



Revista de política y cultura

# El Rodaballo

Año IV N° 8 Otoño / Invierno 1998 \$ 7



IV N° 8  
El rodaballo

**Viaje a la Isla de Utopía, de Moro a Marx, de Marx a Benjamin**  
Dardo Scavino, Alejandra Ciriza, Eduardo Colombo, Blas de Santos

**A 150 años del Manifiesto, A 80 años de Octubre:**  
**¿cómo pensar la historia del Comunismo?**  
Michael Löwy, Ezequiel Adamovsky, Néstor Kohan,  
Jorge Cernadas, Roberto Pittaluga, Horacio Tarcus



**Feminismo, Política, Representación:** Un diálogo de Martha Rosenberg con Françoise Collin  
Ricardo Strafacce: **Literatura, Estado y Representación en Kafka**  
Ana Longoni sobre **Raymond Williams**, Juan Hernández sobre **Perry Anderson**  
Separata: **El Manifiesto de Octubre (Para una Crítica de la Razón Académica)**

**DIRECCION EDITORIAL:**  
Blas de Santos  
Horacio Tarcus**DIRECCION DE ARTE:**  
Juan Marcos Ventura**COLABORARON  
EN ESTE NUMERO:**Ezequiel Adamovsky  
Jorge Cernadas  
Alejandra Ciriza  
Françoise Collin  
Eduardo Colombo  
Christian Ferrer  
Néstor Kohan  
Juan Hernández  
Ana Longoni  
Michael Löwy  
Roberto Pittaluga  
Martha Rosenberg  
Dardo Scavino  
Ricardo Strafacce  
Silvia Vicente**El Rodaballo** es una publicación de **Ediciones El Cielo por Asalto**. Suscripción por cuatro números (incluye gastos de envío):  
-Capital: \$ 25  
-Extranjero: U\$ 50  
Cheques y giros a nombre de Blas de Santos

Los artículos pueden ser reproducidos por otras publicaciones, con la condición de citar la fuente y de enviar un ejemplar a nuestra redacción.

**CORRESPONDENCIA,  
SUSCRIPCIONES,  
COLABORACIONES****Ediciones El Cielo por Asalto**  
Sarmiento 3433  
(1196) Buenos Aires • Argentina  
Tel. y fax: 932-5533**Indice**

- 1** Editorial
- Dossier: Viaje a la Isla de Utopía.  
De Moro a Marx, de Marx a Benjamin
- 2** Dardo Scavino, **Utopía y Crítica**
- 6** Alejandra Ciriza, **Utopía y Modernidad**
- 11** Eduardo Colombo, **Tiempo revolucionario y tiempo utópico**
- 16** Blas de Santos, **Utopía y Subjetividad. Las razones de la crisis**

**A 150 años del Manifiesto, a 80 años de Octubre:  
¿cómo pensar la historia del comunismo?**

- 24** Michael Löwy, **Mundialización e internacionalismo.**
- A 150 años del Manifiesto Comunista**
- 27** Ezequiel Adamovsky, **La historia de la Revolución Rusa a 80 años de Octubre. Desafíos historiográficos**
- 31** Jorge Cernadas, Roberto Pittaluga, Horacio Tarcus, **La historiografía sobre el PC Argentino. Un estado de la cuestión**
- 41** Néstor Kohan, **Romanticismo y anticapitalismo. La recepción de la revolución rusa en J. Ingenieros**
- 46** Martha Rosenberg, **Políticas del compromiso, políticas de la verdad. Un diálogo con Françoise Collin**

**51** Ricardo Strafacce, **De la agrimensura a la decoración de ambientes (Literatura, Estado y representación en Kafka)****Reseñas críticas**

- 56** R. Williams y el debate sobre la vanguardia, por Ana Longoni (a propósito de R. Williams, **La política del modernismo**)
- 57** Los espejos de Perry Anderson, por Juan Hernández (a propósito de P. Anderson, **Los fines de la historia**)

**Correo de lectores****61** Dardo Scavino, **¿De qué unidad hablamos?****Obituarios**

- 63** Jacobo Maguid (1907-1997), por Christian Ferrer  
Daniel Retamar (1966-1998), por Ana Longoni

**64** Noticias de ninguna parte**Separata**

El Manifiesto de Octubre

(Para una Crítica de la Razón Académica)

"La salud es el silencio de los órganos", reza una definición que oficia de modelo de conformación subjetiva a la dominación y funcional a su reproducción. Por extensión un organismo cualquiera es sano cuando no da noticias de disfunción. El punto que queda en sombras es si la falta de señales de sufrimiento es prueba de su existencia o testimonio de su resignación. La subjetividad social adopta dicha fórmula —"que me importa, mientras el cuerpo aguante"— conciente que dadas las circunstancias el parte de enfermo o la rebeldía será tratado con exclusión o "cirugía mayor sin anestesia." Nadie mejor que el **Rodaballo** sabe que el pez por la boca muere, pero también que muchas más veces sucumbe por lo que no grita que por lo que calla. Por nuestra parte pedimos a los lectores que nos sepan disculpar el tiempo que nos tomamos para salir a la superficie luego del número doble del invierno pasado. Con éste retomamos la tarea que nos hemos propuesto de desentrañar la realidad para denunciar que la salud del sistema capitalista es patológica y demencial y que la única terapia para impedir su cronicidad es vencer la mudez que la impotencia o la complicidad induce a sus víctimas. Lo hacemos convencidos que al revés del dios del refranero cuando la palabra afloja —se desgasta y no aprieta—, el ser que habita los discursos se extingue ahogado.

No desconocemos la distancia entre las palabras y las cosas pero sabemos de cuánto conviene al poder todo lo que impida que la conciencia social establezca relaciones de sentido entre ambas. Es en este punto que entendemos la función crítica como otra de las pruebas de la vigencia y eficacia de la dimensión de lo utópico. Es posible, porque basta con que sea deseable, recoger hoy la continuidad de los intereses libertarios inveterados de la humanidad sin por eso aplastar la diversidad y originalidad en la que toman forma contemporánea los consuetudinarios conflictos entre dominantes y dominados. Pero al mismo tiempo creemos que es incurrir en la misma lógica del valor de cambio que condenamos el querer forzar la comprensión de los anhelos y malestares de la subjetividad actual —neoliberalismo reinante— a las ecuaciones y ritos que hicieron stock para las pasadas generaciones. Reiteramos que nuestro compromiso es con todas las expresiones de dolor, indignación y esperanza provenientes de la voluntad de cualquier individuo o grupo dispuesto a aduenarse de su destino en una comunidad que lo posibilite igualmente para todos, y no con la sumisión a ninguna filiación parroquial. Es en esta perspectiva que dedicamos el dossier al tema de la utopía y que, con idéntico sentido no sacramental, evocamos los 150 años del **Manifiesto Comunista**.

El marxismo sigue siendo un significante irremplazable para interrogarse sobre los problemas de nuestro tiempo, siempre que desafiemos la pereza de reducirlo al ejercicio de su glosa.

La creatividad intelectual participa de la misma condición de diferencia que celebra la fertilidad de la vida humana como empresa de hombres y mujeres. En sus bordes crecen las opciones regresivas de sobrevida que ofrece la perpetuación vía división asexual —variante ameba o Dolly. El marxismo como referente histórico de la potencialidad subversiva inherente a toda subjetividad no saldrá de su impasse invaginándose —mirándose al espejo de sus soliloquios y corrigiéndose en privado el maquillaje maltratado por la historia— sino animándose a meterse en el baile, lugar destinado al goce, la conquista, el descubrimiento de lo otro y... de la otra.

El mejor homenaje que merecen los redactores del **Manifiesto** es abrir el diálogo con todos los preocupados por construir una realidad donde la utopía no se reduzca a un catecismo, ni se asegure en un emblema distintivo. Va la supervivencia del marxismo en su diálogo con los demás saberes y su contacto con la totalidad de experiencias en las que los seres humanos se empeñan en dar sentidos a sus existencias. Si no lo hace quedará cada vez más empobrecido reducido a una autoconvencida omnicomprensión —tan abarcativa como abstracta— ignorando que se asimila a la función de equivalencia general del dinero que el marxismo supo denunciar, pero que en su caso, arrogándose un valor que ya nadie codicia.

Más grande que el trecho entre el dicho y el hecho está el que dis-

tancia el decir del hablar. Qué consecuencias tendría la evocación del **Manifiesto** sin el registro de lo acontecido en su nombre y sin el cierre que a su linealidad dio la caída del comunismo real. La sociedad argentina parece hoy despertar del letargo en las que la sumió el terror de Estado. Al mismo tiempo que da muestras de repudio a un menemismo que ha llegado a su punto de inflexión, vuelca sus expectativas en una nueva alianza con los sectores dominantes que le devuelva su posición socioeconómica defraudada por el neoliberalismo, al que ofrendó un crédito incondicional durante casi una década. Contradictoriamente, combinado con este recambio de gobierno para mayor garantía del sistema, se dan ciertos efectos de verdad estructural hasta ahora ausentes. Son los referidos a la incipiente, pero permanente, demanda de justicia frente a la impunidad, pasada y presente. De la suma a este malhumor cívico —"cansancio moral" recurrente de las buenas conciencias nacionales— dependerá que esta tensión se agote en chantaje moralista pequeño burgués o sea el germen de una apetencia de verdad y justicia para todos, que apunte a la objetividad —material y simbólica— que sostiene y reproduce un sistema que hace posible la impunidad de unos individuos y unas clases sobre la vida y el trabajo de otros y otras.

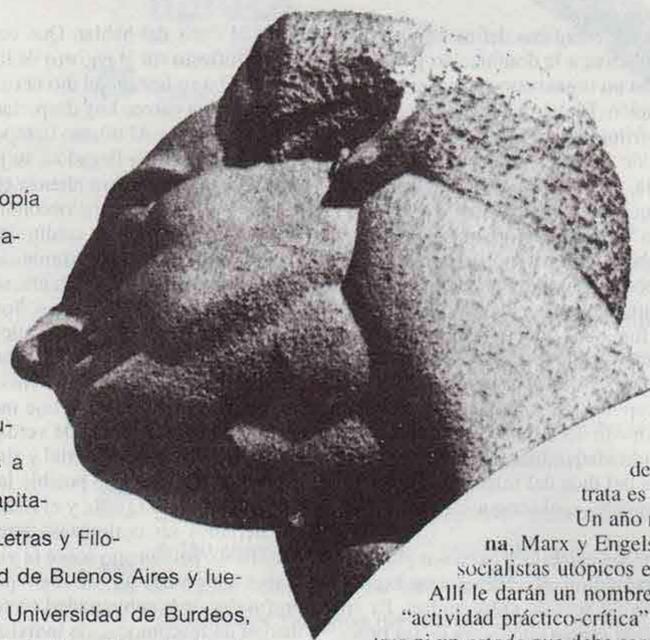
Quisiéramos ser optimistas, pero los "referentes" —copyright J.P. Feinmann, eufemismo sobre la vieja función ideológica del intelectual— no nos dejan confiar en que estaríamos asistiendo a cambios profundos de la subjetividad social que sobrepasen la que alienta la ilusión de acomodación individual o sectorial.

Con su "Queremos un país normal" (**Página/12**, 10-VIII-97), José Nun suscribe el ideal de los sectores de la clase media que se encolumnan tras de la alianza antimememista. "En un país normal hay alternancia en el poder, hay Justicia, y existe la menor desigualdad social posible. En un país normal la corrupción no supera ciertos niveles esmerables". Bajo el imperio de la normalidad, las cifras de las estadísticas (de violencia policial, de manipulación, de apropiación del trabajo ajeno) caerían a niveles despreciables. Inferimos que otro tanto pasaría con la explotación, la enajenación, la tortura, etc. ¿Realismo? ¿Probabilismo? ¿Cinismo?

¿Qué cambió con el triunfo de la cruzada electoral por un país normal, se pregunta y responde Tomás Abraham? (**Página/12**, 31-X-97). "Gracias al plan de convertibilidad y a la persistencia de Menem en una misma estrategia, el país atrajo inversiones... No puede absorber toda la mano de obra disponible. Para eso son necesarias más inversiones... Desde que ganó la Alianza se abre la posibilidad de una alternativa de poder. Lo mejor para el país es la continuidad económica, con todas las variaciones que la coyuntura exige, y un cambio en la política. Me refiero al ataque al espacio mafioso, criminal, corrupto, al relajamiento de la conducta, al cinismo de ciertas castas políticas... El triunfo de la Alianza puede dar lugar a que aparezcan viejos apellidos [¿Marx?] con políticas vencidas, a que circulen programas imposibles de realizar [¿utópicos?], escuchados en la sensibilidad social, a movilizaciones en nombre de promesas tradicionales [¿una sociedad autogestiva, igualitaria, socialista?]. Es la historia conocida. Necesitamos un nuevo gobierno sólido y fuerte, un líder respetado, una firmeza sin culpas, una idea clara de la estrategia a seguir. Los que en la Alianza tengan nuevas ideas [¿novedades socialdemócratas?] necesitarán todo el apoyo de sus convicciones para resistir a los fantasmas del pasado, y a sus eternos voceros [esto es: huelguistas, agitadores, activistas, intelectuales críticos, militantes de derechos humanos...]."

Pero si la sinceridad del reformismo es casi obscena, la obstinación de la izquierda tradicional en colocarse a la altura de caricatura de sí misma es francamente patética. El sectarismo de su política y la pobreza de ideas, son una prueba más de su irreversible decadencia. Con este nuevo número, **El Rodaballo** vuelve a navegar entre dos aguas, redoblando su apuesta por la apertura de un espacio teórico y político entre la centroizquierda y la izquierda tradicional, entre el pragmatismo y el dogmatismo, entre la renovación sin principios y los principios sin renovación. Apenas de esa frágil brecha se vislumbran algunas de las luces de Utopía.

