracia naciente, tal como existe en nuestro país, la sujeción a los principios, la experiencia de los otros países y la nuestra, no pueden encadenarnos a fórmulas y esquemas; no podemos creer que el único problema sea el de la buena marcha de las cosas. La autonomía de las organizaciones de masas no debe ser una sim-

ple fórmula; nada se habría hecho si nos hubiéramos contentado con declarar que los sindicatos "no deben ser considerados como las correas de transmisión del partido" si no se les hubiera dado una organización autónoma y en estado de funcionar, capaz de una elaboración eficaz e independiente, aún en lo que concierne a los aspectos concretos de su vida material, y tan democrática que no pueda ser nunca separada de la voluntad y de la actividad de sus adherentes.

Estos problemas son un ejemplo concreto de las cuestiones que nos parecen de una importancia fundamental y que, al mismo tiempo, no son solamente nuestras pues deben ser abordadas, analizadas y resueltas con nuestros camaradas socialistas y con todos los trabajadores. Reconocer aquí también el valor estimulante del reciente congreso de Moscú no implica por cierto olvidar el trabajo que han llevado a cabo, en estos últimos años, los militantes obreros y, en lo que a nosotros nos concierne, la participación y la iniciativa comunista en la renovación del campo sindical. La preparación del congreso mundial de la F.S.M., para hablar de un ejemplo más reciente, es el testimonio de un esfuerzo muy útil para aportar una contribución italiana original, que nace de la experiencia, del análisis y de las discusiones del movimiento obrero de nuestro país.

Quedan finalmente, en un país como el nuestro, una serie de cuestiones relativas a la perspectiva política y a la estrategia general del movimiento obrero. Proponiendo una vía italiana hacia el socialismo que creemos tendría también su origen en las instituciones constitucionales y que evolucionaría paralelamente al desarrollo de la democracia en nuestro país, es importante abordar el problema de las instituciones en un futuro nuevo; es necesario ir más allá de la opsi-

ción puramente formal entre las instituciones jurídicas convencionales y las instituciones de contenido socialista; debemos explorar nuevas direcciones y examinar sin prejuicios escolásticos todas las experiencias socialistas en su realidad histórica concreta. Reconocer también que en abstracto, la posibilidad de un socialismo que se apoye sobre una pluralidad de partidos y sobre la eventual sustitución de unas mayorías por otras, no representa una concepción teórica nueva de la dictadura del proletariado sino una nueva perspectiva de hegemonía y de transformación del Estado.

El examen crítico que el XXII Congreso comenzó vigorosamente o, más exactamente, continuó en las líneas del XX Congreso, no debe inclinarnos solamente hacia un nuevo examen histórico de la revolución rusa y de la construcción socialista en la URSS. Este examen histórico es muy interesante y no puede serle indiferente a ningún revolucionario. Pero la principal dirección en la cual debemos evolucionar es aquella hacia la que nos empujan las exigencias políticas de nuestro movimiento obrero y de nuestra propia historia: aquí también nuestra primer tarea es progresar hacia el socialismo por la *vía italiana*. Concentrarnos en nuestro partido y sus problemas, querer penetrar en forma concreta en la política y en la vida de nuestro país, no significará de ninguna manera nuestra exclusión del gran progreso del movimiento obrero y de la humanidad hacia el comunismo; esto querrá decir por el contrario que nosotros extraemos de la gran experiencia revolucionaria soviética y mundial una lección útil y que le ofrecemos la contribución real de los comunistas y de los trabajadores italianos.

**GIAN CARLO PAJETTA
ALESSANDRO NATTA**

NUESTRAS CORRESPONSABILIDADES

Las críticas hechas a Stalin nos conciernen a todos nosotros, los comunistas. Siempre hemos reconocido, aún después de la disolución en 1943 de la Internacional comunista, el papel directriz de la URSS. y de su partido comunista en la lucha sostenida por el proletariado mundial para lograr la victoria del comunismo; y debido a esto, el rol del jefe del Partido Comunista de la Unión Soviética, el camarada Stalin, a quien hemos considerado como nuestro maestro y como el jefe de los comunistas del mundo entero. Que nuestros adversarios no se tomen el trabajo de citarnos todos los textos y discursos donde reconocimos ese papel jugado por Stalin; no hemos olvidado nada. Aceptamos una centralización de la dirección del movimiento comunista internacional, en manos de Stalin, como condición esencial de unidad, de cohesión y de progresión.

Las críticas hechas a Stalin nos atañen pues, a todos; en nuestro pasado, en nuestros afectos, en nuestros recuerdos más sagrados, en nuestro patrimonio de militantes revolucionarios. El hecho de que el acto de acusación, implacable, apasionado, como movido por un furor iconoclasta, nacido del XXII Congreso del PCUS haya suscitado tanta emoción, prueba que las críticas nos conciernen a todos, que su blanco no está fuera de nosotros sino en nosotros mismos, ayer como hoy. Por eso que es en vano querer disfrazar o dominar con una apariencia de calma y sangre fría, el tumulto interior que provocan en nosotros las revelaciones del XXII Congreso.

Ante la violencia de las reacciones, ante las discusiones apasionadas, ante la afluencia a los órganos del partido, ante las noches sin sueño, ante toda esta agitación, es necesario convenir que el informe secreto presentado al XX Congreso no había conseguido su fin y que todavía todo debía ser

cuestionado. Las conclusiones del XX Congreso no habían traído consigo un análisis profundo de los errores y aberraciones de la política stalinista, a través de una vigorosa investigación o un esfuerzo original de elaboración ideológica. Así se constituyó artificialmente un equilibrio entre los méritos y los errores de Stalin; en lugar de un juicio histórico completo, se contentaron con redactar un frío balance del pasivo y activo de los méritos y errores de Stalin, eludiendo así todo examen crítico de treinta años de historia del movimiento comunista internacional. Luego de cinco años de prudentes vacilaciones, ese equilibrio precario se rompió con los golpes dados por el XXII Congreso del PCUS.

Tal es el hecho político nuevo: todo está puesto nuevamente en movimiento. Nos encontramos brutalmente frente a nuestras responsabilidades. Para responder a las preguntas que surgen de nuestra conciencia de militantes revolucionario, antes aún de ser planteadas por nuestros camaradas y por los trabajadores, debemos preguntarnos: ¿por qué ha pasado todo esto? ¿Podemos darnos, antes de darla a otros, la garantía de no recaer más en nuestros antiguos errores? La crítica de Stalin se convierte así necesariamente en autocrítica y nos hace reflexionar sobre nuestra corresponsabilidad. El problema no puede ser eludido. De la capacidad y el coraje que demos para resolverlo, dependerá la capacidad del Partido Comunista para cumplir su tarea.

Nuestras corresponsabilidades políticas deben ser la primer cuestión ya que son ellas lo más importante para un partido. No se trata de realizar una investigación policial y judicial sobre lo que se sabía o sobre el nombre de quienes sabían. La revelación de las ilegalidades, de los delitos, del enorme precio de sufrimiento e injusticia pagados a la política stalinista nos dejó

estupefactos y profundamente turbados. Pero ignorando la gravitación de las consecuencias, cuyo contraste con los principios mismos de libertad y justicia por los cuales luchamos es tan doloroso, sabíamos todo lo esencial, hayamos o no vivido en la URSS, ya que no ignorábamos las premisas políticas que dieron origen a esos errores y delitos. Esas premisas las habíamos aprobado por juzgarlas necesarias. Hoy que conocemos las terribles consecuencias, medimos el peso de nuestra responsabilidad.

Nosotros apoyamos a Stalin desde los primeros años de su trabajo al frente del partido bolchevique y de la Internacional comunista, por razones políticas. Otros dirigentes como Trotsky, Zinoviev, Bujarin, ejercían entonces una influencia mayor en el movimiento comunista internacional. Pero Stalin adquirió su autoridad gracias a un programa político y más precisamente:

1) Por la afirmación de la posibilidad de edificar el socialismo en un solo país, mientras que la inconsistencia de las tesis sobre la revolución permanente había sido probada por los inconvenientes de la revolución proletaria europea;

2) Por el esbozo de las bases de la construcción del socialismo —industrialización y colectivización de la agricultura— y por la necesidad de asegurar a estos procesos un ritmo rápido de ejecución, un medio de alcanzar los objetivos fijados y de garantizar el desarrollo económico y la independencia de la URSS, antes de que estalle una guerra de agresión antisoviética;

3) Por el impulso que imprimió a la lucha contra la guerra y el fascismo, así como a la movilización de los pueblos en la unión por la democracia y contra el fascismo. La línea política definida por Stalin se desarrolló alrededor de estos tres temas: de 1924 a 1929, de 1929 a 1934, de 1934 a 1939; por esta política, que correspondía a las necesidades del pueblo soviético como a las del movimiento obrero internacional, y por los resultados obtenidos, Stalin conquistó la confianza del pueblo soviético y de los partidos comunistas. La transformación de la Unión Soviética, país atrasado y devastado por las guerras civiles, en un país industrial que hoy lanza a los Estados Unidos el desafío

de una competición pacífica, que se coloca a la cabeza de las investigaciones científicas; la victoria en la gran guerra patriótica que llevó a la creación de un sistema mundial de estados socialistas, causa esencial del prodigioso surgimiento de los movimientos de liberación nacional en las poblaciones sumidas en la opresión colonial, todo esto es prueba incontestable del éxito político de esta línea. Es evidente que, por válida que sea esta línea política general no puede ocultar la existencia de problemas no resueltos que deben ser el objeto de un análisis crítico, tanto en lo que concierne a los ritmos y métodos de la construcción del socialismo, como a los desarrollos concretos y no siempre coherentes de la política internacional de lucha contra la guerra y el fascismo.

Así, la forma en que fué practicada la colectivización de la agricultura en la Unión Soviética o la política de los comunistas alemanes frente al peligro nazi, remiten a problemas cuya discusión crítica está desde largo tiempo abierta. Sea como fuere, no se puede separar arbitrariamente los resultados obtenidos y la acción del hombre que asumió durante ese largo período la dirección del partido y del Estado. No se puede atribuir sólo a Stalin todo el bien y el mal de esa época de la historia de la URSS. Un juicio histórico no puede dejar de ser sintético, abarca necesariamente el desarrollo de una política en su conjunto: en sus cualidades esenciales, en los sacrificios que ha impuesto, en los resultados obtenidos. Su línea general llevó al movimiento internacional comunista, luego del VII Congreso en 1935 (es de remarcar que ésta fecha coincidió con el comienzo de los grandes procesos), a realizar una política de unión antifascista que permitió a la clase obrera, desde 1935 hasta 1945, en lo peor de la guerra, levantar la bandera de la independencia nacional y de la liberación democrática que la burguesía había dejado caer.

LA INVESTIGACION CRITICA

Todo lo que fué realizado por nosotros, comunistas italianos, lo fué según esta línea: no contra Stalin sino con él. Nuestra propia

política, italiana y antifascista, correspondía en los hechos a sus directivas: nuestro patrimonio antifascista, la Resistencia, los camaradas caídos ante los pelotones de ejecución gritando "Viva Italia". Cuando los viejos camaradas rechazan o no comprenden las críticas hechas a Stalin, lo que creen defender es el patrimonio y los ideales a los cuales han dedicado toda su vida. Pero no son solamente los viejos camaradas los que están confusos. Los jóvenes, a los cuales nuestra propaganda ha dado muchas veces una representación idílica de la realidad soviética, están hoy profundamente conmovidos por revelaciones sobre las violencias, los desgarramientos, la aspereza y la brutalidad de los conflictos y se preguntan si ésto también forma parte del socialismo.

Para no crear un gran vacío en la conciencia de nuestros camaradas, debemos afrontar el problema del lazo existente entre la política que se siguió, los resultados obtenidos y las violaciones de la legalidad del Estado socialista hechos por Stalin (represiones masivas, aplastamiento de la democracia en el seno del Partido bolchevique). Debemos ver claro todo ésto para poner orden en nuestras conciencias y en nuestras perspectivas.

El punto de partida de este análisis debe ser político. Nadie puede negar el cerco capitalista que se cierne sobre esta Rusia que, orgullosamente y con razón, ante el fracaso de la revolución proletaria europea, se preparaba a construir el socialismo en un solo país. La guerra civil, ganada por el joven Estado obrero al precio de sufrimientos, privaciones, sacrificios, violencias y rigores en una lucha a muerte, continuaba en los hechos a través de la resistencia de las antiguas clases dirigentes, a través de las intervenciones extranjeras que se servían no de medios militares sino de armas indidiasas tales como el espionaje, el sabotaje y la provocación. En esta época se desarrolló, poco después de la muerte de Lenin, la lucha política en el seno del Estado soviético y en el interior del partido bolchevique; en esta lucha, la mayoría del partido que en 1924 se había reunido en torno de Stalin a pesar de la advertencia de Lenin

(éste dato no debe ser olvidado), siguió una orientación que, en un momento dado, debía traer consecuencias ineluctables: el vínculo que se estableció entre los opositores en el interior del partido y el enemigo de clase y la tesis de la inevitable acentuación de los conflictos de clase en el transcurso de la construcción del socialismo. Es así como se convertirán en opositores, no solamente los adversarios de la línea política sino también los que no la realizarán o los que no lograrán los objetivos fijados. La vigilancia revolucionaria contra el enemigo del pueblo se convierte así en una fuente de violencia permanente, instrumento no sólo de defensa contra el enemigo sino de tensión interna y cohesión forzada.