Dardo Scavino



V i a j e a l a u t o p í a d e M o r o a M a r x d e B e n j a m i n

Para el autor de esta nota, la utopía no es una elucubración imaginaria con la cual se pretende convencer a los individuos, sino una práctica constitutiva y real de organizaciones igualitarias o comunistas, verdaderas alternativas a la serialidad impuesta por el capitalismo. Dardo Scavino estudió Letras y Filosofía. Enseñó en la Universidad de Buenos Aires y luego, durante cuatro años, en la Universidad de Burdeos, Francia. Ejerce simultáneamente la investigación, la docencia y el periodismo cultural. Ha publicado **Nomadología. Una lectura de Deleuze** (1991) y **Barcos sobre la pampa. Las formas de la guerra en Sarmiento** (El Cielo por Asalto, 1993). Ediciones El Cielo por Asfalto tiene en preparación su último libro: **La idea materialista**.

I

Al menos desde la publicación del **Manifiesto Comunista**, en 1848, la crítica del “socialismo utópico” estuvo estrechamente unida a la “crítica de la crítica”, tal como Marx la había esbozado tres años antes en **La sagrada familia**, contra las teorías de “Bruno Bauer y consortes”. Es en la tercera parte del **Manifiesto**, como se sabe, que Marx y Engels hacen la crítica del “socialismo y el comunismo utópicos y críticos”. Lo que le *critican* a estos teóricos (Owen, Fourier, Cabet o Wilhem Weitling) es precisamente su *crítica* del estado actual de cosas, esa “ingeniosa actividad personal” que pretendía “sustituir la actividad social”, y reemplazar así “las condiciones históricas de emancipación por condiciones sacadas de la imaginación, y la organización real y gradual del proletariado en clase social por una organización especialmente elucubrada de la sociedad”. Los utopistas continuaban, en cierto modo, una tradición moralista. Forjaban en su imaginación una sociedad perfecta y la confrontaban con el estado de cosas actual para juzgarlo imperfecto, irracional o injusto. Y a este Juicio pronunciado desde las alturas lo llamaban “crítica”. Ya Spinoza había criticado en su **Ética** a quienes juzgaban imperfectas las cosas de este mundo a partir de ideales forjados por su imaginación: los hombres moralizan, decía, cuando no pueden comprender las causas de lo que sucede. Pero también Nietzsche, en **El ocaso de los ídolos**, criticará el “instinto sacerdotal” de ciertos “reformadores de la humanidad” que imaginan otro mundo, un orden *celestes*, para condenar este mundo, el orden *terrestre*. Ya tres años antes del **Manifiesto**, en su primera tesis sobre Feuerbach, Marx había establecido la diferencia entre la crítica meramen-

te teórica y la “actividad revolucionaria o práctica-crítica” (der “*revolutionären*”, der “*praktisch-kritischen*” *Tätigkeit*). Las once tesis estarán recorridas por esta distinción. Por supuesto será la tesis XI la que sintetice esta diferencia en una célebre fórmula: “Los filósofos no han hecho sino *interpretar* el mundo de diferentes maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*.” Un año más tarde, en **La ideología alemana**, Marx y Engels volverán a tomar distancia de los socialistas utópicos en relación al estatuto de la crítica. Allí le darán un nombre político, “comunismo”, a aquella “actividad práctico-crítica”: “El comunismo no es para nosotros ni un *estado* que debe ser creado, ni un *ideal* al cual la realidad debería ajustarse. Llamamos comunismo al movimiento *real* que deroga el estado de cosas actual.” De manera que la práctica es crítica porque cuestiona las relaciones de explotación en las cuales se basa el capitalismo. Y es *comunista* porque al criticar la explotación, tiende a eliminar la desigualdad que estas relaciones producen. En cierto modo, el socialismo utópico resultaba una continuación de la concepción iluminista y racionalista de la crítica entendida como la actividad teórica encargada de distinguir lo verdadero y lo falso, lo real y lo imaginario. Así denunciaba los errores o las ilusiones de los sentidos, de la imaginación o incluso, como en el caso de Kant, de la propia razón pura. En este aspecto, Ludwig Feuerbach había sido el último gran filósofo de este linaje. Su principal mérito había consistido en hacer la crítica de la ilusión religiosa al comprenderla como una alienación del ser humano genérico. Así “Feuerbach reduce la esencia de la religión a la esencia *humana*”. Sin embargo, el paso fundamental dado por Marx consistió en plantear que “la esencia humana no es una cosa abstracta, inherente al individuo aislado”, sino “el conjunto de relaciones sociales en su realidad efectiva”. Tal como lo entenderá aquel comentarista ruso de **El Capital**, ampliamente citado y elogiado por Marx en el posfacio a la segunda edición alemana de su *opera magna*, aquel conjunto de relaciones sociales implica una estructura cuyas leyes “no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y los designios humanos, sino que además determinan su voluntad, su conciencia y sus designios...”. La conciencia, pues, resulta un mero *efecto* de esa *causa inmanente* que es el conjunto de relaciones sociales. En efecto, la crítica del utopismo era también una crítica de la conciencia. Por eso aquel comentarista (más tarde sabremos que se llamaba I. Kaufman) dirá que ninguna crítica puede basarse en las convenciones personales. Porque la principal ilusión que la conciencia produce es precisamente el aislamiento o la atonicidad del individuo, como si éste estuviera separado de aquel conjunto de relaciones sociales, como si no fuera una parte de esta totalidad concreta y sólo flotara en el cielo mercantil de la “sociedad burguesa”. Spinoza ya había dicho que los hombres se creían libres porque ignoraban sus determinaciones. Hegel iba a retomarlo en el parágrafo 181 de sus **Principios de Filosofía del Derecho**, para criticar las teorías del “individualismo posesivo”, como las llamará Macpherson más tarde: cuando pienso que soy libre por perseguir mi interés individual, acrecentar mi fortuna o defender mi propiedad, olvido la totalidad concreta a la cual



pertenezco y la necesidad que ella me impone; vivo, en consecuencia, en un estado de simple apariencia. Así pues, no tenía sentido preguntarse si el hombre era un ser naturalmente egoísta o altruista, cruel o piadoso: la esencia humana era inseparable del conjunto de relaciones sociales, es decir, del modo de producción del cual participaba. Por eso el economicismo marxista cometió un contrasentido al plantear que el “principio de interés económico” inspiraba todas las sociedades. Al partir de esta presupuesta, trasolaba la figura del individuo capitalista a todas las formas de organización realizada por la propia ideología burguesa: convertir un modo de ser de los hombres, característico de la sociedad burguesa, en la naturaleza humana. Como lo había señalado Sartre, los atomistas sociales habían objetivado el ser subjetivo de la burguesía: no sólo pretendían demostrar así que el burgués era humano sino también, y por sobre todo, que la esencia de lo humano era burguesa. Si el economicismo marxista fue inseparable de una interpretación utilitarista de la sociedad —presente sobre todo en el **Anti-Dühring** de Engels—, se debió a que no pudo romper con esta metafísica de la naturaleza humana que el mismo Marx había combatido tanto. Muy cerca de Spinoza, pero también de Nietzsche, Marx ya había escrito en **La sagrada familia** que los individuos no eran “átomos” sino en la *representación*, en el *cielo* de su imaginación”. En este aspecto, también el corolario utilitarista de esta ilusión podía entenderse como un producto de una precisa organización social: porque una sociedad no sólo produce una serie de objetos —llamados en el capitalismo “mercancías”— sino también una serie de sujetos —denominados “individuos” en esta misma sociedad. De donde la crítica al atomismo social de Hobbes: “En nuestros días, sólo la *superstición política* se figura todavía que la sociedad burguesa debe ser mantenida por el Estado, mientras que en realidad es al revés: el Estado es mantenido por la sociedad burguesa.” Sólo que esta sociedad no es más que la consecuencia de ese modo de producción llamado capitalismo y no, como pensaba Hegel, una mera superación de la organización familiar. Ahora bien, el problema de los socialistas utópicos y del mismo Feuerbach era que habían invertido el orden de causa y efecto: pensaban que haciendo una crítica de las ilusiones de la conciencia podrían transformar el orden social. Así bastaba propagar las nuevas ideas y convencer a los hombres de las ventajas de la sociedad utópica para que todo cambiara finalmente. Esta era también la actitud de los jóvenes hegelianos criticados por Marx y Engels en **La ideología alemana**: “Como, en su imaginación, las relaciones de los hombres, todos sus hechos y logos, sus cadenas y barreras, son productos de su conciencia, es lógico que los jóvenes hegelianos propongan a los hombres este *postulado moral*: cambiar su conciencia presente contra la conciencia humana, crítica o egoísta, y levantar así sus barreras”. Aún hoy —vale la pena recordarlo— una cierta moral de los derechos del individuo y del “respeto de la diferencia” sigue pensando la sociedad como una red de relaciones intersubjetivas. Tardía continuación de la fenomenología husserliana, esta moral concibe la sociabilidad a partir de la conciencia individual: “el otro para mí” o “yo para el otro”. Supone así que a través de una obstinada pedagogía mediática podrá agregarse un “plus de alma” al “cruel pago al contado” del orden capitalista. Incluso en nuestro país, y dada la notoria venalidad de las clases dirigentes, la noción de “crisis moral” se utiliza como pretexto para explicar los disfuncionamientos del neo-liberalismo salvaje: una vez más, se invierten las relaciones de causa y efecto. Se trata de un gesto reaccionario, claro está, en el sentido que pretende sustituir la práctica-crítica o la política revolu-

cionaria por la prédica moral, aunque ya no proyecten la construcción de una sociedad perfecta, esta moral guarda, sin embargo, este rasgo esencial del socialismo utópico.

II

En el posfacio ya citado, Marx elogiaba a aquel comentarista ruso por haber comprendido que la crítica de la economía política no era un juicio sobre la realidad que se pronunciará a partir de una idea supuestamente verdadera (“la crítica, cuyo objeto es la civilización misma, no puede tener como fundamento ninguna forma de la conciencia ni ningún hecho de la conciencia”). La verdadera crítica es la de un estado de cosas actual por un movimiento *real*. Pero Marx precisa que este *real* no remite a cualquier aspecto de la vida social sino a la “lucha de clases”, es decir, a la “lucha política”. De manera que el mismo **Capital**, entendido como “crítica de la economía política”, no hubiera sido posible sin este antagonismo: “Desde el momento en que esta crítica representa una clase, ella no puede representar sino la clase cuya misión histórica es revolucionar el modo de producción capitalista, y finalmente abolir las clases: el proletariado.” En efecto, la condición para que un estadio del actual orden de cosas resultara científico era la propia lucha de clases. Por eso Marx agregaba: “En tanto que ella es burguesa, es decir, en tanto que ve en el orden capitalista, no una fase transitoria del progreso histórico, sino más bien la forma absoluta y definitiva de la producción social, la economía política sólo puede permanecer científica a *condición de que la lucha de clases permanezca latente o no se manifieste sino en fenómenos aislados*.” ¿Por qué? Porque la lucha de clases crítica precisamente el fundamento de ese modo de producción escamoteado por los economistas burgueses: las relaciones de producción, es decir, la explotación. Y es así que la propiedad, y sobre todo la de los medios de producción, deja de ser un “derecho natural” del ser humano, como lo planteaban Locke y los teóricos burgueses, para convertirse en la expresión jurídica de aquellas relaciones productivas o de extracción de plusvalía. La lucha de clases des-naturaliza un sistema económico y político. O para ser más precisos: lo des-totaliza, porque demuestra que sus leyes no responden a principios arraigados en la “naturaleza humana” sino a una contingencia histórica, a una co-yuntura. Se comienza a hacer *ciencia*, entonces, cuando se abandona la *metafísica* de la “naturaleza humana” y se estudia un modo de producción como un conjunto relativamente cerrado de elementos que mantienen relaciones de dependencia mutua. Es decir, cuando se lo estudia como un sistema. Aun cuando se impongan como un orden necesario a sus habitantes, incluso como un destino, esas estructuras son históricas porque surgieron de un proceso de auto-organización, un poco como los mundos de Epicuro y Lucrecio surgían a partir del *clinamen* y el encuentro de una multiplicidad de elementos sin ninguna ligazón esencial o previa entre ellos. Esas estructuras, pues, *podrían ser diferentes*. Según Kaufman, justamente, la economía política pierde el status de ciencia cuando eterniza o naturaliza las leyes de funcionamiento del modo de producción actual. De ahí que insista en decir que para Marx no existen “leyes generales” de la vida económica: “Al contrario, cada período histórico, según él, tiene sus propias leyes”. Desde esta perspectiva, el materialismo histórico no es la ciencia que conoce las leyes generales de la historia humana sino aquella que concibe las leyes de un modo de producción como una estructura singular, característica de un momento histórico preciso. En otros



Si a diferencia de Badiou (y, en última instancia, de Kant) preferimos hablar de lo *incalculable* o de lo que *tiene lugar a pesar de no tener un lugar previsto en el sistema*, se debe a que la "falla" no se produce solamente en un saber sino también en el funcionamiento immanente del orden establecido. Porque este orden no es menos *real* que la lucha que lo *critica* (las totalidades parciales o los mundos posibles no existen sólo en la cabeza de los científicos). Tal como lo planteaba Marx, la lucha de clases es una crítica de lo real por lo real mismo. Pero aquí no es el lugar para introducir esta polémica. Lo importante es el corolario que nos impone esta diferencia crítica: la ciencia ya no puede comandar la política sino a la inversa, es el surgimiento de una lucha política lo que nos permite comprender una situación cualquiera.

En este aspecto, Marx había criticado a Wittgenstein por adelantado: en lugar de callar ante eso "acerca de lo cual no se puede hablar", lo que *excede* un orden establecido, hay que pensar que ese impensado es la condición misma para que aquel orden se torne inteligible. Ya en uno de sus trabajos de juventud, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx había retomado la fórmula del Abate Sièyes como crítica de la política revolucionaria al nihilismo: "No soy nada y debería serlo todo". El Todo, justamente, no puede confundirse con la globalidad del capitalismo, es decir, con el orden mayoritario o dominante, sino, paradójicamente, con las luchas minoritarias, imperceptibles, que se multiplican de manera subterránea, no-espectacular y, podríamos decir, clandestinas. En este sentido, la utopía ya no es aquella elucubración imaginaria con la cual se pretende convencer a los individuos, sino una práctica constitutiva y real de organizaciones igualitarias o comunistas, verdaderas alternativas a la serialidad impuesta por el capitalismo.

Desde hace unos años no cesamos de hablar de una "crisis de la izquierda". No obstante, habría que ser más precisos: los que están en crisis son los *partidos* de izquierda. Sobre todo en sus formas dominantes: socialdemócratas y leninistas. Como en otros ámbitos, lo que

se puso en crisis fue el pensamiento de la política a partir de criterios *representativos*. Sin embargo, el comunismo como movimiento *real* o lucha política sigue vivo bajo otras formas organizativas. En lugar de llorar la época de los grandes partidos de masas y de las gigantescas bipolaridades bélicas, sería preciso que el pensamiento de la izquierda se conecte "con lo que hay de real aquí y ahora en la lucha contra el capitalismo", es decir, con las *utopías críticas* existentes. Porque en la selva Lacandona, en los campos de Brasil o Paraguay, en el puerto de Liverpool, en los cafetales colombianos y por todos lados en la superficie del planeta, la gente ya no espera que los "grandes timoneles" les "iluminen el camino hacia la tierra prometida": optaron por la acción directa, la organización solidaria e igualitaria, el comunismo aquí y ahora, la utopía, en fin, como lucha de emancipación en el mundo administrado por el orden neoliberal.



CeD

## TIEMPO REVOLUCIONARIO Y TIEMPO UTOPICO

Eduardo Colombo

Frente al realismo político que se legitima en el tiempo "objetivo", homogéneo y vacío, que eterniza el presente, el autor propone una reflexión sobre el tiempo utópico, el de la subjetividad, el de la autoproducción humana, en una línea que busca recuperar, laicizándola, la tradición mesiánica que se remonta a

Gustav Landauer y Walter Benjamin. Eduardo Colombo, psicoanalista argentino radicado desde 1970 en París, fue durante años director de *La Protesta* en Buenos Aires, y hoy lo es de la revista *Volontá*, que aparece en Milán. Es autor de *El imaginario social* (Montevideo, Nordan, 1989). En *El Rodaballo* n° 5 publicamos su ensayo "Valores universales y relativismo cultural" (verano 1996/97).

"Los elementos del pasado están en nosotros, sus excrementos, están detrás nuestro"  
Gustav Landauer'

"Pero los que dominan a la sazón son los herederos de todos los que han vencido (...). El botín, como siempre ha sido usual, es arrastrado en el cortejo".  
Walter Benjamin'

"El hueco dejado por 'los vencidos de la historia' en un tiempo homogéneo y vacío será la puerta por donde entrarán las revoluciones futuras".  
Spartacus'

Las revoluciones pasadas están escritas en la Historia. Las revoluciones futuras, aún plenas de todas sus posibilidades, que quieran cambiar el curso repetitivo de los días, serán revoluciones en contra de la Historia. Como lo hicieron en su tiempo las revoluciones pasadas, las revoluciones futuras se sublevarán contra su propio e inaceptable presente para poder hacer su propia historia. La primera virtud del hombre es, tal vez, la insatisfacción radical de su deseo. La estructura misma del movimiento que llamamos deseo —o si se prefiere, su definición minimalista— se encuentra en la

construcción del *objeto imaginario*, que ocupará el lugar del *objeto perdido*. Objeto imaginario, fantasma, que Freud ha descrito como la satisfacción alucinadora del deseo.

El deseo jamás podrá apartarse totalmente del instante de la satisfacción, de la realidad del momento. Pero, por naturaleza incompleto, siempre en busca de un imposible, el deseo buscará en otra parte la plenitud que, deformada de mil maneras, el inconsciente guarda en el "recuerdo" encubridor.

En otra ocasión hemos definido la *función utópica* como el producto de la tensión creada entre un *objeto* "imaginado como la plenitud del deseo satisfecho" y perdido para siempre (nivel inconsciente que reaparece en los mitos de origen: Paraíso, estado de naturaleza igualitaria, Edad de Oro), y la búsqueda incesante de un *objeto sustitutivo* (imagen conciente de la anticipación: invención, proyecto, utopía). La función utópica así definida, y según las resistencias que "la realidad" —la realidad construida, el mundo socio-histórico— opone al trabajo del deseo, puede dar contenidos contrarios al *imaginario efectivo*. Si ella queda desconectada del imaginario cotidiano que delimita el campo de lo real y de lo posible, su reinado será la quimera de la ilusión, el relato de viajes a lugares inexistentes, el ejercicio erudito de la negación del presente por un *topos* que no está en ningún lado. El imaginario utópico entonces, será un imaginario distinto y separado, mítico o privatizado, carente de influencia sobre el imaginario colectivo.

Si la función utópica se introduce en la realidad de lo social, los límites establecidos entre la "realidad" y lo "imaginario" se modifican, el mundo de lo posible se amplía y el momento de las revoluciones se aproxima.

El imaginario utópico efectivo, los contenidos utópicos que en ellos se presentan como imágenes, símbolos o valores, se organizan en contextos diferentes: encapsulados en el mito, proyectados en el espacio (u-topos) o en el tiempo (u-chronos), haciendo irrupción en la historia. Pero la función utópica trabaja exclusivamente en el presente absoluto (un no-presente: W. Benjamin) siendo siempre su negación radical.

La utopía es siempre oposición al orden dominante, es ruptura. Imagen de alteridad de todo lo que está, en provecho de todo lo que pueda llegar a ser. Es por esto que su dimensión, a pesar de su nombre, es el tiempo.

### La temporalidad histórica

La utopía está en el tiempo, pero, ¿en qué tiempo? El tiempo es una noción compleja, como lo sabía ese "gran Hombre" que a la pregunta sobre "qué es el tiempo?", respondió: "si non rogas, intelligo".

Hay un tiempo eterno, inmutable o cíclico, que los antiguos griegos se representaban dando a Cronos la forma de "una serpiente cerrada en círculo sobre sí misma"<sup>4</sup> y que rodeaba enteramente al Cosmos. Otro tiempo es el "que circula noche y día sin descanso, ese tiempo que se nos escapa y nos abandona tan furtivamente que parece detenerse sin cesar, pero que no termina de fluir, si bien no se puede pensar en un presente que ya no sea pasado".<sup>5</sup>

"Es indudable, pensaba Pascal, que el tiempo de esta vida no es más que un instante (y) que el estado de muerte es eterno, sea cual fuere su naturaleza...".<sup>6</sup> Sin embargo, y contrariamente a la antigua Grecia que ha podido hacerse a la idea de un Universo eterno, es decir a la noción de un tiempo infinito, la metafísica "creacionista" del cristianismo encontraba contradictoria e incompatible la idea de un creador con la atribución de la eternidad o de la infinitud a aquél a quien había creado: su criatura. Durante todo el tiempo en que mantuvo su hegemonía sobre el pensamiento universal, la Iglesia se opuso a la idea de *infinitud*, tanto en su forma democriteana —en el siglo V a.C. Demócrito había imaginado el universo infinito y el tiempo ilimitado<sup>7</sup>— como en el modo que comienza a manifestarse a partir del siglo XV con Nicolás de Cusa primero y luego con Giordano Bruno, quien afirma la eternidad siempre en movimiento y siempre cambiante de los mundos infinitos.<sup>8</sup>

Después de Galileo, la ciencia física construyó el tiempo del cual había necesidad para la comprensión de lo infinitamente grande o de lo infinitamente pequeño. Newton escribió que "por no haber considerado estas cantidades (tiempo, espacio, lugar, movimiento) más que por sus relaciones con las cosas sensibles, se ha caído en muchos errores. Para evitarlos, hay que distinguir el tiempo, el espacio,

el lugar y el movimiento, en absolutos y relativos, verdaderos y aparentes, matemáticos y vulgares".<sup>9</sup> Es decir, que hay un tiempo "sensible" y un tiempo "inteligible".

Y Newton agrega: "todos los movimientos pueden ser acelerados y retardados, pero el tiempo absoluto debe fluir de la misma forma".<sup>10</sup> El tiempo continuó fluyendo, y un día Einstein modificó el marco de la física. Para la física teórica clásica, tiempo y espacio eran "realidades independientes de los objetos que en ellos están en movimiento... El tiempo transcurre imperturbablemente sin preocuparse por la materia y por la luz".<sup>11</sup> Pero Einstein afirmó que "cada cuerpo de referencia (sistema de coordenadas) tiene su tiempo propio: una indicación de tiempo sólo tiene sentido si se indica el cuerpo de referencia al cual se relaciona".<sup>12</sup>

La comprensión —intelección— del tiempo es construida y modificada en el mismo tiempo que el mundo humano. El tiempo circular arcaico, el tiempo infinito de Bruno, el tiempo absoluto de Newton, el tiempo relativo de Einstein, han sido momentos de esta construcción. Sin olvidar a Thomas Hobbes, por ejemplo, quien cincuenta años después del suplicio de Giordano Bruno escribía "*el tiempo es una imagen mental* (un fantasma) del movimiento" ("*tempus est motus imago mentalis*").<sup>13</sup>

O Kant que afirmó "que no hay más que un espacio y un tiempo donde tienen lugar todas las formas del fenómeno y todo lo relativo al ser y no-ser".<sup>14</sup> O el mismo Bergson, para quien el tiempo real está ligado con la memoria, "pues el tiempo es esencialmente una continuación de lo que ya no permanece en lo que es". Es éste el tiempo real, quiero decir el tiempo percibido y vivido. Aquí tampoco importa el tiempo concebido, en la medida que no puede concebirse un tiempo sin representárselo percibido y vivido. La existencia implica, pues, la conciencia.<sup>15</sup> Y según Freud, el inconsciente ignora el tiempo; el tiempo lineal y uniforme, sin duda, pero el inconsciente no escapa a la experiencia de la pérdida, que es la imagen misma del tiempo que pasa.

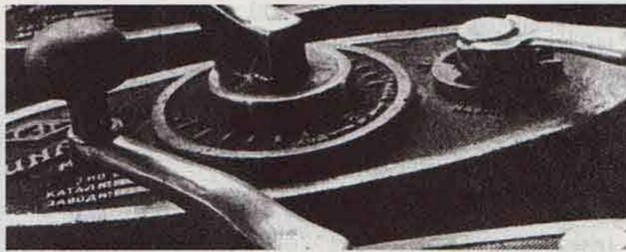
El tiempo, como todo lo que está en el cosmos, tiene sentido, significación, es un tiempo construido. Y es entonces lógico que la construcción socio-histórica de una imagen de la temporalidad se imbrique y esté en relación, que sea coherente o pertinente, con las formas de lo social: no sólo con los grados de elaboración y de conocimiento del mundo físico, sino también con los valores y las ideologías, con la organización política de la Ciudad, con los mitos vigentes. En dos palabras, la representación del tiempo es parte del *bloque imaginario*<sup>16</sup> que constituye una sociedad particular.

Sin embargo, es probable que toda noción de temporalidad mantenga la tensión entre dos imágenes fuertes del tiempo, que se imponen: una que es tributaria de un tiempo "sensible", anisotrópico, unidireccional, subjetivo y vivido, que siempre fluye, "que siempre transcurre sin volver hacia atrás, como el agua que desciende y de la cual ni una sola gota puede volver a su fuente"<sup>17</sup>; el flujo del tiempo. La otra, que organiza la simultaneidad y la sucesión, que construye un orden temporal "objetivo", un tiempo inteligible, isotrópico, reversible, impersonal y universal, "homogéneo y vacío", que "sí existe, como dijo Bergson, por mucho que se prolongue sin fin del pasado al porvenir: es de una sola pieza".<sup>18</sup>

Es necesario establecer otra diferencia en la imagen global del tiempo que tiende fácilmente a la objetivación y a la universalización: 1) si nos representamos a nosotros mismos el tiempo como lo podría hacer un observador "fijo", exterior al tiempo mismo, cuando en realidad el tiempo fluye, el tiempo transcurre y el presente no es más que un paso, un instante sin densidad, un inexistente que no se puede sentir, ni pensarse, que no se puede asir sin que deje de ser presente. Entonces, el privilegio queda en el pasado o en el futuro. El







vigentes en el marco de la economía de subsistencia en los albores de la modernidad y su reemplazo por relaciones mercantiles mostraría, desde el comienzo, un rasgo de la economía mercantil que luego se universalizaría: las ovejas comiéndose a los hombres, la necesidad de acumulación de excedentes desplazando a los sujetos, trazando cercados, condenando al hambre y la miseria a los campesinos. La **Utopía** moreana articula, sobre la descriptiva de la sociedad mercantil emergente, una proyectiva, una promesa de solución desplazada en el espacio para los problemas de la sociedad del momento. Topía y utopía se entrelazan curiosamente. Si la utopía es quimera, sueño sin lugar, es también el no-lugar de un lugar determinado, la Inglaterra que Moro habitaba, donde la disolución de las antiguas relaciones instalaba injusticias y expulsiones haciendo imposible la reproducción de la vida misma.

La ironía final de Moro establece una ambigüedad destinada a perpetuarse: verosímil, por cuanto la narración porta los rasgos formales de un sucedido, la utopía es inverosímil, piqueta irónica de la razón autonomizada, sociedad organizada en un no-lugar, ciudad quimérica rodeada de un río sin agua, habitada por un pueblo fantasmagórico gobernado por un Ademo. Dice Moro:

“No cabe duda que, por lo que respecta a los nombres de los príncipes, del río y de la capital de la isla, pudiera haberme valido de indicaciones tales que no había tal isla, que la ciudad era una quimera, el río sin agua y el príncipe sin pueblo, indicaciones que hubieran parecido más sagaces que las ofrecidas por mí al servirme, por respeto a la fidelidad histórica, de nombres tan bárbaros e insignificantes como Utopía, Anidro, Amauroto, Ademo... Si hay todavía incrédulos, que se pongan al habla con Hitlodeo, que vive todavía”<sup>3</sup>.

Insignificancia de los significantes, que significan la imposibilidad de Utopía. Si la utopía es privativa, lo es respecto de la organización social vigente, es imposible en cuanto patentiza la imposibilidad de lo dado.

La utopía es solución imaginaria que muestra, por el absurdo, el límite de lo dado sobre la base de su crítica radical. Está por ello ligada a la fuerza negativa de la razón. Negativa a aceptar como definitivo el límite de lo establecido. También en este sentido Moro sellará la suerte de las utopías y el régimen de sus desplazamientos cuando ya no sea viable la estructura narrativa, y la utopía se refugie como función crítico-reguladora en los intersticios del discurso político.