Es en esta dirección que debe ser llevada la investigación crítica. Este es el origen de la violencia represiva que, en cierto momento, barre no solamente con los elementos contrarrevolucionarios sino también con los opositores de derecha e izquierda dentro del partido y luego con el grupo mismo de dirigentes reunidos alrededor de Stalin y que más tarde fuera destruido durante las depuraciones de los Comités centrales elegidos en 1934 y 1939. La utilización de todos los medios para liquidar no sólo al enemigo de clase y al agente del extranjero sino también al opositor y al contradictor, el testimonio utilizado como medio de acusación en ausencia de pruebas objetivas, la presentación infamante de cada opositor como agente del extranjero y enemigo del pueblo, se convirtieron en instrumentos necesarios de una violencia puesta al servicio de la construcción del socialismo y de la defensa de la revolución.

La línea de acción seguida por Stalin era conocida no sólo por las denuncias hechas en el XVIII Congreso del partido bolchevique. La conocían los comunistas así como los no comunistas. Es sorprendente, en verdad, que el camarada Nenni se muestre hoy tan asombrado, siendo que él mismo, en el París de los años 1937-1939, debió hacer frente a esos problemas, polemizando algunas veces con los comunistas, pero aceptando siempre la necesidad de una vigilancia revolucionaria ejercida implacablemente. No se tenían noticias por cierto del alcance

y las consecuencias extremas de la represión, ni de todo al doloroso cortejo de arbitrariedades, injusticia, violencia, revelado por el XX Congreso y, más abiertamente aún, por el XXII Congreso. Pero el postulado político se conocía: era necesario combatir por todos los medios el cerco capitalista, desbaratar las maniobras de los provocadores y espías; se conocía también la teoría de la exacerbación de los conflictos de clase, la exigencia de una vigilancia de hierro, de una unidad monolítica del partido frente al enemigo. El discurso de Stalin en el comité central de marzo de 1937 conocido por el título de "La conquista del bolchevismo", precisó los principios stalinistas de organización fundados en la vigilancia revolucionaria, en el cual se inspirarán oficialmente todos los partidos comunistas, aún cuando más tarde lo aplicarán con criterios diferentes.

El principio del vínculo objetivo entre el enemigo de clase y todo contradictor en el interior del partido era la premisa de donde partía la necesidad de la eliminación física o en todo caso política y oral de los opositores. El vínculo de la oposición interna con el enemigo exterior se hacía evidente; una fusión era establecida entre el agente extranjero, el enemigo de clase, el opositor interno, el disidente o simplemente el responsable de que no se hubiera realizado la línea del partido; contra todos ellos se usará la violencia represiva. Esta concepción, en las condiciones creadas por la victoria de Hitler y por su política de agresión contra la libertad y la independencia de los pueblos fué aceptada como necesaria, no sólo por los comunistas sino también por grandes sectores del movimiento obrero. Si no, no se explicaría porqué las relaciones unitarias entre socialistas y comunistas fueron reanudadas precisamente en ese año fatal de 1934. Es necesario también examinar porqué el período en que se realizó la unidad de acción entre socialistas y comunistas coincidió justamente con el período stalinista y porqué esta unidad finalizó en 1956, año en que se efectuó el giro del XX Congreso.

La incapacidad de las democracias liberales y de los social-demócratas para defender la libertad contra el asalto fascista;

su vergonzosa y cobarde capitulación; la penetración de la quinta columna hitleriana en los países occidentales; el uso inescrupuloso de la corrupción y el espionaje por parte de los nazis; la trágica y heroica experiencia española y luego el pacto de Munich, destacaron la necesidad de combatir con firmeza, por todos los medios, la acción del enemigo. Y la violencia de Stalin parecía beneficiosa ante la vergonzosa capitulación social demócrata que abría la vía al fascismo. Ejemplos notorios de alianza entre ex-comunistas y fascistas en los países de Europa occidental testimoniaban la justeza de la afirmación de Stalin en cuanto a la unidad de acción que se establecía, por odio al comunismo, entre el enemigo de clase y los que rompían la unidad del movimiento comunista: Doriot se unió a Hitler y Tasca terminó al servicio de Pétain. La tesis de Stalin parecía de ese modo aceptable; según ella, los opositores, arrastrados en su lucha contra el partido y el Estado soviético, se transformaban en grupos de aventureros sin principios, al servicio del fascismo.

UN PASO FATAL

Este fué un paso fatal, que preanunció todas las deformaciones ulteriores de la concepción de la unidad del partido y de la cohesión del movimiento comunista internacional. Todo disentimiento, toda fisura en la unidad del partido, toda vacilación sobre problemas, aún marginales, se convertía objetivamente en una ayuda al enemigo exterior y debía por lo tanto, ser considerado como una traición. La centralización de la dirección en manos de Stalin daba fatalmente como resultado que quien no estaba completamente de acuerdo con él, estaba contra el partido y contra el movimiento internacional comunista pues Stalin pretendía personificar la causa misma de la revolución y el comunismo. Es necesario decir que todo esto no logró paralizar la dialéctica interna del movimiento comunista; éste se desenvolvía, sin embargo, en condiciones cada vez más difíciles y sobre bases cada vez más estrechas según reglas rígidas: quien se equivocaba era eliminado. De esta concepción errónea del problema de la disciplina y de la

unidad del partido y de la vigilancia revolucionaria resultaron dos consecuencias muy graves. Una parte muy importante de los cuadros de dirigentes comunistas fué liquidada no sólo en la URSS por fusilamientos y deportaciones sino también en los otros partidos comunistas, por exclusiones en cadena, acompañadas sistemáticamente de acusaciones infamantes, que hacían de todo contradictor un traidor y un enemigo del pueblo. Si cada disensión se transforma en ruptura no se puede más discutir. La lucha política ve cómo su campo se estrecha cada vez más, y debe expresarse de manera alusiva, por un juego de acentuaciones y repeticiones que solo pueden comprender algunos iniciados mientras que el grueso del partido y la masa de los trabajadores están alejados de toda participación directa y creadora en la elaboración de la línea política. Todo esto conduce —y ésta es la segunda consecuencia— a la asfixia ideológica, a un detenimiento en el desarrollo creador del marxismo-leninismo, desarrollo que requiere la discusión abierta, la confrontación libre, las investigaciones nuevas y, por consiguiente, la posibilidad de errores. Por el contrario, la necesidad de movilizar el partido contra los opositores internos, llevó a la supresión de toda investigación histórica, al reemplazo de la crítica histórica por la hagiografía y la denuncia, a la muerte de la historia y por consecuencia al aniquilamiento de la tierra nutritiva del materialismo histórico.

Naturalmente, hay que interpretar históricamente también la instauración de esos métodos, ya que no son el producto de un capricho individual o la expresión de condiciones nacionales particulares sino el fruto de elecciones políticas que, en el momento, parecían útiles, aún más, inevitables. Y esto explica por qué esos métodos fueron aceptados. Debían corresponder, en un primer momento, a ciertas necesidades de la lucha contra el fascismo y luego de la victoria de 1945, al inevitable desarrollo de la guerra fría, provocado por la ruptura de la coalición democrática y por el monopolio atómico por el cual los EE.UU. intentaron detener el proceso de liberación nacional y social que había sido acelerado por la victoria de la coalición antifascista.

Pero las consecuencias se hicieron cada vez más graves: una fosa se abrió entre el desarrollo del sistema socialista y la teoría, que no se desarrollaba más; entre el desarrollo económico y el desarrollo político. El movimiento tardaba en pasar de una fase defensiva a una fase de progresión del socialismo en el mundo que permitiría imponer al imperialismo un régimen de coexistencia pacífica y al comunismo probar, en la paz y la libertad, su superioridad sobre el capitalismo. Es recién el XX Congreso el que, en 1956, expresará esta nueva conciencia de la fuerza creciente del comunismo, y el comienzo del paso de la posición defensiva y desafiante de un país cercado, a las posiciones ofensivas y confiadas de un país que, habiendo adquirido la certidumbre de su propia superioridad, lanza al mundo capitalista el desafío de la coexistencia pacífica.

Vigilancia revolucionaria y concepción rígida de la disciplina; mantenimiento de la unidad monolítica del partido e interdicción para expresar desacuerdos y reservas, fueron las bases políticas de las violaciones de la legalidad cometidas por Stalin. Que nosotros hayamos aceptado esas bases constituye nuestra corresponsabilidad y aquí ha estado nuestro error.

Es indiscutible, sin embargo, que en la vida práctica de nuestro partido, esta concepción no fue aplicada sino con mucha medida. Así, en el Partido Comunista italiano no hubo eliminación de dirigentes. Creo que el Partido Comunista Italiano fue el único partido comunista que conservó su grupo dirigente intacto desde 1926 y que lo agrandó por medio de integraciones sucesivas sin perder para nada su patrimonio. Las dos únicas exclusiones (entre 1929 y 1930) de Tasca y Silone fueron motivadas políticamente, por razones concernientes a la conducción de la lucha antifascista. Así, las disensiones y polémicas que no faltaron, entre los dirigentes emigrados y prisioneros, y de las cuales Togliatti, Scoccamarro, Grieco, Longo, Secchia, Di Vittorio, Terracini, fueron uno a uno sus protagonistas, no tuvieron jamás lugar a una ruptura. Es así que dejando de lado legítimos resentimientos, se renovaron las relaciones políticas con muchos militantes que habían abandonado el

partido en distintos momentos pero que habían quedado en la órbita del movimiento obrero. Este aspecto de nuestro partido, que le ha dado su fisonomía particular en el movimiento comunista internacional, favoreció una dialéctica interna más viva. Esto ha permitido fundar una reflexión original sobre los problemas de la revolución italiana, a partir de las líneas generales trazadas por Gramsci.

LAS CONSECUENCIAS EN EL PARTIDO COMUNISTA ITALIANO

La disciplina del movimiento comunista internacional fue aceptada sin protesta, aún en su interpretación más rígida, pues no nos obstaculizaba las iniciativas políticas autónomas. Hubo momentos difíciles entre el Partido Comunista Italiano y la Internacional Comunista, particularmente durante los años 1929 a 1934, cuando los dirigentes comunistas italianos fueron públicamente acusados por comunistas alemanes y aún por camaradas soviéticos de ser "oportunistas". Seguidamente, sin embargo, durante la preparación del VII Congreso de la Internacional Comunista, esas críticas aparecieron sin fundamentos y, además, las posiciones originales de los comunistas italianos (necesidad de una política de unión de las fuerzas antifascistas) y de los comunistas franceses y búlgaros, llevaron a un viraje que permitió a un camarada italiano ser elegido relator del congreso. Por el contrario, la crítica hecha al Partido Comunista Italiano durante la reunión constitutiva del Kominform en 1947, fue aceptada, pues se refería a un proceso autocrítico ya en curso en nuestro partido sobre la manera en que había sido llevada la experiencia de los gobiernos del C. L.N. y del cual nuestro partido se había dejado expulsar. Esta crítica, lejos de frenar el desarrollo de nuestra acción lo estimuló, ya que fue objetivamente condicionada por el comienzo de la guerra fría y por la forma de desarrollo de los regímenes de democracia popular en el Este europeo.

Muchas veces los comunistas italianos sentimos las consecuencias de esta política: se representaba la realidad socialista de manera acrítica y propagandística, el mito de

Stalin tomaba proporciones gigantescas, al mismo tiempo la fuerza económica y militar de la URSS y del sistema socialista crecía; en esas condiciones, y en razón de la manera decepcionante en que había terminado la guerra de liberación, nuestra política se dirigió a la espera estéril de una liberación procedente del exterior, gracias a la fuerza creciente de la Unión Soviética. De aquí la contradicción permanente entre la concepción nacional de la estrategia revolucionaria italiana (que expresaba no sólo la línea oficial del partido sino también la voluntad política real del grupo dirigente) y la práctica cotidiana, fundada en gran parte sobre la propaganda exaltada en favor del sistema socialista y sobre la espera pasiva de su advenimiento.

Principalmente durante el período más agudo de la guerra fría, las concepciones stalinistas de la disciplina y del monolitismo tuvieron ciertas repercusiones en la vida interior del partido, que dieron como resultado una deformación de los principios del centralismo democrático, un reforzamiento de la centralización de la dirección personal, un predominio de los aparatos sobre los órganos políticos y por lo tanto la burocratización; se restringió la democracia, que es esencial para una concepción justa del centralismo democrático fundado en la circulación de ideas, en la discusión, en la relación dialéctica entre dirección y base, en la colaboración creadora de todos los militantes, en la elaboración de la línea política y su realización. Hay que agregar también que en este período, el Partido Comunista Italiano supo evitar la aplicación mecánica de la concepción stalinista, impidiendo así en nuestro partido, las rupturas y vicisitudes que caracterizaron la vida de otros partidos, entre 1948 y 1953. Pero siguió sin embargo, un detenimiento de la vida democrática en la base y el mantenimiento de métodos de dirección personal, heredados de la época de la clandestinidad y que se habían convertido, en lo sucesivo, en un obstáculo al desarrollo político del partido.