El carácter imaginario de la utopía ha sido ligado por Adolfo Sánchez Vázquez a la imposibilidad de establecer con precisión los medios prácticos y políticos para la resolución de los conflictos de la sociedad<sup>4</sup>. Al operar sobre la base del doble efecto de reconocimiento-desconocimiento, la solución se diseña como isla cuyos accesos están clausurados; la utopía es límite y confín pero también promesa de realización del cielo en la tierra. Itinerario luminoso del deseo, aun cuando no siempre se disponga de los medios políticos adecuados para instaurar la promesa como solución viable.

### Modernidad. Sobre utopías y formas de racionalidad

Las utopías modernas no dejan de alentar las más diversas evaluaciones. Hijas de la feroz voluntad de unidad y dominio de la modernidad, intentos de paralizar el mundo y detenerlo en el congelado y transparente cielo perfecto del ideal, pero también convocatoria a to-

mar el cielo por asalto, acicateo que invita a la persecución de los horizontes siempre huidizos de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad entre los hombres, horizonte frágil y móvil, amenazado por el malestar que nos habita, sujetos barrados e insondables para nosotros mismos<sup>5</sup>. Hijas de la modernidad, de la forma de racionalidad que los frankfurtianos llamarán ilustrada, las utopías no son ajenas al sello que esta particular forma de configuración de las relaciones entre saber y poder propias de los tiempos modernos imprimiera a los proyectos políticos, sociales, cognoscitivos.

Si bien las utopías, desde nuestra perspectiva, no podrán escapar a los dilemas de hierro abiertos a partir de las condiciones paradójicas instaladas por la modernidad capitalista, portando las marcas de origen de las sociedades que las vieran nacer, el encanto que aún conserva el viejo relato se debe que rasga los límites del orden real, y desnuda sus imposibilidades. Por otra parte, muchos proyectos utópicos quedarán presos de la voluntad de dominio y normatización inherente a una visión del mundo marcada por la asimilación entre razón y naturaleza, asimilación que terminaría clausurando los horizontes que se procuraba abrir. La utopía nace con la modernidad, bajo el sello de una racionalidad que, a la vez que promete el conocimiento especular de la naturaleza, estatuye las condiciones de su dominio. Si la razón puede obrar como estructura transparente respecto de la naturaleza es porque ella misma es natural. Dice Aldo Gargani:

“... la razón moderna resulta de una estructura dos veces absoluta y dos veces natural ... porque expresa la legalidad natural del pensamiento y al mismo tiempo la legalidad intrínseca a la naturaleza ...”<sup>6</sup>.

El recurso a la naturalización de la razón operará en sentidos diversos. Por una parte establecerá la identidad entre el orden del mundo y la lógica del pensamiento. De allí el predominio del principio de identidad: la razón es una, el orden lógico posible uno, el espacio uno y absoluto. Si el espacio unitario permite calcular ubicaciones en el presente, también posibilitará la previsión de posiciones futuras, si el tiempo es uno y el mismo, orden secuenciado de la sucesión, ello constituye la condición para la predicción del futuro. El espacio unificado y el tiempo progresivo y lineal no sólo componen una forma de interpretación de los fenómenos naturales, sino lo que kantianamente podríamos denominar las formas puras de la sensibilidad, los organizadores de la experiencia, una experiencia que se configura como continua, unificada, orientada hacia el futuro, acumulable. La tensión que desgarrará la razón moderna, tensión entre unificación y desplazamiento, entre unidad y proyección anticipatoria del futuro, desgarrará también a la utopía, que galopa hacia el futuro, pero a condición de congelarlo y tornarlo previsible. De allí que el utopista procure establecer los límites, fijarlos por anticipado. La condición misma de la construcción de la utopía es esta tensión entre la visibilidad del futuro, su previsibilidad y su infinito desplazamiento.

El espacio unificado de la naciente sociedad burguesa se construye a partir de la identificación imaginaria entre razón, naturaleza y sociedad<sup>7</sup>. A su vez, la identidad entre la lógica de lo real y la lógica del pensamiento no cumple sólo con una función cognoscitiva. La ciencia moderna constituye parte del entramado de relaciones materiales de existencia del naciente orden burgués no sólo refleja el mundo, sino que busca transformarlo, no sólo es conocimiento de la naturaleza sino componente del capital orgánico, no sólo saber racional y laicizado, sino producto de la separación entre trabajo manual e intelectual, parte del proceso a través del cual las sociedades de apropiación extraen los excedentes del trabajo, y ejercen funciones de dirección y control de las relaciones de los hombres con la naturaleza y de las relaciones de los hombres entre sí<sup>8</sup>.

La razón moderna es simultáneamente norma disciplinaria de la mente y orden de la naturaleza y, a la vez, vía de naturalización del orden social, reguladora de las relaciones de los sujetos entre sí. La modernidad instaura una lógica unificante que opera como regla de articulación de las relaciones entre los distintos espacios en que se fragmenta el mundo social y el conocimiento. Ello hace que sus programas teóricos de conocimiento de la naturaleza y el diseño de sus proyectos políticos sean homólogos, y operen bajo el signo de una lógica de dominación que los atraviesa. Por decirlo brevemente y

parafraseando a Alfred Sohn Rethel: el trabajo intelectual independiente no surgió como ayuda a la producción, sino como medio para apoderarse de los productos del trabajo ajeno. El invento de la división entre mente y mano prevaleció al servicio del dominio de clases y precedió durante mucho tiempo a su efectiva realización. Gesto de rebelión ante la dominación de clase, la utopía no deja de portar las marcas del trabajo intelectual aislado. A la vez que en ella alienta la esperanza de su reunificación.

La apelación a la “naturaleza”, argumento preferido por la tradición ilustrada, permite a la vez mostrar el carácter construido de la tradición y de la costumbre, y ocultar las diferencias de sexo y raza, remitidas a la naturaleza, y por lo tanto congeladas, consideradas como casi inmodificables. La identificación entre naturaleza y razón ilustrada será, a su vez, promesa de emancipación respecto de aquello que, hasta el momento, había sujetado a los hombres, promesa de instalación de un orden donde la visibilidad ocuparía un lugar paradójico. Por una parte la visibilidad, como principio de organización social, permitirá la instalación de una sociedad transparente; por la otra la transparencia sólo es posible sobre la base de la afirmación iterativa de lo mismo. La ilustración, y a continuación la modernidad, será insensible ante las diferencias.

La utopía de Moro ilustra, tal vez de una manera ejemplar, estos rasgos de la racionalidad moderna. Su carácter modélico obedece a que la forma bajo la cual Moro concibe la sociedad ideal implica una lógica que los frankfurtianos llamaron pensamiento iluminista<sup>9</sup>.

Utopía, la imaginaria ciudad que Moro fundara, es una sociedad transparente, emancipada de la costumbre y de la tradición, producto de la razón autonomizada, sociedad imposible, que porta, sin embargo, la promesa de solución para los conflictos que atraviesan la sociedad real. Es por ello que el discurso se organiza como un relato que contiene una doble trayectoria: descriptiva y proyecto. En sentido estricto, la segunda parte de **Utopía** constituye, desde el punto de vista formal, la utopía propiamente dicha, esto es, la de la formulación de la proyectiva, la de la descripción de esa sociedad imposible que es, sin embargo, una promesa a realizar en la tierra. Utopía es una sociedad perfecta, el lugar de resolución de las antinomias que atraviesan la Inglaterra real. Instalada en un espacio homogéneo, aislada en una isla que constituye a la vez su límite, su frontera defensiva y su condición de existencia, la isla de Utopía está organizada según una regla única e inalterable:

“Cuéntase —dice Moro— Hitlodeus, y la configuración misma del lugar lo comprueba— que aquella tierra no estuvo antiguamente rodeada por mar, que Utopo ..... mandó cortar el istmo ... que unía al continente, dejando que el mar la circundase... Tiene la isla 54 ciudades ... absolutamente idénticas en lengua, costumbre, instituciones y leyes; la situación es la misma para todas e igual también su aspecto exterior”<sup>10</sup>.

La regla según la cual Utopía está organizada es la de la identidad, traducible bajo la forma de unidad en el espacio y uniformidad en la cultura. La utopía es reacia a lo otro, incluso bajo la forma de la variación. Está construida sobre la recurrencia de las significaciones ligadas a aislamiento, unidad, inalterabilidad. Estas se reiteran en las otras dos utopías renacentistas. La **Imaginaria Ciudad del Sol**, de Campanella, está también aislada, y la vida de sus habitantes organizada sobre un único libro, que garantiza la unidad del saber y la similitud de las conductas de sus habitantes. La **Atlántida** baconiana es también una isla, cuyos caminos se han extraviado, y

cuya unidad está asegurada por la identidad entre la ley de Salomá y las leyes de Natura. El aislamiento de la Atlántida es tal que ni siquiera se sospecha su existencia. Hasta tal punto ella está oculta e invisible.

En Utopía no hay lugar para la diferencia. Todas las ciudades son semejantes entre sí, todos los ciudadanos son productores, todos tienen idénticos derechos respecto de la satisfacción de sus necesidades básicas. La sociedad está organizada según una norma que estatuye los lugares y las ocupaciones, los mínimos gestos de la vida cotidiana, la producción y los ritmos del trabajo. El sueño de la identidad sólo es posible porque:

“...entre los utópicos, perfectamente organizados desde todos los puntos de vista, y con un estado reglamentado, ...ningún motivo tienen para desear más...”<sup>11</sup>.

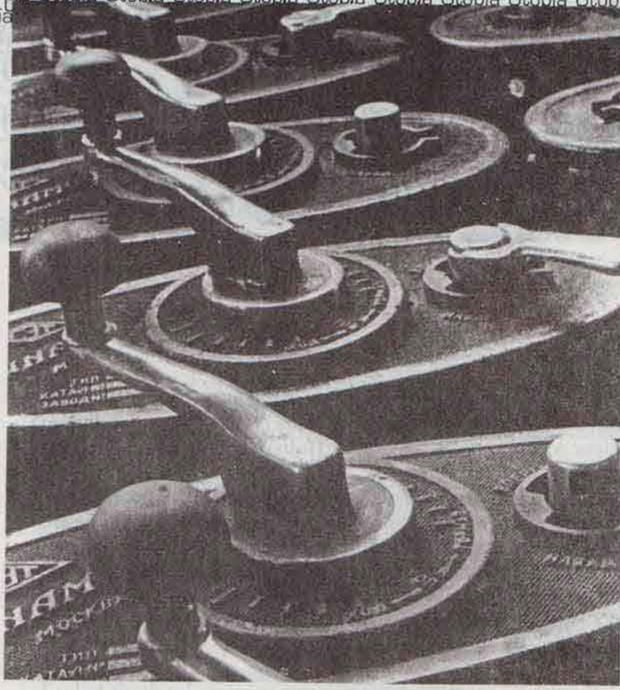
Utopía está regulada según una lógica que excluye el desplazamiento y la variación, una lógica de la transparencia que atraviesa todo espacio y regula todas las conductas. Imposible sobrepasarla puesto que todo lo regula porque todo lo ve. La construcción de un espacio ilimitado de visibilidad sólo es posible por la abolición de la diferencia. La regulación de la sociedad a través de una regla que no es histórica ni cultural instaura un espacio de absoluta visibilidad. Al estar identificada con la naturaleza misma, la ley que organiza Utopía, carece del estigma de la mediación. De allí que la asignación de lugares se realice sobre la base de criterios naturales: la edad y el sexo. La isla toda es una familia, de allí la inutilidad de un espacio separado para la vida privada. Todo en Utopía ha devenido público. La omnipotencia de la mirada muestra la ausencia de barreras, a la vez que las instaura bajo una nueva modalidad.

La pretensión de transparencia desemboca en la necesidad de instalar un control absoluto sobre el conjunto de espacios de la vida social, la diferencia, ya sea como lo no visible, como lo diferente, como lo nuevo, como el deseo de alguna cosa distinta, deviene amenaza para una sociedad construida a partir de un gesto fundador que, al concretar el sueño, lo congela y lo inmoviliza.

Hemos señalado que la utopía, como narración, nace con la modernidad. En ese sentido la **Utopía** moreana constituirá su modelo, aun cuando el relato utópico se vea sometido a transformaciones que harán estallar el relato tal como Moro lo organizara. No hallaremos en adelante narraciones completas del itinerario del héroe de la libertad efectuando el recorrido de la topía a la utopía; sí, en cambio, volveremos a encontrar el criterio utópico de imposibilidad de lo real en el discurso político, si encontráremos la promesa imaginaria de realización del cielo en la tierra, la imposibilidad de lo real inducirá a la búsqueda de soluciones cuyo rasgo será la negación absoluta e indeterminada del orden social vigente.

Las fracturas históricas de la modernidad, el surgimiento y consolidación de nuevos sujetos sociales, fue produciendo un desplazamiento desde la utopía-relato hacia la utopía como función del discurso político. La nueva concepción del tiempo que la modernidad produce posibilita la proyección hacia el futuro de las promesas de realización del cielo en la tierra. La autonomización de la razón, por esto portadora de negatividad, permite el rebasamiento de lo positivo existente, la formulación de proyectos imposibles desde el cual se evalúa lo real y sus transformaciones. De allí que la cuestión de lo imposible como criterio de evaluación de lo real, y como ejercicio de la función crítico-reguladora, defina el punto de unión entre utopía y discurso político.





### Realismo y utopía

Desplazada hacia el discurso político, la utopía no conservará forma de relato, pero mantendrá la función de crítica respecto de lo real y la negativa radical a aceptar la confirmación de lo existente. Realismo y utopía constituirán el encuadre para el discurso político de la modernidad. Realidad que, al traducirse como criterio de producción del discurso político, asume lo dado y su confirmación como principio de verdad. Utopía que muestra su imposibilidad desde la negativa racional a aceptar lo dado como ineluctable. En tal sentido la utopía opera como herramienta de ruptura de lo real proponiendo vías y modelos para su alteración.