Es por eso que en la IV Conferencia nacional, en enero de 1956, se afirmó que "el principal problema de organización consiste hoy en volver activos a todos los militantes,

por medio de una vida política democrática intensa de los organismos dirigentes y por un gran reparto de competencia y responsabilidades. Es imposible que grupos restringidos de camaradas activos puedan ellos solos movilizar las fuerzas populares hasta modificar la relación de fuerzas y ganar la batalla. Para alcanzar este objetivo, es esencial mejor el trabajo colectivo y la vida democrática de los órganos de la dirección central, de los comités federales, de los comités dirigentes de secciones y células, de asegurar un buen funcionamiento político de los aparatos centrales y federales, de eliminar los métodos de dirección burocrática que han ahogado la iniciativa política de las secciones y de las células.

Esas exigencias fueron planteadas, con más fuerza todavía, en el VIII Congreso como las condiciones imprescindibles de la renovación y del reforzamiento del partido: "La conservación de los viejos métodos de dirección personales, insuficientemente colegiados, propios del período de clandestinidad y de la resistencia, habituó a las organizaciones y a los militantes a no participar más que en la ejecución de las directivas recibidas; eso favoreció el enclaustramiento organizativo, obstáculo para una más rápida circulación de las ideas y de las energías. En suma, determinó en todos los órdenes un debilitamiento de la vida democrática y en consecuencia, un debilitamiento de la lucha política contra las incomprensiones y las resistencias... La aceptación de vastas zonas de incomprensión, resistencia y pasividad política y por lo tanto de una falta de real unidad política de todo el partido ha sido favorecida también por el retardo y los límites impuestos a la elaboración ideológica de los temas de nuestra política, algunos de los cuales eran resultado implícito de un desarrollo creador, enriquecido por la teoría marxista-leninista en general. Por el contrario, son numerosos los que, en el partido han quedado prisioneros de esquemas y fórmulas ya superadas por la experiencia real del movimiento obrero italiano..." En consecuencia, es necesario una "manifestación franca de las opiniones individuales, durante los debates, la aceptación sincera y la aplicación sin reservas, por todos, de los tér-

minos de los debates, de las decisiones de la mayoría, ya sea en lo concerniente a la línea general o a cuestiones particulares..." "Para asegurar la participación activa de todos los militantes en la elaboración y aplicación de la línea política del partido, es necesario eliminar de la vida y del trabajo del partido toda forma de burocratismo, de "corporalismo" y de esquematismo dogmático y asegurar de la forma más amplia, en todos los niveles del partido, la discusión de las ideas y el aporte creador de las masas'.

EL PROCESO DE RENOVACION

Cinco años han pasado y las exigencias planteadas por el VIII Congreso son todavía válidas. Por cierto, se progresó en la dirección entonces indicada aunque lenta y difícilmente. El IX Congreso debió reconocerlo: "El debate dentro del partido, aunque desarrollándose y agrandándose, dejó subsistir reticencias y silencios que son la expresión de incertidumbres y resistencias políticas". Y, en consecuencia, las tesis del IX Congreso afirman que, para vencer el revisionismo, que es aún el principal enemigo del movimiento obrero, es necesario que el partido sepa liberarse íntegramente "del dogmatismo y del sectarismo". "El sectarismo es actualmente en el partido, el principal obstáculo para una plena realización de nuestra línea política. Contra el sectarismo, es necesario desarrollar una lucha política consecuente y una constante acción educativa. No puede haber aquí ni indulgencia, ni concesión con respecto al sectarismo".

En el gran debate que siguió al XXII Congreso, esos problemas se encuentran planteados nuevamente y con una insistencia mayor. El XXII Congreso creó las condiciones para un impulso de todo el proceso de renovación.

No es por casualidad que el problema del desarrollo de la democracia interna fue el centro del debate sobre las consecuencias del XXII Congreso. La denuncia de los errores y de las faltas de Stalin y de sus colaboradores suscita en nuestro partido una legítima reivindicación de democracia, pues sólo un funcionamiento correcto del centralismo democrático puede impedir a un diri-

gente toda posibilidad de violaciones semejantes (...). El carácter de clase del partido da una base objetiva a su unidad y la hace indispensable. Toda discusión parte de una base unitaria (los principios de nuestra doctrina, la unidad de los intereses de la clase obrera y su coincidencia con los intereses generales de la nación), y debe llegar a una conclusión unitaria, al desarrollo de una acción unitaria eficaz. La división en fracciones y corrientes es y debe quedar completamente alejada de la vida del partido (...). En la estrecha unión entre pensamiento y acción, entre discusión y trabajo, el Partido Comunista afirma su carácter de partido de lucha y de acción revolucionaria y se niega a dejarse transformar en un instrumento electoral o en un movimiento de opinión. Pero la necesaria defensa de la unidad del partido no puede ser tomada como pretexto para suprimir toda diferenciación, para obstaculizar toda manifestación de desacuerdos, para impedir la circulación de ideas y una constante renovación de energías. La defensa de la unidad del partido no puede descansar sobre reticencias y silencios; estos impiden toda confrontación y hacen formal e ilusoria una unanimidad a la cual no corresponde un esfuerzo concordante para realizar los objetivos planteados. Muy frecuentemente, la inercia, la pasividad ya denunciada, proceden en una claridad política insuficiente debido a que no se ha esclarecido la naturaleza real de las divergencias y que finalmente se ha aceptado una solución de compromiso y reticente, que permita alcanzar una unidad formal y esconda un desacuerdo inconfesado en el fondo. La dificultad de los nuevos problemas planteados al movimiento obrero, la complejidad de la lucha llevada a cabo para crear en el mundo un régimen de coexistencia pacífica y para oponer, en nuestro país, una "alternativa democrática" al proceso de expansión mono-

polista, exigen un gran esfuerzo de elaboración original, que comporta necesariamente una profundización, diferenciación y también la presentación de soluciones diversas a las cuestiones planteadas por el proceso en curso, para arribar al origen de los diferendos y para luego superarlos. Ese esfuerzo de búsqueda y profundización debe dar por resultado la unidad del partido, en una disciplina donde todos acepten las decisiones de la mayoría y cooperen para realizarlas. Pero si cada disensión, insuficientemente superada, determina tempestades y rupturas y, sin llegar a las sanciones administrativas, acaba en distribuciones de censuras morales, la investigación queda frustrada. La falsa concepción stalinista de la disciplina y de la unidad monolítica del partido, por la cual no estar de acuerdo significa romper, traicionar (el crítico objetivamente vuelto sobre las posiciones del enemigo), debe ser condenada y superada. Y debe serlo no sólo en los estatutos del partido que ya expresan una concepción justa de nuestro centralismo democrático y que garantizan un pleno desarrollo de la democracia interna, sino también —y ésto es lo más importante— en la práctica del partido, en nuestras costumbres, en nuestro juicio todavía lleno de residuos de una concepción diferente que hoy es un obstáculo para un mayor desarrollo de la democracia interna (...).

El partido actualmente está preparado para este desarrollo democrático. Es necesario tenerle confianza. La obra cumplida luego del VIII Congreso no ha sido en vano, y ya se comienzan a recoger los frutos del progreso realizado. Ahora lo importante es dar un salto adelante, a fin de superar todos los obstáculos que impiden el rápido crecimiento del partido, en el campo de la política y la organización.

GIORGIO AMENDOLA.

Los textos aquí reproducidos fueron tomados de la versión en francés, aparecida en **LES TEMPS MODERNES**, febrero de 1962. (Traducción al castellano de MARIA T. POYRAZIAN).

Los artículos de G. Amendola y G. C. Pajetta y A. Natta, aparecieron originalmente en **RINASCITA**, diciembre de 1961.

RECENSIONES

LUIGI DE MARCHI, SEXO Y CIVILIZACION. Edic. Helios, Buenos Aires, 1961, 329 páginas.

"Temer al amor es temer a la vida, y los que temen a la vida ya están medio muertos". Esta frase feliz de Bertrand Russell, quien ha escrito y luchado no poco por extirpar prejuicios que nos obseden, resume con precisión la intención y el tono del meritorio libro de Luigi de Marchi: una intención transformadora y un tono polémico que se complementan y sostienen mutuamente, y hacen de este libro menos un **exposé** fríamente científico o una abstracta especulación ética que, si se admite la expresión, una **invitación al viaje**. No, por cierto, a un viaje de placer, sino más bien a una expedición bélica a la que los hombres debemos sumarnos para librar batalla contra esa zona de angustia e irracionalidad —que desde cierta perspectiva filosófica conviene llamar propiamente inhumana—, en la que hemos confinado una parte importante de nosotros mismos.

El citado autor de **Matrimonio y moral** señalaba ya en un breve ensayo de 1936, "Nuestra ética sexual" (incluido en nuestra lengua en un volumen titulado **Por qué no soy cristiano**), que "el sexo, más que ningún otro elemento de la vida humana, es aún mirado por muchos, quizá por la mayoría, de un modo irracional. El homicidio, la peste, la locura, el oro y las piedras preciosas —todas las cosas que son objeto de esperanzas o miedos apasionados— han sido vistos, en el pasado, a través de una niebla mágica o mitológica; pero el sol de la razón ha disipado ahora la niebla, excepto en algunos rincones. La nube más densa está en el territorio del sexo, cosa natural quizá, ya que el sexo es la parte que se mira más apasionadamente por la mayoría de las personas". Por supuesto, el valor principal de la obra de de Marchi no consiste en haberse colocado en esta perspectiva veintitrés años más tarde. Como él mismo dice, "la cuestión sexual ha sido —salvo en el plano histórico—, bastante desentrañada ya desde el punto de vista nocionfístico e informativo", pero no olvida añadir que todo eso ha sido escasamente eficaz "para los fines de una radical reforma de la ética sexual tradicional". Esa "radical reforma" es lo que le importa y su libro es un momento en la persecución de ese objetivo: quiere (y logra) "llamar la atención sobre las crecientes devastaciones morales y sociales acarreadas por la moral tradicional a nuestra civilización".

A lo largo de 329 páginas de Marchi describe esas devastaciones con un mecanismo comparativo:

cotejar las civilizaciones en las que ha surgido una superestructura moral represiva, policial, con aquéllas en las cuales la sexualidad es aceptada, digámoslo así, poéticamente y sin connotaciones morales negativas. Después de la lectura, el lector cae en la cuenta de su efecto saludable: clara y distintamente ha tomado conciencia de que la conducta sexual del hombre moderno es un problema social agudo, tanto como pueden serlo, por ejemplo, la desocupación o el analfabetismo. Fuente de innumerables injusticias e infelicidad personal, la conducta sexual del hombre de las sociedades "sexofóbicas", basada en una moralidad fetichista, constituye un problema social cuya característica parece ser en nuestro tiempo la poca o ninguna atención que le prestan los partidos políticos, esto es, los organismos que elaboran plataformas y programas con respuestas —no importa aquí si son o no válidas— para las otras cuestiones sociales.

Del pensamiento de derecha (que siempre ha existido en la historia como actitud opuesta al cambio y empeñada en la conservación del privilegio de las minorías), no podemos naturalmente esperar que se ocupe de destruir las concepciones sexofóbicas que expresan y protegen un orden que es el suyo, si bien es ésto más directamente advertible en el pasado y hoy sólo de un modo muy mediatizado y lejano. Perdida de vista la causa material de la superestructura ética, los orígenes histórico-sociales del complejo de prejuicios, pasan a ser valores abstractos, principios de existencia platónica justificados en la vida cotidiana en nombre de Dios, la respetabilidad o lo que fuere. Pero la izquierda no tiene excusa por cuanto su misión es sacar el humanismo de los libros y convertirlo en realidad sobre la tierra; no tiene excusa precisamente en la medida en que conquistar un insólito mundo de hombres felices y desalienados es para ella un proyecto político concreto. El hombre de izquierda, por lo general, se tranquiliza pensando que está individualmente a salvo de "prejuicios burgueses", pero encuentra la paz demasiado rápidamente: le cuesta admitir —salvo en el plano teórico—, le cuesta admitir **íntimamente** que, si bien en menor medida que la reacción, también él posee su cuota de falsa conciencia, también lo intoxican las mistificaciones de la sociedad burguesa... Cuando vemos que desliza hacia la "camaradería" lo que otros tratan de proteger con la costra —un poco rancia, si se me permite— de la "pureza" y el horror al "pecado", comprendemos un poco mejor el sentido que tiene la ausencia de una reforma sexual radical en los programas revolucionarios: también la izquierda es víctima del "ta-

bú". La buena fe lo admitirá en seguida, y no olvidará comprender que las excepciones del precursor o del pionero junto a otras de gente que pasa inadvertida, configuran una diferencia de grado antes que de naturaleza.

De Marchi comienza su libro destruyendo en los lectores un prejuicio básico: el que permite creer que la ética sexual represiva es "natural", ínsita en la naturaleza humana. Sobre la base de numerosos estudios antropológicos —los especialistas más citados son B. Malinowski y Margaret Mead—, el joven reformador italiano traza un amplio cuadro de las civilizaciones que en el mundo antiguo y en nuestro propio tiempo se han manifestado "inmunes a las prevenciones sexofóbicas". En estos pueblos de religiones fálicas (a veces vulvares), con ritos de iniciación de las muchachas púberes, primer momento de una educación sexual que en considerable medida es técnica (imaginen los lectores el horror de una madre moderna), a De Marchi le interesa mostrar la relación constante entre libertad sexual, respeto a la mujer —que se manifiesta sobre todo en su igualdad social con el hombre—, espíritu pacifista, tendencias poéticas sin gusto por la tragedia e, incluso, alegría de vivir. En contraste, pone de relieve, con el apoyo de una notable profusión de citas y referencias eruditas, que en las culturas primitivas que reprimían su sexualidad con un sistema de normas éticas prohibitivas, aparecen características simétricamente inversas: represión sexual, desprecio por la mujer (que ocupa el último peldaño en la jerarquía social y es de hecho una esclava), belicismo, ritos cruentos... Los antropólogos de campo, no está de más decirlo, han comprobado que en las culturas primitivas "sexofóbicas" existen en cantidad alarmante síntomas neuróticos (jaquecas oftálmicas intensísimas que aparecen con regularidad en individuos por lo demás muy sanos, crueldad, abulia, irritabilidad) que son casi desconocidos en las culturas no sexofóbicas. Asimismo, en éstas últimas son de gran rareza las perversiones sexuales de toda índole, desde las manifestaciones sádicas y masoquistas hasta la prostitución y la homosexualidad, salud que por cierto no existe en las otras culturas ni el mundo moderno.

Desde otro punto de vista, como ya se ha dicho, este panorama de "la concepción sagrada del sexo en el mundo antiguo y en los pueblos primitivos" le sirve a su autor, además de para el establecimiento de esas constantes, para poner de relieve el carácter histórico-social de la ética, esto es, su relativismo —y la imposibilidad consiguiente de considerar a un sistema de normas como un absoluto fundado en rasgos inmutables de la naturaleza humana. Después de este esfuerzo por atenuar la virulencia de nuestras ideas preconcebidas, nos incorpora al estudio de la evolución de la sexofobia en el mundo cristiano.

Aquí el análisis abandona en seguida —pero no sin plantearse algunos interrogantes inteligentes—, la discusión sobre las probables "causas primeras" y se ubica de inmediato en el punto de vista histórico: a partir de la moral penitencial de la tra-

dición judaica, se reconstruye la evolución de las ideas y conductas sexofóbicas cristianas que, exageradas hasta lo patológico, dominan durante esa época siempre peculiar y, a despecho de algunas reivindicaciones historiográficas más o menos recientes, indudablemente sombría: el medioevo. Aquí la técnica de De Marchi es principalmente descriptiva. No obstante, la vivacidad del estilo —y también su humor—, permite que las constantes referencias a la patrística y las hagiografías posean el vigor polémico, la fuerza de impacto que caracteriza al libro. Nítidamente van apareciendo los rasgos de la "cristiandad" sobre los que se han estructurado las concepciones generales acerca del amor, la familia y el sexo en las sociedades contemporáneas, sin excluir la U.R.S.S. ni las Repúblicas Populares de Europa Oriental: en primer lugar, reducción de la moral real —no la oficial—, a lo puramente erótico (de ahí, por ejemplo, la indiferencia con que en Occidente se contempla a los niños que juegan a matarse mutuamente y la reprobación ejercida sobre sus curiosidades sexuales, lo que además de violentar un impulso natural no es precisamente un hallazgo educativo); en segundo lugar, mistificación de la mujer, con arreglo a dos tendencias que en el mundo cristiano se han sucedido históricamente: a) concepción satánica, de fundamento puramente sexual (que se refleja, por ejemplo, en el hecho de que la palabra "pecadora" designe con exclusividad a la mujer promiscua y no a la que roba, mata o miente) y que entre otras cosas determinó esa sádica barbarie de la caza de "brujas"; b) la concepción angelical, desexualizada (acerca de la que será suficiente citar este trozo del psicólogo Oswald Schwartz: "Transformar a las mujeres en diablos o transformarlas en ángeles es casi la misma cosa... La actitud de estos adoradores del eterno femenino es un modo como cualquier otro de eludir la realidad: se asemeja al sistema del que cuelga la uva en el techo y luego la contempla, proclamando que es bella y sería una lástima comerla. Como siempre ocurre, detrás de esta pseudomoralidad se esconde el miedo, y el único fin del pedestal es el de tener a las mujeres bien lejos de nosotros...").

Cabría analizar los estragos psíquicos causados por este mito del eterno femenino, asuma el carácter que asumiere, querubinesco o infernal. En la conciencia del hombre actual, coexisten ambas imágenes, sin que logre hacerse cargo de la contradicción; por el contrario, pasa sin conflicto de la una a la otra según su estado de ánimo o su relación de "propietario" respecto a la mujer de que se trate: "Luego eructando las anchos del vermut, acariciaremos con los ojos, desde la ventana del café, las pantorrillas de las mujeres que pasan, y como no se tratará de nuestras hermanas, ni nuestras esposas, con la fácil filosofía de los burgueses satisfechos de su encanallamiento, diremos que todas las mujeres son unas putas" (Roberto Arlt, *Noche terrible*). Nótese como desde Paul Claudel, con sus heroínas espiritualísimas al servicio de Dios, hasta la repugnancia (y el horror) de William Faulkner y el alativo desprecio de Henry de Mon-

therlant, la literatura contemporánea expresa estéticamente —y muchas veces con gran mérito, qué hemos de hacerle—, ese conjunto de mitos enfermos, de prejuicios absurdos, operantes en nuestra sociedad y que indudablemente han trabajado la psiquis femenina hasta despojar a las mujeres, en medida alarmante, de su salud sexual: de una encuesta reciente realizada por el Instituto Francés de Opinión Pública, se desprende que sólo una de cada cinco mujeres casadas mantiene relaciones sexuales satisfactorias... Y siempre el amor físico está connotado por una especie de "mala conciencia".

El capítulo de Marchi sobre la evolución de la ética sexofóbica en el mundo cristiano, que parte de sus orígenes judaicos y se extiende hasta el siglo XIX, es seguramente el más importante y mejor logrado de la obra. Pasará luego a considerar las características sexofóbicas que contribuyen a producir lo que llama "la crisis romántica". En este momento de Marchi cae en el gran error que de alguna manera está presente en todo el libro: comete una superfetación, esto es, extiende indebidamente descubrimientos importantes en la esfera del erotismo y la ética sexual a la civilización en su conjunto, y se muestra notoria y peligrosamente proclive a explicar las civilizaciones según la dinámica de dos concepciones —y conductas— relativas a la vida sexual: la vitalista y la sexofóbica. Así, por ejemplo, la sexofobia será un elemento importante en la adhesión "a totalitarismos de derecha o izquierda". Incluso intentará probarlo con el ejemplo de Stalin.

Stalin no ha sido, por cierto, una graciosa excepción en lo que a ética sexofóbica se refiere. Pero en el estado actual de las ciencias humanas, una superfetación tan ingenua como la que comete de Marchi ya no tiene porvenir. Hoy podemos considerar como un conocimiento adquirido (a menos hasta nueva orden, hasta la aparición de una hipótesis con una carga mayor de evidencia y un superior poder explicativo) el hecho de que la ética sexofóbica, o mejor, para decirlo de alguna manera más precisa, la contextura sexofóbica de la psique, es menos una causa que un efecto de determinadas organizaciones sociales cuyo común denominador es haber conservado y desarrollado —con las contradicciones y encubrimientos y modificaciones parciales que puedan haberse producido— lo que Engels llamó la derrota histórica de las mujeres, esto es, el

paso del matriarcado al patriarcado (1) que —conviene no olvidarlo— coincide con la aparición de la propiedad privada.

Naturalmente, el mecanismo causa - efecto no debe ser entendido de un modo simplista, y corresponde tener siempre presente la interacción dialéctica que existe entre las concepciones morales y la estructura económico-social. De manera que no por tratarse del resultado de un complejo de factores —entre los cuales el económico desempeña un papel privilegiado—, la moral tradicional deja de influir en el modo de ser de la comunidad que la ha producido. Provee pautas para la conducta, y determina así constantes y direcciones en el ámbito de las relaciones personales.

La cuota de error de de Marchi dimana de su cosmovisión idealista. Sólo el marxismo podría haberlo provisto de un instrumento apropiado, y no únicamente para las investigaciones que ha emprendido, sino también para los cambios concretos que pretende.

El tipo de deformaciones en que incurre el pensador italiano se manifiesta asimismo en las interpretaciones literarias que realiza. Una de las partes más débiles de su libro es el análisis de las concepciones sexofóbicas en escritores tan poco conformistas como Hemingway y Sartre. Bastaría recordar, a propósito de Hemingway, la escena de *Por quién doblan las campanas* en la cual "la tierra tiembla" bajo los amantes, pues en ella se logra una imagen realmente conmovedora del amor mediante la síntesis poética de "cuerpo y espíritu"; y a propósito de Sartre, en *El Diablo y Dios*, (acto III, cuadro X, escena II), el diálogo de Hilda y Goetz, en el que este último se convierte en portavoz de la concepción medieval del cuerpo sucio, bajo y miserable, e Hilda en representante lúcido de los derechos al amor y a la vida:

GOETZ: ¡Todavía una derrota! El cuerpo es una inmundicia.

HILDA: El cuerpo es bueno. La inmundicia es tu alma.

(...)

GOETZ: Querría que fueses una bestia, para montarte como una bestia.

HILDA: ¡Cómo sufres por ser hombre!

(1) Cabe señalar que siempre ha sido mayor la libertad sexual en las sociedades de filiación uterina. Sin necesidad de mayores detalles comprobatorios —que por otra parte corresponde a los investigadores profundizar— este simple hecho sugiere ya que la libertad sexual y la emancipación femenina están unidas indisolublemente. ¿Pero es realmente posible llevar hasta el fondo esa emancipación en el mundo capitalista? En mi opinión, también los problemas planteados por la independencia de las mujeres, las relaciones amorosas y la moral sexual (y de hecho toda otra moral), sólo podrán ser resueltos por una sociedad revolucionaria intrínsecamente capaz de desnudar las farsas del pasado. Y, contrariamente, el orden capitalista y patriarcal establecido a despecho de su retórica feminista e incluso de su corrupción (que hace pensar en la bancarrota de la mojigatería y del culto a la virginidad), estaría obligado, si fuese sincero, a confesarse reflejado en el *Diario de un seductor*, donde Soren Kierkegaard declara que "la mujer que busca una existencia individual frente al varón, para el cual ha sido creada, se vuelve repugnante y digna de mofa, lo que evidencia que el verdadero fin de la mujer es el de existir para otros": infamia que no tiene desperdicio.

GOETZ: No soy un hombre, no soy nada. No hay nada más que Dios. El hombre es una ilusión óptica. Yo te repugno, ¿eh?

HILDA: No, puesto que te amo.

(...)

GOETZ: Dadme los ojos del lince de Beocia para que mi mirada penetre bajo esa piel. Mostradme lo que se esconde en esas narices y esos oídos. ¿Cómo podría yo, a quien repugna tocar el guano con el dedo, desear tener entre mis brazos el saco mismo de excrementos?

HILDA: Hay más basura en tu alma que en mi cuerpo. En tu alma está la fealdad y suciedad de la carne. Yo no necesito una mirada de lince: te he cuidado, lavado, he conocido el olor de tu fiebre. ¿He dejado de amarte? Cada día te pareces más al cadáver que serás y te amo siempre. Si mueres, me acostaré contra tí y allí permaneceré hasta el fin, sin comer ni beber; te pudrirás entre mis brazos y yo te amaré carroña: pues no se ama nada si no se ama todo.