Una única frontera delimita Utopía y realidad. Una vez organizada la isla, el tiempo se detiene, y deviene reiteración de lo mismo, tiempo armónico y detenido por la instauración de la regla unificante. El privilegio extra-histórico de la norma regulatoria que organiza la sociedad utópica genera un espacio de transparencia que inutiliza toda norma cultural, a la vez que instaura una de un nivel diferente: la naturaleza. La nueva regla no es tal, es el espacio abierto de las relaciones no-mediadas por la cultura, el espacio en el que todo puede verse aunque ya nada pueda modificarse.

El tránsito que lleva hacia el reino de la libertad se suspende, se congela en una sociedad armónica que es tal en cuanto regula sin residuo la vida de los sujetos que la habitan. Dentro de esa lógica la libertad es, en el límite, orden. El sueño de la transparencia ha devenido la pesadilla de una sociedad panóptica donde el sujeto es disciplinado y vigilado hasta en sus gestos mínimos. Imposible establecer diferencia alguna. El reino de la libertad supone también la regulación silenciosa según una ley idéntica a la naturaleza, de un idioma que es fiel al pensamiento, de una organización que es natural porque reposa en la natural igualdad y hermandad entre los hombres. La libertad de la sociedad armónica de Moro es, en el límite, la regulación absoluta de la vida de cada uno de los sujetos que la habitan.

También en este sentido, la **Utopía** de Moro constituye el modelo de los proyectos políticos de la modernidad: utopías del orden y utopías de la libertad emergerán como propuestas para la organización política ideal. De la **Utopía** de Moro emergerá el fantasma recurrente de la transparencia, la búsqueda de la barrera absoluta que corte de una vez y para siempre el puente de la historia.

La articulación de las utopías a diversos universos del discurso, su desplazamiento hacia el discurso político como función utópica, desarticulará la secuencia narrativa del relato utópico, a la vez que permitirá la permanencia de elementos de significación que seguirán ligados al ejercicio de la función aun cuando la utopía ya no fuera sea

posible como relato completo.

La utopía ya no se construirá, en adelante, como narración completa, pero se mantendrá como solución imaginaria ante lo dado y se perpetuará en los distintos discursos políticos que se nieguen a aceptar como criterio epistémico la dicotomía verdadero-falso. Negativa absoluta a aceptar lo real dado y confirmarlo como inmodificable, la utopía podrá ser negación indeterminada, y en tal sentido irrealizable; pero precisamente por esto se avendrá mal con el llamado realismo político, cuyo criterio es la aceptación de lo establecido como punto de partida para el análisis y límite para la formulación de soluciones.

Lo real naturalizado deviene, para el realismo político, inmodificable: si las cosas son así, es porque así debieran serlo. Se tratará entonces de intervenir produciendo reajustes que lo confirmen. Las soluciones político-realistas, devenidas imposibles desde la perspectiva del discurso utópico, se desplazan hacia una instancia en la cual el estatuto de verdad-falsedad del discurso se desfonda: el utopista propone una solución imposible que, sin embargo, ha devenido posible en virtud de la imposibilidad de lo real. El criterio ya no es hacer lo posible confirmando el orden real, sino rasgar el velo mostrando la posibilidad, aun cuando imaginaria, de lo imposible. En este sentido el registro codificado como lo real hace de lo existente lo factible, lo que implica que lo no factible debe ser descartado. En el registro utópico-imaginario, lo imposible está contenido como factible, esto es como efectivamente realizable. El ejercicio de la función utópica constituye una instancia crítica al discurso realista, cuya no-transparencia muestra. Lo real no es equivalente a lo verdadero, y lo posible tiene, como su necesaria contracara, lo imposible. Aun, lo real puede ser en sí mismo imposible.

Si aquello con lo que la modernidad soñaba se ha transformado en pesadilla que amenaza, si la utopía del control panóptico del mundo ha devenido real, ¿qué razón hay, parafraseando a Moro, para desear más? Cortados todos los istmos con el pasado, desmigajado el presente en miles de esquirlas de experiencias fragmentarias, clausurado el mañana por la caída de la creencia en que todo tiempo futuro será siempre mejor... La unidad se ha roto, y sin embargo retorna como amenaza fundamentalista de recuperación de una unidad sin fracturas. A la persecución del paraíso de las huiries de Mahoma, los fundamentalistas islámicos inician una nueva guerra santa, a la búsqueda del los orígenes que ligan la raza aria a la tierra y la sangre los *skin heads* y neonazis la emprenden contra los oscuros inmigrantes, contra los impuros de la tierra que en oleadas incessantes invaden su mundo. Las utopías de hoy, aquellas que alientan el sueño de retorno a la unidad, parecen hacerlo en nombre de las potencias fusionales y oscuras, en nombre de un pasado que arrasará con los estigmas que la modernidad ha conquistado para la humanidad toda. Utopías absolutas, marcadas por el sueño insomne de la transparencia y el dominio, por la voluntad de unidad, relato de retorno al tiempo detenido, que esta vez se halla en el pasado; pero paradójicamente excluyentes y fragmentarias, para pocos, aquellos que porten las marcas de los elegidos por la religión, la raza, o la pertenencia a la "pequeña comunidad".

Ya no más igualdad, ni fraternidad, ni progreso, ni futuro. Igualdad autoritaria, fraternidades masculinas, progreso arrasador, futuro amenazante. Utopistas abstenerse. El mundo es para los realistas que sabrán mejor que hacer con él sin tanta desmesura ni sed de universalismo e infinito.

Y aun sin incurrir en tales excesos (los fundamentalismos son excepcionales, se nos dirá), las preguntas que se han tomado políticas aluden a la gobernabilidad, a la bolsa, a la seguridad... al estallido de las expectativas y la saturación de las demandas que ya la democracia no puede canalizar ni resolver. Parece pues que las utopías han muerto. Sin embargo la imposibilidad de reproducción de la vida humana bajo las condiciones sociales construidas por el predominio del capitalismo en esta fase de su desarrollo (el de cumplimiento de la subsunción real, como dice Negri) se han vuelto tan agudas como para imposibilitar no sólo la reproducción de una clase, sino la reproducción misma de la sociedad, la continuidad de la naturaleza, acechada por la potencia destructiva del capital: más recursos naturales no renovables que se agotan, menos pulmones verdes, más excluidos y hambrientos, no sólo en el ex tercer mundo sino incluso en el primero, menos trabajo y más concentración de ganancias, menos estados nacionales y reformismo capitalista, más exclusión.

Las preguntas tal vez sean lo que debiera cambiarse: ¿Tenemos derecho a seguir contaminando el planeta? ¿A consumir y agotar recursos que necesitarán las generaciones futuras? ¿A mantener una distribución a todas luces injusta de los bienes materiales y simbólicos que la sociedad produce? Las condiciones de existencia se han hecho, mal que nos pesare, verdaderamente mundiales. Como indica lúcidamente Edward Thompson:

"Si el mundo ha de sobrevivir, los ciudadanos de todas las naciones deben formarse una conciencia internacionalista..."<sup>12</sup>

¿Qué de nosotros, los hijos de las utopías igualitarias de la modernidad, los que soñábamos, y no hemos dejado de soñar que, como decía Ramón Plaza, "la utopía de la liberación es posible, ese ideal no lo han robado, porque es a prueba de ladrones"? ¿Cómo conservar la pretensión utópica de universalidad sin caer en las redes de la negación de lo pequeño? ¿Cómo conservar el deseo de absoluto sin caer en la trampa de imaginar una sociedad congelada, sin retrocesos ni diferencias, sin eliminar lo pequeño y lo desamparado, sin arrojar hacia el futuro o hacia las fronteras de la insignificancia nuestras contradicciones y desgarramientos?

La brutal experiencia de los campos de exterminio nos curaría de la sed de construcción, por vía revolucionaria, de una sociedad cuyas raíces en el pasado fueran irreconocibles. Las miserias de la militancia revolucionaria aparecerían desnudas ante nuestros ojos ante la imposibilidad de hallar un sentido a la experiencia de la muerte que nos mordiera, desde 1976, ferozmente los talones. La novedad de los campos de exterminio es que son fábricas de la muerte. Como bien indica Antonio Aguilera: "Ese trágico destino se resiste al sentido, es algo que en realidad no puede entenderse. La experiencia vital de los individuos no puede asimilar una muerte tan temible. Los individuos se han vuelto totalmente sustituibles, la historia tiende a la indiferencia por lo individual"<sup>13</sup>.

De eso se trata, precisamente, de indiferencia, de aquello que ha socavado en nosotros el deseo, como si sólo fueran posibles la mínimas satisfacciones, o la resignación cotidiana, como si sólo fueran posibles las utopías cuando no dejan resquicio para lo menudo, como si la sed de justicia fuera incompatible con las determinaciones de la existencia, del cuerpo, como si alguna sociedad fuera posible sin individuos, sin sujetos atravesados de contradicciones, habitados por el desgarramiento de la falta.

La experiencia del desamparo, esa que nos ha hecho sensibles a la crítica de la voluntad de arrasamiento de la diferencia, tal vez constituya el punto de partida para nuevas utopías, aquellas capaces de aceptar que no hay un término que detenga la historia en el cielo congelado del ideal, aquellas que se alimenten de la negativa a aceptar lo real dado como inmodificable, aquellas que nos permitan perforar los límites de este estado de cosas desgarrando las condiciones bajo las cuales tendemos a leer en una clave de amarga resignación la coyuntura.

Se trata, en pocas palabras, de recuperar las preguntas por la política en una dimensión utópica sin olvidar que las utopías sirven... para caminar. Tensionados entre la sed de universalidad y la consideración del desamparo de cada uno y cada una, sin aceptar el sometimiento al desencanto que parece recorrer este tiempo doblándonos el espinazo ante lo establecido, se trata, en pocas palabras de entender que "la esperanza sólo se nos da a través de los desesperados".

### Notas:

1. Desde el punto de vista de Toni Negri, **Fin de siglo**, Paidós-ICE, Barcelona, 1992, la subsunción real del trabajo al capital marca los rasgos de este fin de siglo, en el cual el dominio omnimodo del capital sobre las vidas de los sujetos se enmascara como no dominio. La extinción de la sociedad disciplinaria es vivida como emancipación de las regulaciones modernas... a la vez que nuevos y más temibles y sutiles dispositivos de control infiltran los espacios sociales y hasta los rincones mismos de la subjetividad. Ser constituido es ser aniquilado, como las anoréxicas y las bulímicas, ...no serlo es ser lisa y llanamente excluido, como los hambrientos, desesperados y desocupados que pueblan las afueras de un mundo marcado por el apartheid como política globalizada.
2. La posición de Paramio se relaciona con una interpretación de la utopía

como relato. Para el español "La esencia de la utopía es su unidad y su coherencia", en cuyo caso, efectivamente, asistiríamos a su final. Sin embargo, desde nuestra posición, la unidad que la utopía anticipa, si es aceptada como ficcional, posibilita el desplazamiento, la ruptura de lo dado como inmodificable, la crítica de las respuestas "realistas" como única alternativa posible. Cfr. Ludolfo Paramio, "La utopía hecha pedazos", en **¿Qué es el realismo en política?**, Buenos Aires, Catálogos, 1987, p. 93.

3. Tomás Moro, **Utopía**, México, FCE, 1975, p. 140.
4. Adolfo Sánchez Vázquez, **Del socialismo científico al socialismo utópico**, México, Era, 1975.
5. Karl Popper realiza una crítica concienzuda a las utopías en su clásico libro, **La sociedad abierta y sus enemigos**, Buenos Aires, Paidós, 1957. Para Popper las utopías constituyen el modelo de lo que él llama "sociedad cerrada". La imposibilidad de la utopía deriva, desde el punto de vista de Popper, de su carácter ucrónico, totalitario y colectivista. Las sociedades utópicas están construidas, desde la perspectiva de este liberal partidario de Hayek, sobre el intento por detener las transformaciones sociales (efecto de la libertad y la iniciativa individual, cuyo modelo para Popper es el mercado) a partir de la pretensión de conocer y planificar de manera total la vida.
6. Aldo Gargani en su estudio introductorio a **Crisis de la razón**, México, Siglo XXI, muestra el entramado que, al ligar naturaleza y pensamiento en una misma malla, hizo de la ciencia moderna espejo y representación fiel de la naturaleza. Si lógica de lo real y lógica del pensamiento se homologan, sólo será posible una representación verdadera de lo real. La sospecha arrojada sobre la transparencia de la conciencia, la advertencia respecto de la imposible unidad de los lenguajes y su ineliminable ambigüedad, efecto final del giro lingüístico en filosofía, desembocó en ese fenómeno que se ha dado en llamar crisis de la razón. Estallido de la razón moderna ante la inevitable excedencia de la real que se niega testarudamente a ingresar en una única ley universal.
7. Michel Pécheux ha sostenido que lo que caracteriza la construcción del orden burgués es la sustitución de las fronteras por un nuevo espacio de transporte unificado donde las barreras se han invisibilizado. Invisibilización de las desigualdades reales entre los individuos por la instauración de un orden jurídico que consagra la igualdad formal de los sujetos ante la ley, invisibilización de las diferencias entre las regiones por la construcción de un Estado-nación, homogeneización de los usos del lenguaje por la instalación de una lengua nacional. Cfr. Michel Pécheux, "Delimitaciones, inversiones y desplazamientos", en **Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea**, México, Siglo XXI, 1986.
8. Alfred Sohn Rethel procura en su libro **Trabajo manual y trabajo intelectual. Para una crítica de la epistemología**, Bogotá, 1979, reconstruir la relación entre la forma de la síntesis del lazo social y las herramientas conceptuales del trabajo intelectual. En este sentido se mueven muchas de las hipótesis de este trabajo.
9. Cfr. Theodor Adorno y Max Horkheimer, **Dialéctica del Iluminismo**, Buenos Aires, Sur, 1969.
10. Moro, **Ibidem**, p. 75.
11. **Ibidem**, p. 85.
12. Thompson, en su artículo "Nuestras libertades y nuestras vidas", alude al espiral armamentista y la manipulación de la opinión pública en su país, Inglaterra, haciendo un llamado a la cultura alternativa como forma de resistir las intromisiones y manipulaciones del poder. V. **Nuestras libertades y nuestras vidas**, Barcelona, Crítica, 1987.
13. Antonio Aguilera, "Salvación de la apariencia. Del mal en la historia", en **Individuo, modernidad, historia**, Madrid, Tecnos, 1993.





esencializa el otro como absoluto y saca de circulación a la subjetividad. Junto con ella se naturaliza la dinámica que nos ocupa: el sistema crea a su enterrador. Ya no es parte de una dialéctica entre trabajadores socialmente vinculados en el mercado por un capital que les ha permitido reconocerse poseedores de una fuerza laboral abstracta que los independiza de la sujeción personalizada al saber corporal de los oficios, ni de la experiencia con los bienes multiplicados más allá de lo requerido para la mera sobrevivencia que les despierta la expectativa de liberarse del trabajo innecesario y de la rutina de sus necesidades encadenadas a la escasez.