Si al analizar las cargas sexofóbicas de la élite cultural de Occidente de Marchi la señala indebidamente en autores que no la poseen, no la ve en cambio en David Herbert Lawrence. Sin que aquí se pretenda restar importancia a la fuerza renovadora de la obra del autor de *El amante de Lady Chatterley*, es notorio que a de Marchi lo engaña su simpatía por lo que denomina la "vocación mesiánica" de Lawrence. Los une una misma religiosidad erótica, y las deficiencias filosóficas de de Marchi le impiden comprender que en el mundo absolutamente fálico de Lawrence las mujeres tienen un papel secundario; no deben pretender la independencia, ni reivindicar una sexualidad autónoma; su misión es ser la *partenaire necesaria* del hombre para alcanzar una "participación cósmica" mediante el acto sexual, que se convierte así en el rito de una nueva concepción sagrada y fálica del amor, nada prohibitiva, es cierto, pero no menos mistificadora, precisamente en la medida en que la mujer no es vista en la condición común de ser humano sino como *polo opuesto*, esto es, con el varón como punto de referencia. De este modo el pensamiento del novelista inglés es incapaz de superar una concepción patriarcal de la familia (y por ende de la sociedad) que está en la base de las mistificaciones sexuales. Lawrence ama a las madres abnegadas, satisfechas con su condición, y el matrimonio (que en la *Defensa de Lady Chatterley* sugestivamente llama "matrimonio fálico") debe ser monogámico. La mujer se justifica por el hombre, y a éste corresponde, nos dice en *Fantasia de lo Inconsciente*, "llevar adelante las banderas de la vida". El misticismo sexual de Lawrence es, en definitiva, reaccionario: la Luna se limita a reflejar la luz que únicamente el Sol posee.

La parte final de *Sexo y Civilización* se refiere a nuestros tiempos. Como en el resto de la obra, la crítica a una moral inhumana y sus estragos es correcta, pero la constante superfetación que hemos señalado lo lleva a posiciones insostenibles cuando abandona el campo estricto de las relacio-

nes sexuales en la sociedad contemporánea. Hay una doble crítica: por un lado, a la moral tradicional tal como la conocemos en Occidente y, por otro, a las formas que asume en el mundo socialista. Cita ejemplos de artistas "socializantes" (los nombra así), como Zavattini o Chaplin, en cuyas obras descubre personajes sexualmente anémicos, convencionales; pero se cuida de citar autores como Pratolini, Eluard, Pavese o Vailland, es decir, intelectuales de izquierda cuyas concepciones sobre el amor no son "conformistas"; de Marchi es tendencioso. No está de acuerdo con la ética sexual del mundo burgués y no está de acuerdo con la revolución: de modo que necesita probar que en los países en los cuales la revolución se ha operado, la moral es burguesa. Entonces se convierte en el sordo que no quiere oír: él mismo señala hasta que punto se ha modificado la relación entre los jóvenes de ambos sexos, por ejemplo en la URSS, pero en vez de colocar el acento en los cambios que paulatinamente se van produciendo, lo coloca en los vestigios de "moral cristiana". Anticomunista, se niega a valorar los datos de transformaciones que, si bien insuficientes todavía, señalan que sólo el socialismo —a cuya suerte, ha dicho Simone de Beauvoir, está unida la suerte de la mujer—, liberando a la humanidad de sus cadenas materiales, podrá liberar al individuo de sus mitos.

Idealista en filosofía, liberal en política, de Marchi es víctima de una notoria ilusión: cree poder llevar a buen término una reforma sexual poniendo en juego "los métodos de propaganda ideológica, de acción organizativa, de reforma legislativa, etc.". Sin duda, grande sería la influencia de la radio, el cine, la televisión y la prensa si se pusieran a divulgar nuevos puntos de vista sobre el tema. La ilusión consiste en creer que es posible que ese organismo burgués que se llama parlamento puede intentarlo. De Marchi parece suponer que todo se reduce a una cuestión de buena voluntad, y olvida, por ejemplo, que "las actitudes con respecto a las relaciones entre adolescentes de ambos sexos que presentan las películas, los episodios radiales, los avisos que incluyen fórmulas para conducirse correctamente y las columnas de los suplementos femeninos, son naturalmente las actitudes de la burguesía", como se lee en la documentada obra de la antropóloga norteamericana Margaret Mead, *El hombre y la mujer*. Luigi de Marchi, que desde el punto de vista de la moral sexual acusa a los demás —con justicia— de ser retrógrados, conformistas y convencionales, merece a su vez, desde el punto de vista político, ser acusado —y con mayor justicia—, de convencional, conformista y retrógrado. Pero lo grave del caso es, por una parte, que su esfuerzo no alcanzará las proporciones que desea si no lo integra en una perspectiva revolucionaria que tienda a suprimir todas las alienaciones, y, por otra, que su empeño por una moral renovada puede convertirse en una evasión de la lucha más urgente de las mayorías por transformar las estructuras opresivas de la sociedad occidental.

Nadie que lea *Sexo y civilización* pensará que su autor está conscientemente de parte de la bur-

guesía y contra el proletariado. Anhela una sociedad distinta, y me atrevería a afirmar, con arreglo a algunos de sus esbozos, que la concibe como "paradisfaca". Pero su punto de partida es falso: piensa que el "reino de la libertad", según llamaba Marx a la sociedad futura, puede ser alcanzado por la evolución de las sociedades capitalistas, mediante socializaciones progresivas y moderadas, una vez que la concepción vitalista del sexo modifique las disposiciones individuales, anule el sadismo, la avaricia, la guerra, etc. Hoy sabemos que el belicismo apenas disimulado del Pentágono responde a los intereses económicos de los EE. UU. y no a la concepción de la "virtud" que puedan tener los generales yanquis; que la Alianza para el Progreso es una sutileza del imperialismo para mitigar el descontento en países que dan muestras de efervescencia revolucionaria, y no una delicadeza originada por la felicidad sexual de John y Jacqueline. Pero de Marchi, fuera de la cuestión erótica, es víctima de prejuicios increíbles: todo el comunismo parece reducirse a los campos de concentración de Stalin; toda la moral socialista a los letreritos "Prohibido para parejas no unidas en legítimo matrimonio" que pueden leerse en los hoteles de Bucarest; todo el marxismo a ese "paneconomismo" con el que tanto ha perjudicado la "vulgata" a la filosofía de la praxis.

Pero no hay que pensar, a causa de sus falsas explicaciones de la guerra, el totalitarismo, etc., que en su desmenzamiento de la ética tradicional y su nefasta influencia no ha hecho descubrimientos importantes, verdaderos hallazgos; del mismo modo, el hecho de que formule juicios políticos desacertados sobre el socialismo no debe conducirnos —tendencia muy natural sin embargo— a dos errores posibles: uno, el de pensar que la ética socialista es perfecta, y que de Marchi no la comprende del mismo modo que no comprende la transformación revolucionaria en su conjunto: su dichosa reforma sexual sólo sería una manifestación más o menos turbia de "decadentismo burgués"; otro, inverso, decirse que la moral sexual "seguramente debe ser" muy avanzada en el mundo socialista, que de Marchi no ha viajado y obviamente carece de documentos suficientes, y que por ello —y por razones políticas—, pretende falsamente que la moral revolucionaria está incrustada de todos los vicios, terrores, prejuicios y facilidades que en la conciencia del hombre moderno ha impreso el cristianismo.

En *Sexo y Civilización* hay una buena mezcla de error y verdad. La tarea positiva, ahora, no consiste en proferir condenas simplistas, sino en esforzarse por separar la maleza del grano. En este campo casi todo está por hacerse, si bien, al menos en las sociedades más avanzadas, la paulatina toma de posiciones de las mujeres está facilitando la renovación futura. Cuando se la haya alcanzado, desde el punto de vista de una sociedad libre de "la íntima contradicción —típica de la nuestra— entre una vida psíquica cada vez más intensamente erotizada y una tradición moral que impulsa a repudiar, o peor aún, a empequeñecer y ridiculizar

la realidad sexual", *Sexo y civilización* será considerado, a pesar de sus deficiencias, un trabajo valiente y sincero en su esfuerzo por poner de acuerdo "la existencia psicofisiológica y la existencia ética del individuo", un buen golpe de puño en el plexo del fantasma —presente hasta en el matrimonio— del amor culpable.

CESAR ULISES GUIÑAZU.

ALDO FERRER. - LA ECONOMIA ARGENTINA. LAS ETAPAS DE SU DESARROLLO Y PROBLEMAS ACTUALES. Fondo de Cultura Económica. México - Buenos Aires, 1963, 268 páginas.

Desde 1956, en que apareció el primer trabajo de Aldo Ferrer, la literatura económica "desarrollista" se ha multiplicado en el país. Nos ocupa hoy, la obra recientemente publicada de este autor, a quien según sus palabras, la función de gobierno y la labor académica, han convencido de que el "enfoque histórico es el único que permite la comprensión sistemática y global de los problemas del desarrollo nacional y, consecuentemente, la formulación de una política de fortalecimiento de la estructura económica, de aceleración del ritmo de desarrollo y de elevación de las condiciones de vida de las mayorías del país".

La necesidad de abandonar o por lo menos completar el instrumental económico utilizado en los estudios de corto plazo y la exigencia de que el economista busque los "contenidos latentes y profundos del estancamiento" y la necesidad que exprese claramente su opinión "cualquiera ella sea" sobre el origen del problema, nos dicen de una preocupación seria en Ferrer. Preocupación no muy frecuente entre los economistas argentinos, la mayoría de las veces deslumbrados por el espejismo de las teorías generales y de las experiencias ajenas a nuestra realidad.

La división de su estudio en etapas, nada tiene que ver con la generalización ahistórica efectuada por Rostow. Su planteamiento obedece a la necesidad de particularizar períodos de nuestra historia económica, con características propias que le permiten individualizar el cambio. Esas cuatro etapas, indican momentos de nuestro desarrollo histórico, en que intervienen ingredientes económicos sociales en rápida transformación, junto a estructuras muy viejas difíciles de romper.

La primera parte del libro, destinada a explicar el funcionamiento de la economía colonial (Siglos XVI al XVII), no resulta a nuestro juicio lo suficientemente explícita. La caracterización de la economía feudal europea realizada en base a la obra de Pirenne, tiene todos los defectos atribuidos a

esta obra. No es la explicación general del feudalismo, sino las características muy particulares del feudalismo español lo que puede interesar. Feudalismo español que imprimió un sello inconfundible en la sociedad colonial americana, algunos de cuyos resabios constituyen los antecedentes más lejanos de nuestra "morfología del atraso".

La idea de describir la economía colonial utilizando el esquema de Pirenne sobre la "economía cerrada", cerrada en cuanto es autosuficiente, no nos parece adecuada para explicar el relativo aislamiento de las distintas regiones colonizadas, por lo menos en lo que América del Sur se refiere. Estudios recientes, nos dicen de una economía colonial que participa de intercambios con otras regiones de América e incluso de Europa, a un nivel relativamente considerable desde comienzos del siglo XVII.

Lo que hubiese constituido un factor interesante para el estudio de este período, es la caracterización de esta forma de economía natural (tal cual la entiende Dospch), que permitiría sin duda explicar muchos aspectos referidos a la acumulación de capital e inversión del mismo en esta etapa. La utilización de una obra clásica y aún no superada como esquema de interpretación de la sociedad colonial, como "La Ciudad Indiana" de Juan Agustín García, le hubiese permitido completar el funcionamiento de la economía de este período. La observación efectuada a propósito de las formas de acumular capital, indicarían tres fuentes, a saber: la tierra, el trabajo del indio y el trabajo y comercio de negros.

Interesaría conocer el destino o cuantía del excedente acumulado, pero como es natural tal situación requeriría una investigación de historia económica aún no realizada.

La separación entre economías exportadoras (Perú, México, etc.) y economías dedicadas a satisfacer el consumo interno (actual territorio argentino), no nos parece completa. La región interior, como sería el caso de la Gobernación del Tucumán, participó del desarrollo de otras zonas mediante un activo comercio de intercambio. Sus productos abastecieron durante bastante tiempo el mercado indígena de la región minera del Perú, y éste obró como un verdadero polo de crecimiento.

Más adelante (mitad del siglo XVII), el interior perderá su significación y el eje de nuestro sistema económico se desplazará hacia Buenos Aires. Los cambios en las relaciones internacionales cobrarán mayor significación y la lucha entre la España feudal y la Inglaterra capitalista terminará con el triunfo de esta última.

La "Etapa de Transición", que abarca desde fines del siglo XVIII hasta 1860, es el paso previo a una estructuración de nuestra economía en forma articulada dentro del sistema capitalista. Para ello fué necesario hacerse a un tipo particular de relaciones internacionales, acordes con la división internacional del trabajo.

Los rasgos salientes de esta etapa según Ferrer, estarían dados por la expansión territorial, el desa-

rrollo de nuestra economía exportadora y la liquidación de las trabas que se imponían al comercio interior.

La expansión territorial conseguida mediante nuevas líneas de frontera, permitieron incorporar al sistema productivo gran cantidad de tierras necesarias para el desarrollo de la ganadería. Las características apuntadas en cuanto a la distribución de la tierra, en el sentido de perdurar una estructura muy vieja y difícil del romper, de tipo latifundista, permitió pese a todo una evolución en la ganadería. Como bien lo indica Ferrer "Los cambios en la composición interna de la producción y las exportaciones ganaderas", respondieron al cambio en los precios relativos de los distintos productos exportados.

El desenvolvimiento del sector exterior de nuestra economía, provocó un desequilibrio que marcó con signo negativo el desarrollo del interior en beneficio de la región portuaria. La insipiente economía industrial del interior no pudo hacer frente a la competencia internacional y los bosquejos de política proteccionista llegaron tarde. La liquidación de las trabas impuestas al comercio entre regiones posibilitaron el mayor intercambio, contribuyendo a formar un mercado nacional.

El año 1860, marcaría el comienzo de un período de la historia económica argentina, que Ferrer caracteriza como una nueva etapa en el desarrollo económico argentino. Algunos historiadores han señalado con anterioridad fechas próximas para indicar cambios notables en las instituciones políticas.

La política liberal que oficialmente se inicia con el gobierno de Mitre, realiza una serie de modificaciones de importancia a nuestro juicio no suficientemente expuestas por Ferrer. Este período es importante porque a partir de aquí se logra individualizar con mayor nitidez el mecanismo de los cambios, en función del sistema capitalista mundial. No resulta lo suficientemente claro el significado que tuvo en nuestra débil estructura económica, la penetración del capitalismo internacional, cuya representante en nuestro caso, preparó un sistema disimulado de colonización que sirvió a Lenin para ejemplificar sobre una forma típica de colonización moderna realizada por el imperialismo.

El complejo sistema de relaciones existentes entre la organización de las finanzas, el transporte, la energía y el sector exportador agropecuario, no aparecen en la obra de Ferrer. Investigaciones como la realizada por Lisandro de la Torre respecto al comercio de carnes, informan muy bien un discutido período de nuestra historia económica, que hubiese servido a Ferrer para sacar algunas conclusiones interesantes. El análisis de los mecanismos legales de traslación de ingresos en el orden internacional, debía haber sido completado a nuestro juicio con otras formas ilegales de trasladar ingresos cuya complejidad no justifica su inexistencia. En este terreno el sistema capitalista ha demostrado toda su capacidad creativa, al crear mecanismos sutiles imposibles de controlar, que permiten obtener beneficios adicionales.

La característica principal de este período siguiendo a nuestro autor, es la dependencia del exterior. La economía nacional experimenta fases de expansión y contracción, cuya correlación con similares fases de las economías capitalistas dominantes, sólo indicarían un retraso en el tiempo de aparición y duración de estas fases. Tanto la capitalización interna, como la afluencia de capital extranjero estuvieron signadas por estos altibajos de la economía internacional.

En 1913, según Ferrer, el 50 % del capital fijo existente era de propiedad extranjera. Esta proporción decrece, llegando en 1929 a representar sólo el 32 %. La magnitud elevada de los servicios pagados al capital extranjero, representaba una proporción considerable de las divisas generadas por nuestro comercio exterior. "En numerosos años de la etapa esos servicios representaban entre el 30 y el 50 % del valor de nuestras exportaciones". El sector exterior era la medida del desarrollo económico argentino, que en un sistema de patrón oro rígido, hacía a todo un complejo de política económica.

La cuarta y última etapa comienza en 1930. Coincide con la ocupación total de la tierra apta de la región pampeana, con la crisis mundial y con la iniciación de un proceso de disminución en el crecimiento de la demanda de los productos primarios.

Esta etapa ha sido designada como de economía industrial no integrada debido a que "la producción manufacturera se concentró en la elaboración de bienes de uso final y depende, para poder utilizar plenamente su capacidad instalada y asegurar el crecimiento sostenido del sistema, de la importación de maquinarias, equipos de bienes intermedios y combustibles".

Los trastocamientos del sistema capitalista debidos a la gran crisis, produjeron transformaciones substanciales que obligaron a un reordenamiento general de las economías. La caída de volumen físico de las exportaciones, el deterioro de los términos del intercambio y la reversión en el movimiento de capitales internacionales, imprimieron a nuestra economía características particulares.

No sólo cambió el destino de las inversiones de capital extranjero, sino que también sus fuentes de origen. El capital inglés predominante hasta la década del 30, se invertía en títulos públicos y en obras de capital social básico.

El capital extranjero predominante a partir de 1930, será de origen norteamericano y destinado a la explotación de minerales y ciertas industrias de crecimiento vegetativo que tenían asegurado un amplio mercado interno.

La organización del sector financiero, obligó a tomar medidas que indirectamente favorecieron la industrialización del país. El control de cambios, operó como un mecanismo eficiente en la traslación de ingresos del sector agropecuario al industrial, generando un proceso de acumulación y reinversión en este último sector. Los años de la Segunda Guerra Mundial por otra parte, obligaron

a sustituir importaciones, creando una industria liviana montada sobre bases ficticias y sin una infraestructura, que pronto entró en crisis. Las posteriores sustituciones de importación, involucraban una transformación a nuestro juicio superior a los límites de la estructura productiva de la economía nacional. Sería interesante correlacionar estos fenómenos económicos con situaciones manifiestas de crisis en la superestructura política, que han llevado a la quiebra de la legalidad burguesa.

A partir de 1950 y siguiendo a Ferrer, los objetivos de la política económica tienden a obtener: 1) el aumento de las exportaciones y la radicación de capitales extranjeros; 2) el equilibrio de las finanzas gubernamentales, mediante la reducción del gasto público, una menor participación del sector estatal en la economía nacional y la restricción crediticia y 3) la disminución de la participación de la clase obrera en la distribución de la renta nacional.

El primer objetivo, no dependía por cierto de factores autónomos nacionales, sino de una situación particular del mercado internacional. La política económica ensayada, consistente en sucesivas devaluaciones monetarias, sólo logró una distribución favorable al sector agropecuario.

En el sector público, tampoco se consiguieron los fines propuestos. Los déficits fueron en aumento, la contracción monetaria no surtió ningún efecto y la política de dirección de las inversiones quedó prácticamente transferida al sector de la economía privada.

La nueva distribución operada actuó como factor estimulante del proceso inflacionario en rápido desarrollo, haciendo decir a Ferrer: "En realidad se ha llegado al peor de los mundos posibles: deflación real con inflación monetaria".

El tercer objetivo que hacía a la transferencia de ingresos entre las clases sociales que participan del proceso productivo fué el más rápido en alcanzarse. No sólo las medidas directas de política económica tomadas al efecto, sino las subsidiarias, coadyuvaron a obtener los resultados deseados. La participación de la clase obrera en la renta nacional disminuyó del 56,9 % en 1952, al 45,9 % en 1960. Si a esto, se agrega la pérdida sufrida en los salarios reales, se tiene un panorama claro de la efectividad de la política ensayada.

La síntesis de estos logros, nos la brinda Ferrer en los párrafos transcritos: "La política seguida desde principios de la década de 1950 para superar el estancamiento de la economía argentina no ha producido los resultados previstos. El producto por habitante no ha aumentado en todo el período y en la mayor parte del mismo permaneció por debajo del nivel máximo alcanzado en 1948. Los problemas básicos de la economía, lejos de haberse solucionado, se ha agravado paulatinamente. Además, en los momentos actuales, el esfuerzo de la política monetaria restrictiva y la continua traslación de ingresos al sector rural a través de la devaluación del peso, ha provocado una desocupación creciente de la capacidad instalada en

la industria y de la fuerza de trabajo y el empeoramiento de las condiciones de vida de las masas urbanas".

La última parte de la obra se refiere a las transformaciones necesarias para superar la crisis por que atraviesa la economía nacional, bosquejando en forma sintética medidas a adoptar. Ellas serían: 1) la necesidad de fijar una política planificada de desarrollo, que otorgue al Estado la posibilidad de efectuar ajustes en la economía cuando las fuerzas del mercado no operen en la forma deseada; 2) la utilización racional de la política monetaria; 3) transformaciones en el régimen de la tenencia de la tierra; 4) Obtener la colaboración de la clase obrera, en la política desarrollista; 5) lograr que el sector empresario abandone el prejuicio de que la intervención del Estado es incompatible con la empresa privada y 6) la modificación de nuestra política exterior en el sentido de cooperar a la integración económica de América Latina.

Creemos que el libro de Ferrer adolece de algunas fallas. El planteo efectuado para explicar el funcionamiento de la economía colonial y las primeras etapas de la economía nacional, pese a las objeciones hechas, nos parece correcto en lo fundamental.

Cuando analiza la economía actual se pierde cierto sentido crítico que permitiría individualizar mejor los cambios necesarios en nuestra estructura económica. Nos sorprende lo sintético de la parte destinada al análisis de las medidas sugeridas para superar el estancamiento argentino.

No creemos con Ferrer que el sistema de libre empresa no esté en discusión, por el contrario creemos que el planteo es fundamental. Como muy bien indica Baran, "El desarrollo económico y social, encontrando siempre oposición y obstáculos por parte de aquellos que pretenden la preservación del Statu quo, que están enclavados en los convencionalismos sociales y que derivan beneficios innumerables y hábitos de pensamiento de las costumbres prevalecientes y de las instituciones".

Crear en el papel del Estado como ente neutro, más allá de las clases sociales, nos parece una ficción difícil de aceptar en pleno siglo XX. No puede existir un Estado desarrollista que sintetice las aspiraciones de todas las clases sociales, esto tendría que tenerlo presente Ferrer por su experiencia de gobierno en la Provincia de Buenos Aires durante el último período constitucional de gobierno argentino. El bosquejo de una política de programación económica que preveía medidas de transformación en el régimen de tenencia de la tierra, que distaban de ser radicales, costó al equipo de economistas que la propiciaban la renuncia a las funciones que desempeñaban.

Ha llegado el momento de convencerse que la presentación habitual de la teoría del desarrollo económico como de aparente aceptación por todos los componentes de la sociedad, es como afirma Lange una apologética. El cambio operado en el sistema, consistente en una modificación en la

composición de los sectores productivos, no puede ser el objetivo de una política de desarrollo económico. Por algo ha comenzado a hacerse la distinción entre desarrollo económico y progreso social. Para el primero tan sólo cuentan los índices de producción de la economía, para el segundo cuenta también el crecimiento económico, pero interesa además como última medida la participación plena de todos los sectores productivos en el proceso social.

El mejor antecedente de lo que significa el cambio de sistema económico relacionado con el desarrollo económico, lo constituye el Estudio Económico Mundial para 1959, realizado por las Naciones Unidas. El análisis separado de tres tipos característicos de economías, a saber países capitalistas desarrollados, países socialistas y naciones subdesarrolladas, no deja ninguna duda al lector honesto de que el cambio de sistema hace al crecimiento económico. Evitar el planteamiento o dejarlo de lado como hace Ferrer, es a nuestro juicio una forma elegante de compromiso, reñida con las afirmaciones expresadas de que el economista debe buscar las causas profundas y latentes de estancamiento y manifestar su opinión "cualquiera ella sea". Creemos que Ferrer hubiese tenido muchas cosas más que decirnos. Quizás su desempeño como funcionario de una entidad bancaria internacional, al tiempo de escribir su obra, impidió nos la dijera; de todas maneras su obra constituye un aporte interesante a la discusión de un tema cuya actualidad nadie discute.

ANIBAL ARCONDO.

LEON ROZITCHNER. - MORAL BURGUESA Y REVOLUCION, Buenos Aires, Procyon, 1963, 212 págs.

La reflexión ética, cuando deja de ser un tema indeterminado y de exposición académica y se inserta en situaciones vividas, concretas, en las cuales los hombres asumen responsabilidades determinadas, se convierte en una de las más reveladoras y apasionantes tareas del pensamiento.

Así la filosofía se torna plena de significado al ponerse a prueba frente a la historia, al realizarse en ella.

"Enfrentar las concepciones morales de la burguesía con la ética de la Revolución", tal es la finalidad propuesta por el autor del trabajo comentado. Constituyen los materiales concretos del mismo los diálogos sostenidos ante las cámaras de televisión por periodistas revolucionarios y los prisioneros tomados en la fracasada invasión a Cuba de abril de 1961.

Playa Girón, por ser el escenario del enfrentamiento bélico de la revolución y la contrarrevolución, es también el símbolo de la moral de la burguesía,

como lo demuestra el triunfo de la Revolución Cubana al permitir confrontar esas motivaciones éticas con la realidad misma.

La invasión a Cuba, asistida económica y militarmente por los Estados Unidos y apoyada por las clases dominantes de algunos países centroamericanos, es el intento de la burguesía cubana por reimplantar en Cuba el orden histórico destruido por la Revolución. Es por ello que el grupo invasor debe ser considerado como una totalidad, que resume y simboliza toda la estructura básica de la sociedad capitalista dependiente del imperialismo, que venía a suplantarse el socialismo en Cuba. En cuanto avanzada del capitalismo, el grupo invasor adelanta el esquema básico que venía a implantar nuevamente. El grupo invasor encierra una jerarquía de funciones, dependientes las unas de las otras, y que se sintetizan compendiando la estructura del poder de la burguesía: el diletante, el libre empresario, el militar, el religioso, el torturador, el filósofo racionalista, el político, los hijos de buena familia. Estas diversas estructuras sociales de la burguesía convergen y se manifiestan en toda su crudeza en una situación límite: la invasión armada.