Como veremos en el curso de este trabajo, la elección de una u otra "razón" de la historia es también la de una u otra de las tendencias de la subjetividad y de las dinámicas que corresponden a su funcionalidad.

Engels, por ejemplo, superponía su lucha contra el capitalismo con afirmaciones tales como: la "introducción de la esclavitud en las circunstancias de la época [antigüedad griega] fue un gran paso adelante"; ya que "Sin la esclavitud no habría habido Estado griego ni arte ni ciencia griega; [...] no debemos olvidar que todo nuestro desarrollo económico, político e intelectual presupone un estado de cosas en el que la esclavitud era tan necesaria como aceptada universalmente. En este sentido nos sentimos con derecho a decir: sin la esclavitud en la antigüedad no existiría el socialismo moderno"<sup>4</sup>. Un planteo que resulta ejemplar del rol de la ética como variable de ajuste para que cierre una política cuando es el instrumento de fines a priori. Cuando éstos tienen la magnitud del progreso, los costos generacionales o subjetivos son literalmente despreciables.

Pero asimismo, tanto en Marx como en el marxismo, la cuestión de la emancipación humana es abordada desde premisas muy diferentes. El que se diga que el capitalismo crea las condiciones de posibilidad de su oponente, el socialismo no debe confundirse, como algunos lo hicieron creyendo con que esto equivalía a decir que, contenidas en él, aseguraban su inevitable maduración y participaban de su necesaria evolución: su superación consistirá, entonces, en la conservación de lo bueno y el rechazo de lo malo. Este es el esquema responsable de la fama historicista de una teoría que, por el contrario, planteaba como inevitable un corte radical que clausurara definitivamente lo conocido, que consideraba la pre-historia de la humanidad. Un salto que los propios interesados debían protagonizar empezando por subvertir su propia condición de víctimas: la posibilidad de la explotación está creada por "la renuncia de los trabajadores al control sobre su poder creador"<sup>5</sup>. Con eso decía que la razón de la dominación del capital, que es el beneficio, debe ser negada y suprimida por el trabajo propio en ejercicio de afirmación de una otra razón, la orientada a la defensa de los valores de uso que él produce. Esto es cualitativamente distinto a esperar el logro de las reivindicaciones de vuelta de los cambios que, negociando o expropiando, pudieran recibirse del exterior —tomadas de los ricos y malos. Precisamente su opuesto, ya que liga a los sujetos de la explotación con su condición a partir de su dificultad para asociarse libremente: "la condición de la existencia del capital es la existencia del trabajo asalariado. [Y] El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí"<sup>6</sup>.

Hay que admitir que éste no es el mensaje que transmitió a las masas el discurso de la izquierda. Más bien se lo identificó con el que idealizaba la representación que la propia subjetividad tenía de sí misma, que resolvía en autocompasión la reflexión sobre la naturaleza de su implicación por soportarla y se confiaba en una revancha que, por postergada —sufrida— sería más completa: eso sí... cuando se dieran las condiciones. Trampa en la que se involucra toda subjetividad y que hace a la escisión de sus modos de funcionamiento: ante la frustración, multiplicar la apuesta por el todo. Un truco —inventado por la Iglesia y perfeccionado por el Capital— que la izquierda creyó útil imitar para acortar camino a su altruismo —para bien de los otros. Oportunismo que sigue pagando, ya que el recurso a la ilusión como medio de ganar la influencia sobre otros, puede darle un poder de sugestión similar al que sirve al dominio del sistema, pero con el que puede competir ya que en los fines de éste no figura la construcción de sujetos sino su uso, caso inverso con los que por eso aspiran a destruirlo.

## La razón de la fuerza

La "historia de los vencedores", tiene también un capítulo dedicado a la razón, su héroe es la ciencia. Es el de sus triunfos: la objetividad, la utilidad y la universalidad. Eso la hace, como vimos, paradigma del pensamiento en general y de su condición de verificación: la servidumbre a la experimentación. Vuelta insustituible, para conocer y dominar la realidad, su lógica certifica lo humano y civilizado. Hay otros abordajes de la realidad —estéticas, intuitivas, prácticas, etc.— al alcance de la subjetividad, pero se consideran subalternas.

Lo que llama a la reflexión es el hecho de que los mismos que, opuestos al capitalismo, se empeñan en demostrar su carácter histórico, no ponen el mismo celo en conspirar contra la sustancialización de su razón.

Es interesante la homología que puede establecerse entre la fascinación que ejerce la razón oficial, con la que el Yo rinde a su conciencia. Por ésta el Yo, un efecto del sujeto, funda en la sugestión ante lo dado —inmediatez de la percepción— la certeza de que no hay más sujeto que lo que el reflejo que su conciencia registra. De la conjugación de ambas premisas surge el mecanismo por el que la razón de la ciencia se postula como agente exclusiva de la verdad. Es la que existe como un lazo, entre la razón de la conciencia, apoderada de todo el sujeto y la ideología, que dispone que la realidad esté a la medida de esa ilusión.

La asimilación de un pensamiento como el pensamiento, y por eso la razón *toda*, estrecha los márgenes de maniobra de la subjetividad ante la diversidad de la existencia, entre la rigidez que fuerza su accionar dentro de lo conocido y las aventuras de lo desconocido.

En nuestra cultura el reconocimiento de un sujeto pasa por su sanción como persona y ésta por su índice: el uso de la razón. El mismo traduce la imputabilidad frente a la legalidad del sistema —la razón de su poder— descontando un conocimiento del que no fue parte y, por lo tanto, resignando de partida la soberanía que lo legisla. Otro giro en el que la identidad del sujeto vuelve a tener el sello de la razón-conciencia.

Al término de este proceso "formativo", la operatividad de la razón sobre las cosas consagra su criterio único, el que reprime, sin chance de experimentación, cualquiera otra alternativa de captación de la realidad. El ejercicio tautológico de probar que la única razón pertinente es la eficaz para comprender y manipular los objetos, que ella misma define, aumenta su crédito. Se erige así en un instrumento que puede todo lo que quiere, menos saber que quiere lo que esa razón puede.

La transmisión de esta razón está a cargo de los medios del lenguaje, que son los del significante, esto es, los de la enunciación, que no coincide con el de los significados que la conciencia advierte. Es en este plano que juega su incidencia sobre la percepción y sobre los razonamientos a los que induce matrices de causalidad y valor no observables, que tiene la inmunidad incorporal de las reglas lógicas, sintácticas o gramaticales.

De este modo el discurso organiza el espacio y el tiempo de la experiencia de lo cotidiano según un *patrón* —socio del Estado—, que no tiene rostro. Es ilustrativo que para una ciencia oficial como la psiquiatría, alguien "desorientado en tiempo y lugar" se lo diagnóstica como sin razón.

La llamada de atención sobre los efectos de una razón que rige sin dejar el rastro de las prácticas sociales que impusieron el monopolio de su código sobre toda significación —la construcción de la realidad entre otras— no es en favor de una subjetividad o socialidad que pudiera instaurarse libre de cualquier razón. La exigencia de prohibición que funda la subjetividad en el deseo no debe servir para reprimir en su nombre la razón del sujeto que es la de su deseo. La subjetividad guarda con el orden que la instituye una relación de *soberanía-subordinada*, para parafrasear la *externidad-interna* con que Lacan describía la del sujeto-objeto.

Todo lo dicho importa en función de la materialidad con que debe pensarse la autoemancipación del sujeto cuando no se la quiere deducir de razones morales o psicológicas. Menos de alguna metafísica, que en nombre de la libertad que le es inherente condena toda forma de representación y, por ende de institucionalización que la supone, que le ofrezca la autenticidad del nihilismo. O sea que, para evitar la captura imaginaria en las representaciones que usurpan la propia del sujeto plantean el repudio de todas ellas. Incurriendo en



una falacia: negar que de este modo no se esté imponiendo igualmente una representación —la de la no-representación. Una vez más la forma de evitar la tragedia es reconocer la contradicción que el dilema oculta. La manera de salir de la captura alienante de la representación no es lanzarse al abismo de un vacío de toda representación para ser uno-mismo. Nadie lo es sino cuando inventa con otros la que permite que se reconozca como tal. Encontrar en el universo de las significaciones compartidas el lugar inédito y singular que aloje el todo-real de su singularidad: un estilo.

## La razón de la utopía

Si se admite que la subjetividad se estructura en torno a la incompletud humana, la tensión hacia la utopía es propia de su naturaleza y no una característica excepcional o extraña a ella. No será, entonces, en términos de mayor o menor realismo que podrá juzgarse la razón de un proyecto —siempre subjetivo— o el comportamiento que impulsa, sino en qué medida esa ficcionalidad se construye a favor o a costa de la expansión de su autonomía y de sus potencias o de su devaluación.

Ese trabajo, que es el de la creación de subjetividad se extiende, desde el mínimo de objetivización, que es la sobrevivencia —del individuo y de la especie— hasta el desbaranco existencial en el absoluto del delirio. En este último, la objetivización, pretendiendo obviar la mediación de la realidad, la usa como materia para replicarse. Pero el costo de negarla es el de su sacrificio en el altar de ser Uno con su propio código.

La razón establecida descalifica lo utópico como irreal, el campo de la imaginación de los deseos realizados. Una eficacia que sirve a las promesas para llegar al poder pero que se borra inmediatamente al alcanzarlo. La secuencia describe la doblez de la moral: una cosa es el llano, cuando se es referente de los ideales de la gente y, otra, cuando se tiene la responsabilidad de administrar o gobernar sus cosas. Esta instrumentalización de la razón del deseo corresponde, tanto al rebajamiento de la subjetividad de los interpelados, como de la de quien los instrumenta.

El sueño de la razón engendra monstruos: el de una política sin sujetos<sup>7</sup>.

Tanto en el marxismo en el psicoanálisis pueden encontrarse los medios conceptuales para pensar la inmanencia de la política como ejercicio de la subjetividad. En los fundadores de ambas disciplinas estaba presente la necesidad de dar racionalidad al comportamiento de las sociedades y de los individuos. Tanto Marx como Freud confiaban en los efectos de abrir a los sujetos la conciencia de la razón en la que estaban implicados. Pero no por ello dejaban de alertar acerca de cuanto arriesga el sujeto. Ricoeur los llamaba "intelectuales de la sospecha", cuando se confía a la invocación que una hace a la otra.

Es obvio que, por la incapacidad de atender a lo expuesto, las políticas anticapitalistas no son vistas por sus destinatarios como portadoras de una razón subjetiva, alternativa, a la inducida por las relaciones socio-productivas capitalistas.

Para entenderlo hay que ubicar cualquier razón política en función de su ensamble con las que son constitutivas del sujeto. Vimos que una de las razones del sujeto es la que traduce su ambición en nostalgia por el todo. Qué más si para lograrlo deba preñar el presente a ese fin último: que es el del porvenir tras un pasado en el que, como lo real

era inmediato el goce se salteaba el trámite del deseo.

Con otro sesgo es lo que Benjamin sintetiza cuando remite a la idea de redención. Para vincular historia y verdad diferencia, conocimiento/memoria y experiencia/repetición. La *verdad* debe hacer *justicia* a lo cognoscible —a lo real. Esa búsqueda debe renunciar a fijar aquello a conocer en una representación que cierre la falla de lo conocido, que llevó a emprenderla. Por eso lo esencial en la experiencia de la verdad es soportar esta tensión que da cuenta de su inminencia y despierta el impulso de atarla. Cuando las notas de la persecución de la verdad son las de su anticipación, cálculo, previsión, regularidad, se le está haciendo "injusticia": "La verdad es la muerte de la intención", dice Benjamin. La urgencia de la intención cede la razón a lo que debía ser su instrumento. La tecnología es la encargada de proveer la magia para esa ilusión.

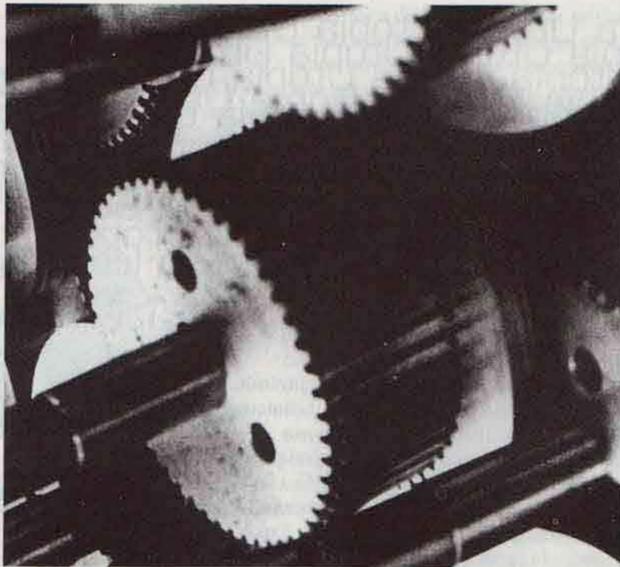
Las máquinas, aunque la complejización alcanzada lo oscurece, no hacen más que prolongar las capacidades humanas elementales. Nada impide identificarla como una de ellas a la que simboliza la realidad. Esta sería en rigor una máquina-herramienta: fabricante de herramientas. El apólogo de Benjamin del muñeco que jugaba al ajedrez trata de la precisión de la relación sujeto-máquina. Para analizarla debemos partir del desciframiento que hace Marx del "enigma" del valor —fetichizado— de las mercancías. Aquello que la tecnología sostiene es la ilusión de un doble —el robot, el autómatas—, una réplica del sujeto puesta a su servicio. Los espejos que disimulan al enano interior —del mismo modo que la relación social opacada por la mercancía—, equivalen a los dispositivos simbólicos e imaginarios que reprimen —exhibiéndolo como espectáculo—, el conflicto de la conciencia escindida entre su pretensión de ser el centro del sujeto y su realidad de ser sólo uno de sus efectos.