Pero esta realidad es demostrada por la Revolución. La Revolución permite a los invasores exponer a su pueblo las razones individuales y colectivas de la invasión, confrontando a ésta con la obra revolucionaria.

La burguesía jamás tuvo un gesto moral de esta índole, por cuanto no podía asumir la defensa de sus intereses, de su clase, de su sistema, a plena luz y frente a la verdad expuesta por los revolucionarios.

Y este gesto no lo tuvo nunca por temor a caer en profundas contradicciones, un temor implícito en su propia conciencia envilecida y encubierta, que está en la esencia misma del sistema moral del capitalismo.

En cambio, la Revolución puede ofrecer a la burguesía la oportunidad de exponer y demostrar sus razones, en tanto que las realizaciones efectivas del socialismo desmienten todas y cada una de las apropiadas morales de la burguesía. La desmitificación revolucionaria de la moral, verificada en una sociedad concreta, en hechos concretos, en hombres concretos, pone al descubierto los mitos morales de la burguesía y su verdadera moral. Una moral basada en la escisión entre la responsabilidad individual y la responsabilidad colectiva, entre justificaciones espirituales y relaciones morales concretas, en el encubrimiento del propio compromiso con el orden histórico impuesto por la burguesía, orden histórico que la Revolución vino a destruir señalando y demostrando esa responsabilidad común de la burguesía como una totalidad humana concreta.

Y por otra parte el propio grupo invasor, que como ya lo hemos dicho representa el esquema básico de la burguesía, se encarga de demostrar por su cuenta, a través del hecho incontrovertible de la invasión que venía a Cuba a reimplantar el sistema de la burguesía, esa responsabilidad común y total, negada más tarde ante las cámaras de televisión.

Y esta escisión entre la categoría de totalidad del sistema de la burguesía y las técnicas de encubrimiento (o de "envilecimiento") como las denominara el filósofo cristiano Gabriel Marcel, de cada una de sus partes componentes, es el rasgo más significativo de la moral burguesa.

En la división del trabajo social de la burguesía cada miembro de ella cumple una función interdependiente e inseparable de los demás: cada una de las partes expresa y contiene la totalidad del sistema moral de la burguesía. Pero estas relaciones que unen a los individuos entre sí y que originan al grupo como actividad colectiva son encubiertas, son desplazadas a una categoría puramente individual o personal, y en casos excepcionales, diluyendo la responsabilidad personal en la del grupo.

Veamos algunos ejemplos concretos:

1) Felipe Rivero Díaz, antes de abandonar Cuba vivía, según sus propias declaraciones, de los dividendos que su familia obtenía de acciones en las minas de Matahambre. También se dedicaba a escribir por "hobby". Jamás se preocupó por lo que pasaba alrededor suyo y no le interesaba la política. Prío, Batista, la Revolución pasaron ante sus ojos sin hacerle mella. "Yo quería vivir mi vida" era la respuesta elegida. Pero la Revolución lo desplaza de su situación de privilegio y ya no puede vivir de acciones y escribir por hobby. Tiene que asumir responsabilidades concretas. Entonces huye a Miami y regresa al poco tiempo integrando un grupo invasor compuesto por torturadores, latifundistas, militares, políticos corrompidos, ex propietarios, etc. Pero al ser interrogado ante las cámaras de televisión niega enfáticamente relación alguna con los demás componentes del grupo. Menos aún se siente comprometido con el latifundio, la corrupción, el analfabetismo y la miseria imperante antes de la Revolución. "Yo no tenía nada que ver con todo eso" responde. Por qué vino a invadir a Cuba, entonces? El prisionero no puede contestar, no puede imaginar el futuro. Caen en divagaciones como "la tercera posición", la "justicia para todos", el "equilibrio social", etc. Para él no existe tampoco la Revolución, los obreros y campesinos en nuevo nivel social, la alfabetización y la Reforma Agraria. ¿A qué vino? Concretamente venía a invadir Cuba para reinstalar sus anteriores privilegios, para vivir de acciones y escribir por "hobby". Y para eso tuvo que unirse, a pesar suyo, con "los aliados del diablo". Y con la ilusión del triunfo de la invasión seguir "viviendo su vida".

Es la imagen del oportunista.

2) El sacerdote capuchino Ismael de Lugo es quizás quien más nítidamente expresa el dualismo sobre el que se apoya la moral capitalista. Por que aquí la separación del espíritu y la materia se eleva a un grado extremo. La Iglesia ocupaba en Cuba, como en muchas partes, la cima de la jerarquía espiritual y establecía un ordenamiento de valores que ocultaba las verdaderas causas del atraso y la miseria, escindiendo la conciencia unitaria del hombre y creando una necesidad sobrenatural. Proponía la resignación en la tierra y la salvación en el cielo.

Esta función celestial de la Iglesia se refleja en las palabras del sacerdote Lugo: "Los superiores de Roma me autorizaron a reunirme no a un ejército mercenario invasor, sino a prestar auxilio espiritual a unos muchachos que eran católicos". Es decir que para el padre Lugo el hecho de que el grupo invasor estuviera compuesto por ex latifundistas, torturadores, políticos venales, etc., que venían a Cuba a reinstalar el viejo orden colonial, no le interesaba. Para él eran solo un "grupo de muchachos católicos necesitados de auxilio espiritual".

Pero el hecho es que la contrarrevolución desembarcó en Playa Girón entre otras con la bandera de la Religión. Y que el propio sacerdote Lugo dirigió una proclama revolucionaria a sus compatriotas. Y esta es la demostración cabal de que no venía solamente en función espiritual sino también, junto a los otros, a restaurar el latifundio, la libre empresa, las "elecciones libres". Así el pastor de almas, el representante del cielo, se confunde en un solo haz junto al asesino Calviño y el terrateniente Freyre en la defensa común del capitalismo. En este punto se borra la distinción entre el cielo y la tierra, aunque el padre Lugo insista en que él sólo venía a ayudar a los "muchachos católicos".

La Revolución, por el contrario, reivindica la totalidad concreta del acto humano, sin separar el espíritu de la materia.

3) Ramón Calviño Insúa tenía asignada en la división del trabajo social la función más despreciable: torturador policial, asesino legal.

Sin embargo, la suya era una de las tareas necesarias del sistema, era una pieza más (y muy importante) de las instituciones burguesas. La misma lógica del poder de la burguesía lo muestra como imprescindible. Y por ello es uno de los personajes de primera línea en el grupo invasor. Calviño es la única excepción del grupo, en cuanto descarga toda su responsabilidad personal en las instituciones, en el grupo. "Me limitaba a cumplir órdenes": ésta es la justificación moral de las torturas y asesinatos. Sus respuestas recuerdan al célebre Juicio de Nuremberg, en el cual los criminales de guerra responsables de la muerte de miles de personas se justificaban moralmente con el conocido "nos limitábamos a cumplir órdenes superiores".

Aquí el elemento personal desaparece, se diluye en el grupo. Y como en el caso inverso, la relación material, concreta, social, es ocultada por un mecanismo de encubrimiento. Y son precisamente esas relaciones materiales concretas las que demuestran que en el sistema de la burguesía todas sus partes se complementan y condicionan mutuamente: el lati-

fundista, el accionista, el pastor de almas y el asesino.

4) En el caso del joven estudiante de filosofía José Andreu esa falsa cobertura moral se manifiesta a través de la racionalidad abstracta, de una falsa racionalidad contrapuesta a la inteligibilidad vivida en el plano de sus intereses, que son los que en definitiva ordenan su mundo. Llevado racionalmente al más extremo individualismo disuelve la categoría de totalidad concreta. "Cada uno responde por sí mismo" es su respuesta final. Aquí la soledad, el egoísmo y el desinterés por el prójimo se confunden en el razonamiento del intelectual de la burguesía, al día siguiente de la invasión.

La situación del terrateniente Mario Freyre y el "demócrata" Carlos de Varona es algo diferente, por ser más clara, en cuanto la relación entre las coberturas morales y los intereses concretos aquí se muestra más directa. La "libre empresa" en abstracto y las "elecciones libres" en abstracto son los mecanismos justificatorios, que la Revolución pone al desnudo al haber superado la subalimentación y los bajos niveles de vida que la libre empresa trajo a Cuba. Y al haber delegado realmente en el pueblo el poder político y el poder militar, caen al vacío consignas vacías como las "elecciones libres"; imagen lejana de la época "democrática" de una colonia del capitalismo.

Hemos visto cómo "el encubrimiento de las relaciones que unen a los individuos entre sí y que originan el grupo como actividad colectiva constituye la base sobre la cual se asienta la moral de la burguesía capitalista como clase".

La revolución socialista en Cuba pone al descubierto estas "técnicas de envilecimiento" luego de haber destruido las bases materiales del poder de la burguesía, en la circunstancia en que ésta intenta recuperar ese poder perdido.

Ahora, el socialismo se apoya en la conciencia concreta de los hombres en condiciones reales, construyendo una nueva comunidad en la que convergen las tareas individuales y de grupo en un proyecto común. La Revolución posibilita que los hombres expresen su realidad común en un sentido coherente y en todos los planos. Y ésta es también una posibilidad ética.

Si la división y la lucha de clases engendran en las clases dominantes una moral escindida de sus relaciones materiales, la sociedad sin clases, el socialismo, ofrece la perspectiva del reconocimiento humano a sus relaciones con la comunidad. De una moral desmistificada.

JULIO CESAR MORENO

NOTA DE LA REDACCION

El primer número de nuestra revista ha merecido del conocido dirigente comunista Rodolfo Ghioldi un comentario que no podemos dejar de considerar. En el artículo Sobre la edición de las "Obras completas" de V. I. Lenin, aparecido en Nueva Era, N° 6, nota 8, página 21-22, dice Ghioldi: "Lenin enseña que la filosofía, la sociología, la literatura, son partidarias; en esos campos actúa la lucha de clases con no menor ferocidad que en los combates obreros reivindicativos o en las luchas insurreccionales por el poder. Lo postulación del sin-partidismo es, por lo menos, una claudicación ante la burguesía; por sí misma denota un modo de influencia ideológica de las clases enemigas. Una revista cordobesa "de ideología y cultura", en la que figuran publicitariamente conocidos renegados, aspira en nombre de la "intelectualidad" a la eliminación del leninismo, al que ni siquiera nombra ni una vez a lo largo de sus muchas páginas de metafisiqueo, y ello claro está so capa de "marxismo crítico", como si después de 45 años de revolución socialista victoriosa resultara lícito o admisible un marxismo fuera del marxismo-leninismo. Por lo visto hay en Córdoba intelectuales que ignoran por entero las aportaciones del leninismo en la esfera del marxismo creador, y ello cuando el marxismo-leninismo, para referirnos a las documentaciones más recientes, sintetiza la experiencia revolucionaria mundial y la de la construcción del socialismo y del comunismo en instrumentos tan decisivamente importantes, teórica y políticamente, como el Programa del PCUS y las Declaraciones de los partidos comunistas y obreros (1957 y 1960), para sólo remitirnos a ellos. También el aprismo quiso ser el bastonero inteligente (élite) de la ignara clase trabajadora (masa y sociedad de masas). También Paz Estensoro, tan universitario como el que más, de-

claró en su tiempo que visto el analfabetismo de las masas populares tocaba a los egresados con título un papel director. La tarea acá sería la de unificar tales capas intelectuales por sobre las procedencias, y ello como albaceas de una nueva generación, propietaria ésta del verdadero tono nacional. Esos jerarcas del saber estarían llamados a hacerle las cuentas a las veleidades ideológicas y a inspeccionar de cerca la práctica revolucionaria de la vanguardia. Nueva generación... En su último discurso electoral, dijo Palacios que "el país está en situación lamentable, pero hay una esperanza: la juventud". (El estrato privilegiado de los que están entre los 25 y 35 años, dirán los cordobeses). Pero no sólo Palacios: Grondona, el dos veces subsecretario de la dictadura, hizo el corte generacional del país; a ese título disolvió las clases en el seno de la Nación. La raíz no es el "marxismo crítico", sino el orteguismo. Julián Marías, discípulo y continuador de Ortega habla en La estructura social del cambio del mundo cada quince años; seis generaciones sumadas nos darían una época histórica... Pero si colocamos las generaciones por encima de todo ¿qué queda de las clases? Responde Ortega antropológicamente: no hay clases sociales, sino clases de hombres. Al parecer, y como tantas veces en el pasado, la burguesía cordobesa se las ha compuesto para dejar su impronta sobre ciertos círculos intelectuales".

La verdad es que frente a tal tipo de crítica quedamos un tanto perplejos, pues no sabemos a qué atribuir tal cantidad de inexactitudes y ligerezas. ¿Podrá deberse a que Rodolfo Ghioldi no ha leído el texto original de la presentación de Pasado y Presente y se guía solamente por referencias indirectas? ¿O no entendió lo que quisimos decir y por ello polemiza con enemigos ocultos? Pues lo que no queremos pensar es que todo se trate

simplemente de mala fe. De todas maneras, Rodolfo Ghioldi deberá convenir con nosotros en que sus "apresuramientos" lo han colocado en una situación muy incómoda. Por nuestra parte, preferimos creer que se trata de un fenómeno de "falsa conciencia", vale decir, de una de esas obturaciones del juicio crítico, fruto de una actitud un tanto dogmática, que dan como resultado la imposibilidad de valorar con corrección un planteo, de medir con exactitud el significado y alcance de una formulación. Cuando no se es capaz de comprender al adversario, se lo rotula, como si el marbete tuviera de por sí la calidad mágica de liquidar argumentos. En el fondo, la presuntuosidad crítica nunca deja de expresar una posición subalterna.

Sin ánimo de polemizar, pues la nota de marras no lo permite, queremos aclarar simplemente algunas de sus apreciaciones más groseras:

1) En primer lugar, no acostumbramos controlar nuestros avisadores. Nos limitamos simplemente a controlar lo que escribimos, pues de eso sí somos responsables. Criticarnos porque alguna casa anuncie en nuestra revista las obras de Juan José Real o Abelardo Ramos, sería lo mismo que acusar de trotskista al Partido Comunista Italiano porque en algunas de sus publicaciones inserta avisos de la Editorial Einaudi donde se incluyen las obras de Trotski. O pensar, por ejemplo, que Hoy en la Cultura está al servicio del fascitizante padre Menvielle porque incluye avisos de Editorial Huemul. El argumento es puramente exterior y no tiene ningún valor probatorio. Habrá que preguntarse entonces con qué fin fué utilizado.

2) Si Rodolfo Ghioldi quisiera encontrar las fuentes de nuestro pensamiento "generacional", podría haberse ahorrado el esfuerzo de erudición que significa rastrearlo en Haya de la Torre, Paz Estenssoro, Palacios, Grondona, Julián Marías, Ortega y Gasset, recurriendo simplemente a Palmiro Togliatti de quien hemos tomado lo central de la demostración.

Sin embargo, la "boutade" no puede ocultar el hecho de que las generaciones existen, de que el advenimiento de nuevas capas de jóvenes y su inserción en la vida política y social plantea siempre, a cualquier

sociedad, problemas nuevos que tienden a expresarse a través de críticas dirigidas a las generaciones precedentes. No es casual que este problema de los "viejos" y de los "jóvenes" se plantee no sólo en los países capitalistas sino también bajo el socialismo. Hemos dicho casi textualmente que el marxismo aporta la posibilidad de resolver el problema y que para ello es preciso estar permanentemente abierto a lo nuevo, ser capaz en cada momento de abandonar la frase hecha, el estereotipo, el lugar común, el dogmatismo. La respuesta que da Rodolfo Ghioldi demostrando que no existe el "problema generacional", que quienes hablan de ello incurren en "orteguismo", nos convence cada vez más de la justeza de nuestros planteos y de la estrechez de mira de aquellos izquierdistas que por temor a los fermentos críticos de las nuevas capas intelectuales, por temor a iniciar una batalla a fondo por la destrucción de todo tipo de coagulación dogmática en el terreno de las ideas y de la acción, ocultan un conflicto que nace y se desarrolla en la medida misma en que tratan de ignorarlo.

3) Nunca pudimos pensar que la cantidad de veces que se cita a Lenin fuera un criterio para demostrar la cuota de leninismo en una argumentación. En lugar de citarlo a tontas y a locas —método bastante habitual en la izquierda— preferimos incorporarlo como instrumento de análisis de una realidad que pretendemos abordar. En otra parte de la revista hablamos de la necesidad del "retorno a Lenin" y con ello hacemos referencia a esa capacidad de Lenin de analizar dialécticamente las condiciones concretas, a ese desapego por las fórmulas y las frases hechas, a su repudio a toda clase de clisés, a su espíritu antidogmático y profundamente crítico. Hoy se trata de asimilar ese espíritu y de estar menos apegados a las fórmulas. Y si el marxismo "ortodoxo" u staliniano, significó en los hechos un freno a su desarrollo —y entiéndasenos bien, decimos un freno— ¿qué es el marxismo-leninismo sino un "marxismo crítico"?

4) En cuanto a los aportes concretos del marxismo-leninismo, lejos está de nosotros la idea de rechazar sus conquistas. Pero como nuestro análisis se refería fundamental-

mente a la realidad nacional y a las debilidades de la izquierda en nuestro país, hubiera sido preferible que Rodolfo Ghioldi nos dijese si nuestra crítica era correcta o no, en lugar de acogerse a los méritos del programa del PCUS y de la declaración de los 31 partidos! ¡Hic Rhodus, hic salta!

Es lamentable que todavía sigan ocurriendo este tipo de cosas. Es lamentable que el clima de guerra fría dentro de la izquierda, y de algunos sectores de la izquierda, llegue a tal grado de paroxismo como para que obnubile el juicio crítico de personas que sabemos inteligentes y capaces. Pero esto que es de por sí lamentable se convierte en francamente alarmante cuando se le suma el espíritu administrativo y burocrático. Cuan-

do se llega a blandir el knut es porque se ha demostrado ineptitud e incompetencia crítica en la previa labor intelectual de triunfar con las ideas. Pues es preciso que nuestros lectores conozcan que simultáneamente con la aparición de una crítica tan superficial y extemporánea en un órgano oficial del Partido Comunista, la dirección en Córdoba de dicho partido, con la "anuencia" de la máxima dirección nacional, acaba de excluir de sus filas partidarias a cuatro de nuestros redactores por haberse negado a abandonar su labor en Pasado y Presente, revista que según esa dirección sería "anti-marxista y anticomunista" (sic)!

P. y P.

PUBLICACIONES RECIBIDAS: Por razones de espacio no hemos incluido la nómina de las numerosas publicaciones recibidas. En nuestra próxima edición junto con su detalle aparecerán comentarios de varias de ellas.

El abundante material que presenta esta entrega de PASADO Y PRESENTE, cuya publicación consideramos inaplazable y razones en absoluto ajenas a nuestra voluntad que demoraron la aparición del número 2, nos obligan a ofrecer este ejemplar doble. A partir del número 4, que aparecerá en marzo de 1964 dedicado especialmente a LOS PROBLEMAS DE LA REVOLUCION ARGENTINA y al CONFLICTO CHINO-SOVIETICO, esperamos regularizar nuestra aparición.

Confiamos que la buena voluntad de nuestros lectores y la importancia de los trabajos que se publican, hará disimular este inconveniente.

ESTA EN VENTA

ARTE Y PARTIDISMO

EL DISCURSO DE NIKITA JRUSCHOV
A LOS ARTISTAS SOVIETICOS CRITI-
CADO POR COMUNISTAS ITALIANOS.
INTERPRETACION HISTORICA DEL
FAMOSO ESCRITO DE LENIN SOBRE
"EL PARTIDISMO EN LITERATURA".
EL CONTRADICTORIO PROCESO DE
DESTALINIZACION.

SUMARIO:

Prólogo, por HECTOR N. SCHMUCLER.

El "Partidismo" en la literatura y el XXII Congreso, por VITTORIO STRADA.

El Debate Cultural en la URSS y la Función del Partido, por ROSSANA
ROSSANDA.

UN FOLLETO DE 64 PAGINAS

EDICIONES PASADO Y PRESENTE, CASILLA DE CORREO 80, CORDOBA

Formulario de Suscripción

Señor Director:

Solicito el envío de una suscripción anual de PASADO Y PRESENTE
a partir del número

NOMBRE

DIRECCION

	Suscripción anual	\$	380.-
TARIFA	" solidaria ...	\$	1.000.-
	" sostenedor .	\$	5.000.-
	Extranjero: 6 dólares.		

Incluyo cheque . giro postal por valor de

Todo giro o valor debe ser enviado a nombre de Oscar del Barco
Casilla de Correo 80 — Córdoba — República Argentina.

El corral vacío

por LUIS VELEZ

UNA NOVELA ARGENTINA EN LA LINEA
DE LA GRAN NARRATIVA LATINO-
AMERICANA

LIBRERIA EDITORIAL TERCER MUNDO

Dirección Postal:
SGO. DEL ESTERO 315 - BUENOS AIRES
ENVIOS CONTRARREMBOLSO DE TODA
CLASE DE LIBROS

Argelia, Año 8

por CARLOS AGUIRRE

Distribuye

EDITORIAL PERSPECTIVAS S. R. L.
Avda. PTE. ROQUE SAENZ PEÑA 760 - 5º P.

Monthly Review

SELECCIONES EN CASTELLANO

•
REVISTA MENSUAL DE INVESTIGACION
POLITICA INTERNACIONAL

Distribuye

•
EDITORIAL PERSPECTIVAS S. R. L.

TRABAJO

REVISTA DEL CENTRO DE
ESTUDIANTES DE FILOSOFIA
Y LETRAS. C O R D O B A.

Acaba de aparecer

HISTORIA DE LA REVOLUCION RUSA

por LEON TROTSKY

2 volúmenes, con un total de 1.300 páginas,
cuidadosamente traducida y revisada.

HE AQUI ALGUNOS DE LOS CAPITULOS DE ESTA OBRA INDISPENSABLE:

★ Particularidades en el desarrollo de Rusia / El Zar y la Zarina / La dualidad de poderes / El ejército y la guerra / Los bolcheviques y Lenin / El rearme del partido / ¿Quién dirigió la Revolución de Febrero? / El mes de la gran calumnia / La contrarrevolución levanta la cabeza / Kerensky y Kornilov / Los bolcheviques y los sovlets / El campesinado ante la revolución de Octubre / La cuestión nacional / El Comité Militar Revolucionario / Lenin llama a la insurrección / El arte de la insurrección / La toma del Palacio de Invierno / La insurrección de Octubre / El Congreso de la dictadura soviética.

LOS 2 VOLUMENES: \$ 1.100 m/n.

Servicio de Contrarreembolso

Pedidos a DISTRIBUIDORA DEL MAR DULCE, Córdoba 1354, Buenos Aires



Librería NORTE

PUEYRREDON 1454
BUENOS AIRES

Librería BOHEMIA

COMPRA - VENTA - CANJE
OFERTAS PERMANENTES

CORRIENTES 1568/70 — BS. AIRES

COMPRAMOS LIBROS
VAMOS A DOMICILIO

Librería EL UNIVERSITARIO

DEAN FUNES 53 — T. E. 99182
CORDOBA

Librería Editorial ASSANDRI

- LIBRERIA
- EDITORIAL
- PAPELERIA
- IMPRENTA

En sus dos casas

SOLICITE SU CREDITO

DEAN FUNES 57/61 — Avda. COLON 63

CORDOBA

Librería Editorial JORGE ALVAREZ

TALCAHUANO 485

BUENOS AIRES

COLECCION POLITICA CONCENTRADA dirigida por ROGELIO GARCIA LUPO

FASCISMO Y MARXISMO por *BENITO MUSSOLINI, PAOLO ALATRI,*
y *R. MUSSOLINI.*

1 volumen de aproximadamente 160 páginas.

POLITICA MILITAR, por *J. MEYNAUD, J. MAITRE* y *H. DAALDER*

1 volumen de aproximadamente 130 páginas

COLECCION ENSAYOS

INTRODUCCION A LA OLIGARQUIA, por *DAVID VIÑAS*

1 volumen de aproximadamente 320 páginas

FILOSOFIA Y MITO DE LA HISTORIA, por *MARCELO N. ABADI*

1 volumen de aproximadamente 90 páginas

LITERATURA

CABECITA NEGRA, por *GERMAN ROZENMACHER*

1 volumen de 160 páginas — \$ 150.- 2da. edición.

EDICIONES PAIDEIA

TITULOS A PUBLICAR

JEAN PAUL SARTRE: *Merleau - Ponty viviente*

El itinerario intelectual de la amistad entre los dos más grandes pensadores de la Francia de post - guerra. Con un prólogo de Sartre escrito especialmente para esta edición.

ANTONIO GRAMSCI: *Cartas de la cárcel*

Cuando estas cartas fueron publicadas por primera vez en 1947, unánime fué la sensación de que estábamos ante una obra de excepcional valor cultura y moral. Con esta selección en castellano deseamos contribuir al conocimiento de una faz íntima, humana, moral de la personalidad del gran dirigente político italiano. Incluye un prólogo de Palmiro Togliatti.

HENRI LEFEBVRE: *Problemas actuales del marxismo*

"Este libro se inscribe en una historia dramática y limitada, la del dogmatismo en el pensamiento contemporáneo. Se refiere esencialmente a una sistematización que se disgrega: la del dogmatismo marxista". Así define el discutido filósofo francés los propósitos de esta pequeña obra, destinada a restituírnos el auténtico pensamiento de Marx.

COGNIOT - ROCOEUR - LACROIX - GARAUDY - BESSE: *Moral de clase, moral universal*

La discusión entre marxistas y católicos acerca de los problemas de la moral mantenida en París con motivo de la II Semana del Pensamiento marxista.

Librería y Editorial PAIDEIA

PASAJE CENTRAL - CORDOBA - REPUBLICA ARGENTINA