El nivel de retirada, ni siquiera defensivo, en que se encuentra la lucha contra el capitalismo no permite desoir tan fácilmente como en otra época estas consideraciones acerca de su crisis corriendo al botiquín de la ortodoxia y otros antidotos. Ningún optimismo —ni de la voluntad, ni del intelecto— podría hoy acusarlas de derrotismo sin denunciar su resistencia a la realidad y su apego a lo desgastado en el mal uso.

## La razón del desencanto

Ya podemos aceptar que el equívoco fue haber simplificado el problema pensando que el cambio es remozar lo viejo aprovechando sus partes buenas. Entonces debemos reconocer que si el socialismo real excluyó la subjetividad y los deseos de las masas porque estorbaban la prioridad de la acumulación primitiva —recomendable si servía al colectivismo— esto no fue un accidente sino la consecuencia de una lógica calcada de la razón de estado que el capitalismo había patentado. Si el correo, el ferrocarril, el taylorismo eran útiles al capitalismo, cuánto más iban a rendir en nombre del socialismo. Cuanto más, la plusvalía, que tantas utilidades da al capital!

Lo cierto es que el error no fue de método, sino de concepción. La fascinación por las realizaciones de la burguesía, que ésta consiguió imponer como respuestas a necesidades humanas esenciales, hicieran que la razón que sirvió a su logro se volviera insuperable. El socialismo se concibió como un capitalismo en buenas manos: atendido por sus propios dueños. La criminalidad de una política como la de Pol Pot o el despotismo del PC chino restaurando el capitalismo dejan de resultar familiares con la instrumentalidad de



las izquierdas que conocimos en el punto en que ambas expulsaban siempre a los sujetos. Sus políticas eran las de un círculo que se cerraba en torno a la razón final en la que sus vanguardia veían el relevo del capital: el movimiento al progreso, sirviendo de un horizonte de felicidad tan idealizado como alejado de la escala de necesidades y deseos verificables en la experiencia práctica del sujeto de la cotidianidad. Esta era condenada por desviacionista, ya que inducía a reivindicaciones posibles, o sea, automáticamente reformistas. En cambio, la subjetividad que interesaba para la revolución era la sensible a lo catastrófico y atraída por lo epopéyico. Con eso contribuía a ahondar la fractura entre lo concreto vivido y el auxilio de lo excepcional —que se exigía producir o que se desesperaba por recibir. De otro modo, hubiera privilegiado, antes que impulsar acciones extraordinarias —exteriores— de sus cuadros, acompañar la creación —ensayo, improvisación— de espacios de autogestión discursiva donde se produjera la enunciación del sentido posible a dar a sus propias experiencias según el grado de conciencia que éstas hubieran llegado. Es decir, privilegiando la afirmación de valor, implicado en esa producción de enunciación, por sobre la actualización —repetición— de sujetos históricos ideales propuestos a la identificación —moral-pedagógica— por determinados contenidos semánticos. Una subjetividad formada en tales pautas está en condiciones de dar respuesta a los problemas que le plantea la existencia cotidiana pero, sobretudo, a resistir el embate de las formas represivas directas. El terror, al que el sistema recurre, actúa en dos frentes. Uno, el cubierto por sus propias fuerzas. El otro, que estalla en su interior, el horror que sucede a la inermidad de la subjetividad cuando se vacía de marcos de contención: por eso su fuerza reposa en su independencia para procurárselos.

El evolucionismo, por el contrario, confió su radicalidad a la quema de las naves de la razón del deseo y la subjetividad. Creyó que repudiando la dimensión utópica por “espiritual”, hacía votos de laicismo y que invocando la razón aseguraba su materialismo. Una razón que en el fondo estaba destinada a poner la teoría, un discurso emblemático para cohesionar un grupo, en el lugar en el que debían estar los dispositivos en los cuales fueran los propios sujetos, libremente asociados, los que tomaran a su cargo la tarea de aprender a aprender de su experiencia y de la experiencia de otros. Una suerte de mala conciencia sobre la potencialidad de autoformación subjetiva justificó el paternalismo de la izquierda que se pensaba como transmisora de la razón de la revolución a unas masas que nunca serían sus sujetos. No es casual que en los lugares donde fue alternativa al capitalismo la planificación, que representaba la herramienta del cambio de la sociedad, se confió más a la razón —sin sujetos— que a la gestión democrática. Esa subyacente desconfianza por lo que puede esperarse de los sujetos llevó a la izquierda a protegerse de ellos mismos por medio de organizaciones obedientes y disciplinadas empeñadas en desterrar el individualismo. Y

quien decía individual decía personal, afectivo, íntimo o espiritual con lo cual se llegaba a la madre de todos los vicios: lo subjetivo. La condena a lo utópico está asociada peyorativamente a su rai-gambre con la subjetividad: lo ilusorio, la razón de sus deseos. Las declaraciones de fe antiutópicas que galvanizaron al socialismo científico hasta el presente son las responsables de que ganara en dogmatismo y sectarismo lo que perdió cuando dejó de ser el referente para el retorno de la gracia y del sentido que el capitalismo había desvanecido en el aire.

La razón del mercado instala un orden social que es funcional al tiempo y al espacio de realización del capital: el de una sociedad de individuos, en igualdad ante la ley y en la libertad de satisfacerse bajo la forma de las mercancías. Las formas bajo las cuales los sujetos reconocen sus necesidades surgen de la norma que les da el valor de cambio de esas mercancías. El “libre” mercado instaló su orden, de racionalidad y cuantificación, en el que la subjetividad se construye, desplazando el orden antiguo de lo sagrado: la sociedad y la cultura de la división del trabajo y del salario, no es la de las fiestas y las ceremonias, ni su temporalidad la de las estaciones y de las cosechas. La razón, secularizada, bajó a la tierra para dominar a la naturaleza y a los sujetos.

Las revoluciones en la ciencia, en la industria y en el orden político orbitando el eje común del progreso, fueron la prueba de que esa era la razón verdadera. Así como la democracia se hizo sinónimo del régimen de mercado, la metodología de las ciencias físicas fue el primer mandamiento de *todo* conocimiento: No tendrás otra Razón más que a Mí.

Mientras tanto el dinero, equivalente universal del valor —el símbolo del goce de toda riqueza— se hizo cargo del encantamiento perdido en la secularización burguesa. La seducción que impone a la subjetividad es el secreto de su poder, que por pertenecer al orden de la fantasía siempre será mayor que la capacidad de satisfacción que en la realidad es limitada por más cuantiosa que sea.

### La razón pedagoga

El que el poder se valga de la razón es el argumento del reformismo para proponer que la disputa del poder pueda lograrse adquiriendo la razón. El problema es que ése es un matrimonio de conveniencia, en el que la razón es siempre la del poder. Lo que entonces ocurre es que, por empeñar el esfuerzo haciendo la experiencia de la razón, se desperdicia la razón de la experiencia —en la que siempre va a estar en juego el mismo poder. Por eso, cualquier aprendizaje, sobre todo el de la política, debe empezar por ser el de los mecanismos de poder que su práctica pone en circulación y que sirve para que el conocimiento vehiculado no resulte contradictorio y que la subjetividad no los incorpore disociadamente.

Se trata de pensar la formación en términos de producción de subjetividad, y en la que exista la oportunidad de ensayar —investigar—inventar— las formas de relaciones de producción afines con la historia, la experiencia y los proyectos del sujeto individual o colectivo involucrado. La autoorganización de esa gestión de la subjetividad es una puesta en acto y afirmación de un valor de uso creado por el trabajo que no corre el riesgo de ser arrebatada por el capital, por el simple hecho de que éste no codicia lo que no responde más a su razón: la del valor de cambio.

El progresismo y buena parte de la izquierda, destina a la educación en abstracto una fuerte idealización. Estigma y secuela del Iluminismo que sospechosamente coincide con el liberalismo en sus bondades de común, laica y obligatoria. Lo discutible no es que se reivindique la educación como modo de reapropiación del plus de trabajo, tan legítimo, como cualquiera de los servicios arrebatados al estado o a los patrones. El problema es cuando tras de esa idealización se avala una razón funcional a la dominación —la expectativa en la igualdad dada en la “igualdad” de oportunidades, la preparación para competir entre trabajadores, la autoexplotación en procura de excelencia, etc. De ese modo finalmente se logra que la verdad quede identificada con la justicia y que, de la pseudo-realidad de un conocimiento común a todos, se saque la falacia de un posible conocimiento racional de todo. Esto explica la preocupación del *statu quo* por “educar la soberano”. Preocupación que como toda apelación a valores indiscutidos debe llamar a sospecha. Por ejemplo la que daba la bienvenida cuando se entraba a un régimen sin retorno:



*Arbeit nacht frei. Que traducida al progresismo básico quiere decir: la educación os hará libres.*

La razón del sujeto tiene con el sujeto de la razón científica un antagonismo estructural que es ingrato con el favor que aquélla le hace: la medida de lo irreductible del sujeto al propio de la ciencia, recién pudo establecerse cuando éste estuvo socialmente instalado. Logro que Lacan adjudica a Descartes.

La razón clásica exigía que para abordarla el sujeto desapareciera. Para Galileo el libro del mundo-naturaleza “no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, y a conocer los caracteres en los cuales está escrito”, es decir “triángulos, círculos y otras figuras geométricas”. Para lo cual debía eliminar toda contaminación por lo sensible: “las figuras, los números y los movimientos, pero no los olores, ni los sabores, ni los sonidos, los cuales fuera del animal viviente, no creo que sean otra cosa que nombres”.

Esta ciencia para dar razón al progreso debía proceder a la eliminación de toda contaminación subjetiva. Newton agregó a esa razón la de la unificación universal en un tiempo y un espacio absoluto que, excluyendo toda consideración de la singularidad, la alejaba aun más de la del sujeto. A comienzos de este siglo Einstein provoca el estallido de esta razón autocentrada: “Las representaciones relativistas de las propiedades mecánicas de los cuerpos con relación a los sistemas de referencia refutaron el esquema clásico de la simultaneidad universal de los eventos definidos respecto de un sistema absoluto y privilegiado”. Desde él, sus propiedades dependían de los sistemas de referencia usados y de ahí, de la opción del investigador. Así caducaba toda metanorma —fija, inmutable, universal—, y ninguna noción en física —el paradigma de la razón científica— gozaba de las prerrogativas de lo necesario o lo justificado *a priori*. “Una noción adquiere su derecho a la existencia únicamente por su concatenación clara y unívoca de los eventos, de las experiencias físicas”.

Este *ablandamiento* de la “ciencia dura” repercutió en el pensamiento científico que se había edificado bajo su dogma. El conocimiento ya no responde a leyes naturales del pensamiento sino que se corresponde con una actividad social productiva dependiente de quienes lo practican que ya no son meros soportes de la especulación lógica-matemática. Por el contrario los agentes del conocimiento se convierten en sujetos pasibles de intereses y de deseos, sus percepciones pueden reconocer influencias de sus imaginarios y sus argumentos tan afectados por intuiciones como por razonamientos. En la elección de sus objetos pesan tanto la historia de las incógnitas pendientes, el pálido que impulsa la fantasía como la presión del mercado y de la corporación profesional.

En definitiva cae la imagen del pensamiento como rememoración de una verdad que precede a su acontecer y se pierde la confianza en una razón que faltó a su promesa de un saber completo —Gödel mediante— y que por eso abandona el podio con la teología y pierde los subsidios del mito del progreso. La caída de ese garante absoluto elimina los fueros de que gozaban los “principios generales” y el conocimiento ya no se confunde con la reminiscencia.

Este giro copernicano en la concepción de la teoría se trasladó a los científicos y a los estrategas del capitalismo que si en algo creen, es en que no hay que mezclar lo de Dios con lo del César. Es decir, lo sagrado es vital para la sujeción ideológica de las masas, pero lo referido a la ganancia y al poder corre por cuenta separada.

Pero la astucia de la vieja razón para valerse de la izquierda que es resultó más papista que el Papa. Lo digo en cuanto persiste en ella la inercia de la tradición y la autoridad como principios del intelecto. Así toma la reiteración de lo mismo como coherencia del pensamiento y confunde la continuidad de las causas que hacen válido luchar por la emancipación humana con la resistencia a aceptar los cambios con que la subjetividad las registra y las nuevas concepciones que dan cuenta de su conocimiento.

El hecho es que le sigue resultando inintegrable en sus esquemas lo proveniente de otras experiencias sobre las que los fundadores de su doctrina no abrieron juicio por que no existían.

### La razón sin sujeto

Uno de esos ejemplos es el de la actitud frente al psicoanálisis a atrapelo de la influencia que éste viene ejerciendo ya en la cultura de varias generaciones.

En mi opinión sucedió que no podía resolver la contradicción que aquel le producía al temer que, si por un lado, su proyecto libertario podía potenciarse con un saber acerca de la responsabilidad del sujeto con su propia historia —que era lo que el psicoanálisis le ofrecía—, por el otro, esto amenazaba la identidad pastoral-salvacionista con que lo tenía asumido y que por lo dicho resultaba su negación. La imposibilidad de reconocer la contradicción abierta entre las razones de la militancia y la de sus propios fines internos hizo que cortara por lo sano: si de cambio de estructuras se trata el sujeto no tiene nada que decir. Otra vez vemos que el problema de fondo de la crisis es el de la expulsión del sujeto, como agente y materia de la transformación. Lo cual vuelve a instalar una paradoja: quienes quieran asumirse como sujetos de ese cambio de estructuras tienen que convertirse en objetos de ese fin. Y surge la tentación de girar este conflicto a la trascendencia de lo trágico. Veamos cómo evitarla. El sujeto se mete en un callejón sin salida cuando no encuentra el medio de dialectizar la soliciación de dos tensiones dicotómicas. Una, la intuición de ser parte de un entramado de relaciones emergentes totalizadas en torno al par capital-trabajo —personales, ideológicas, racionales, etc. La otra, la dinámica situacional que lo urge a tomar posición por uno de los polos en los que se dramatiza como clases excluyentes los efectos de una misma estructura.

La oposición al capitalismo, indiferente a este desgarró, enfatiza una polarización que, forzando la disociación subjetiva, termina por neutralizar su identidad. No hablo aquí de una comprensión que absuelva uno de los extremos de una contradicción que es insalvable si estamos proyectando otra subjetividad. Al contrario, me re-



## Mundialización e Internacionalismo Actualidad del *Manifiesto Comunista*

Michael Löwy

Entre el 13 y el 16 de mayo de este año se realizará en París un Encuentro Internacional llamado "El Manifiesto Comunista, 150 años después", organizado por el colectivo de Espaces Marx, y al que adheriré, entre otras revistas, nuestro *Roda-ballo*. Anticipamos aquí el texto de la ponencia que presentará Michael Löwy, de quien Ediciones El Cielo por Asalto viene de publicar su libro *Redención y Utopía*.

El **Manifiesto del Partido Comunista** es el más conocido de todos los escritos de Marx y de Engels. De hecho, ningún otro libro, salvo la Biblia, ha sido tan traducido y reeditado. ¿Qué tiene, este texto, en común con la Biblia? Poca cosa, si no fuera la denuncia profética de la injusticia social. De manera análoga a Amos o a Isaías, Marx y Engels levantan su voz contra las infamias de los ricos y de los poderosos, en solidaridad con los pobres y los humildes. Como Daniel, ellos han leído las escrituras sobre los muros de la Nueva Babilonia: *Mene, Mene, Tekel Upharsin*: tus días están contados. Pero, contrariamente a los profetas del Viejo Testamento, ellos no depositaron sus esperanzas en ningún dios, en ningún mesías, en ningún salvador supremo: la liberación de los oprimidos será la obra de los oprimidos mismos.

¿Qué queda del **Manifiesto** 150 años después? Algunos pasajes o argumentos ya se han vuelto obsoletos en vida de sus autores, como ellos mismos reconocieron en numerosos prefacios. Otros lo han sido en el curso de nuestro siglo, y exigen un examen crítico. Pero el propósito general del documento, su núcleo central, su espíritu —hay algo como "el espíritu" de un texto— no ha perdido nada de su fuerza ni de su vitalidad.

Este espíritu resulta de su calidad crítica y emancipatoria, es decir, de la unidad indisoluble entre el análisis del capitalismo y el llamado a su derrocamiento, entre el estudio de la lucha de clases y el compromiso con la clase de los explotados, entre el examen lúcido de las contradicciones de la sociedad burguesa y la utopía revolucionaria de una sociedad solidaria e igualitaria, entre la explicación realista de los mecanismos de expansión capitalista y la exigencia ética de "subvertir totalmente las condiciones en el seno de las cuales el hombre es un ser disminu-

do, esclavizado, abandonado, despreciado".<sup>1</sup> En opinión de muchos, el **Manifiesto** no es sólo actual, sino *más actual hoy* que hace 150 años. Tomemos como ejemplo su diagnóstico de la *mundialización capitalista*. El capitalismo, insistían los dos jóvenes autores, está en camino de emprender un proceso de unificación económica y cultural bajo su batuta: "Mediante su explotación del mercado mundial, la burguesía dio un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. [...] En lugar del antiguo aislamiento de las regiones y naciones que se bastaba a sí mismas, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material como a la producción intelectual".

No se trata solo de expansión, sino también de *dominación*: la burguesía "obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción; las construye a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burguesas. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza".<sup>2</sup> Y esto además constituyó en 1848, una anticipación de tendencias futuras más que una simple descripción de la realidad contemporánea. Se trata de un análisis que es *hoy*, en la época de la "mundialización", *mucho más verdadero* que hace 150 años, cuando la redacción del **Manifiesto**.

En efecto, el capital jamás había logrado, como en estos días, en el final del siglo XX, ejercer un poder tan completo, absoluto, integral, universal e ilimitado sobre el mundo entero. Jamás en el pasado había podido, como actualmente, imponer sus reglas, sus políticas, sus dogmas y sus intereses a todas las naciones del globo. El capital financiero internacional y las empresas multinacionales nunca habían podido escapar al control del Estado y de los pueblos que afectaban. Jamás anteriormente existió una red tan densa de instituciones internacionales —como el FMI, el Banco Mundial, la Organización Internacional de Comercio— consagradas a controlar, gobernar y administrar la vida de la humanidad según las reglas estrictas del libre mercado capitalista y del libre beneficio capitalista. En fin, jamás en época alguna

habían estado, como hoy, todas las esferas de la vida humana —relaciones sociales, cultura, arte, política, sexualidad, salud, educación, deportes, diversión— tan totalmente sometidas al capital y tan profundamente sumergidas en "en las frías aguas del cálculo egoísta".

Sin embargo, el brillante —y profético— análisis de la mundialización del capital, esbozado en las primeras páginas del **Manifiesto** sufre de algunas limitaciones, tensiones o contradicciones que no resultan de un exceso de celo revolucionario, como afirma la mayoría de los críticos del marxismo, sino por el contrario, de una posición insuficientemente crítica con respecto a la civilización industrial-burguesa moderna. Examinemos algunos de sus aspectos, que están por otra parte estrechamente ligados entre sí.

1. La ideología del progreso típica del siglo XIX se manifiesta en la forma *eurocéntrica* en la que Marx y Engels manifiestan su admiración por la capacidad de la burguesía para arrastrar "a todas las naciones, hasta las más bárbaras, a la corriente de la civilización": gracias a sus mercancías a bajo precio, ella "hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros" (una transparente referencia a China). Marx y Engels parecen considerar la dominación colonial de Occidente como una expresión del rol histórico "civilizador" de la burguesía: esta clase "ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente a Occidente".<sup>3</sup>

La única restricción a esta distinción eurocéntrica, sino colonial, entre naciones "civilizadas" y "bárbaras", es el pasaje en que que habla de la "así llamada civilización" (*sogennante Zivilisation*), para referirse al mundo burgués occidental.<sup>4</sup>

En escritos posteriores, Marx va a asumir una postura mucho más crítica sobre el colonialismo occidental en India y en China, pero será necesario escuchar a los teóricos modernos del imperialismo —Rosa Luxemburgo y Lenin— para que se formule un cuestionamiento marxista radical de la "civilización burguesa", desde el punto de vista de sus víctimas, es decir, de los pueblos colonizados. Y no es

sino con la teoría de la revolución permanente de Trotsky que aparece la idea herética según la cual las revoluciones socialistas comenzarán más probablemente en la periferia del sistema —los países dependientes— que en su centro industrial avanzado: Europa Occidental, América del Norte.

Es cierto que en su prefacio a la traducción rusa del **Manifiesto** (1881) Marx y Engels enfrentan la hipótesis de que la revolución socialista comienza en Rusia —apoyándose en las tradiciones comunitarias del campesinado— antes de extenderse a Europa Occidental. Este texto —así como la carta, redactada en la misma época, a Vera Zasulich— respondían anticipadamente a los argumentos supuestamente "marxistas ortodoxos" de Kautsky y de Plejanov contra el "voluntarismo" de la Revolución de Octubre de 1917 —argumentos vueltos de moda en estos días, después del fin de la URSS— según los cuales una revolución socialista sólo es posible allí donde las fuerzas productivas han alcanzado la "madurez", es decir en los países capitalistas avanzados.

2. Inspirados por un optimismo "libre cambista" y una gestión bastante economicista, Marx y Engels preveían —sin razón— que "El aislamiento nacional y los antagonismos entre los pueblos desaparecen de día en día con el desarrollo de la burguesía, la libertad de comercio y el mercado mundial, con la uniformidad de la producción industrial y las condiciones de existencia que le corresponden".<sup>5</sup>

Lamentablemente, no fue así. La historia del siglo XX —dos guerras mundiales, e innumerables conflictos entre naciones— no ha confirmado de modo alguno esta previsión. Es de la naturaleza misma de la expansión planetaria del capital el producir y reproducir sin cesar la confrontación entre las naciones, sea en conflictos interimperiales por la dominación del mercado mundial, en los movimientos de liberación nacional contra la opresión imperial, o bajo mil otras formas. Hoy se observa una vez más hasta qué punto la mundialización capitalista alimentó los pánicos identitarios y los nacionalismos tribales. La falsa universalidad del mercado mundial desencadena los particularismos y endurece las xenofobias: el cosmopolitismo mercantil del capital y las pulsiones identitarias agresivas se sostienen mutuamente.<sup>6</sup> La experiencia histórica —particularmente en Irlanda, en su lucha contra la dominación imperial inglesa— les ha enseñado a Marx y Engels, algunos años más tarde, que el reinado de la burguesía y del mercado capitalista no suprimen sino que *intensifican* —a un grado sin precedentes en la historia— los conflictos nacionales. Pero será necesario esperar los escritos de Lenin sobre el derecho a la autodeterminación de las naciones, y los de Otto Bauer sobre la autonomía nacional cultural —dos perspectivas consideradas habitualmente como contradictorias, pero que también se las puede considerar como complementarias— para que aparezca una reflexión marxista más coherente sobre el hecho

nacional, su naturaleza política y cultural, y su autonomía relativa —de hecho su irreducibilidad— en relación a la economía.

3. Rindiendo homenaje a la burguesía por su capacidad sin precedentes para desarrollar las fuerzas productivas, Marx y Engels celebran sin reservas "la domesticación de las fuerzas naturales" y "el roturamiento de continentes enteros" por la producción burguesa moderna. La destrucción del medio ambiente por la industrialización capitalista, el peligro para el equilibrio ecológico que representa el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas del capital, son cuestiones que se encuentran más allá de su horizonte intelectual. Por otra parte, ellos parecen concebir la revolución como la supresión de "trabas" —las formas de propiedad existentes— que impiden el libre crecimiento de las fuerzas productivas creadas por la burguesía, sin plantearse la cuestión de la revolucionarización necesaria de la estructura misma de las fuerzas productivas, en función de criterios tanto sociales como ecológicos.

Esta limitación ha sido corregida particularmente por Marx en algunos escritos posteriores, sobre todo en **El Capital**, donde trata el tema del agotamiento simultáneo de la tierra y de la fuerza de trabajo por la lógica del capital. Pero es sólo en el curso de estas últimas décadas, con el desarrollo del ecosocialismo, que han surgido los intentos más serios de integrar las intuiciones fundamentales de la ecología en el marco de la teoría marxista.

4. Inspirados por lo que se podría llamar "el optimismo fatalista" de la ideología del progreso, Marx y Engels no vacilan en proclamar que la caída de la burguesía y la victoria del proletariado "son igualmente ineluctables". Inútil insistir sobre las consecuencias políticas de esta visión de la historia, como proceso ya determinado con anterioridad, para los resultados garantidos por la ciencia, las leyes de la historia, o las contradicciones del sistema. Llevado al extremo —lo que no hacen, sin duda, los autores del **Manifiesto**— éste razonamiento ya no dejará espacio para el factor subjetivo: la conciencia, la organización, la iniciativa revolucionaria. Sí, como afirma Plejanov, "la victoria de nuestro programa es tan inevitable como que el sol salga mañana", ¿para qué crear un partido político, luchar, arriesgar la vida por una causa? Nadie pensará en organizar un movimiento para garantizar la aparición del sol el día siguiente...

Es cierto que un pasaje del **Manifiesto** contradice, al menos implícitamente, la filosofía "inevitabilista" de la historia: es el célebre segundo párrafo del capítulo "Burgueses y proletarios", según el cual la lucha de clases "terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes". Marx y Engels no afirman explícitamente acerca de que esta alternativa tenga que presentarse en el futuro, pero es una interpretación posible del pasaje. De hecho, es el "folleto *Junius*" de Rosa Luxemburgo —**La crisis de la so-**

**cialdemocracia** (1915)— el que va a poner por primera vez la alternativa **socialismo o barbarie** como elección histórica para el movimiento obrero y para la humanidad. No es sino a partir de ese momento que el marxismo rompe de manera radical con toda la visión lineal de la historia, y con la ilusión de un futuro "garantido". Y no es sino en los trabajos de Walter Benjamin que se encontrará, por fin, una crítica profunda, en nombre del materialismo histórico, a las ideologías de progreso, que han desarmado al movimiento obrero alemán y europeo, alimentándoles la ilusión de que sería suficiente "nadar con la corriente" de la historia.

Sería falso concluir de todas estas observaciones críticas, que el **Manifiesto** no escapa al marco de la filosofía "progresista" de la historia, heredado del pensamiento del Iluminismo y de Hegel. Todos celebran a la burguesía como la clase que ha revolucionado la producción y la sociedad, que ha realizado maravillas incomparablemente más impresionantes que las pirámides de Egipto o las catedrales góticas. Marx y Engels rechazan una visión lineal de la historia. Ellos subrayan sin cesar que la espectacular progresión de las fuerzas productivas —más impresionantes y colosales en la sociedad burguesa que en todas las civilizaciones del pasado— se paga con la degradación de la condición social de los productores directos. Es el caso de los análisis que fundamentan el estado de degradación —en términos de calidad de vida y de trabajo— que significa la condición obrera moderna en relación a la del artesano, y aún, desde cierto punto de vista, del siervo feudal: "El siervo, en pleno régimen de servidumbre, llegó a ser miembro de la comuna [...]. El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse por el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida su propia clase". Lo mismo, en el sistema del maquinismo capitalista, el trabajo obrero se vuelve repugnante —un concepto fourrierista retomado por el **Manifiesto**: pierde toda autonomía y así todo atractivo para el obrero".<sup>7</sup>

Se ve esbozar aquí una concepción eminentemente dialéctica del movimiento histórico, donde algunos progresos —desde el punto de vista de la técnica, de la industria, de la productividad— se acompañan de regresiones en otros terrenos: social, cultural, ético. En este nivel también es interesante la observación según la cual la burguesía "ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio", y no ha dejado subsistir otro lazo entre los hombres que "el frío interés, el cruel pago al contado (*die gefühllose bahre Zahlung*)".<sup>8</sup>

Agreguemos a esto que el **Manifiesto** es mucho más que un diagnóstico —tan profético, como marcado por los límites de su época— del poder global del capitalismo: es también y sobre todo un **llamado acuciente al combate contra esta dominación**. Marx y Engels habían comprendido perfectamente que el capital, en tanto que sistema mundial,



no podría ser vencido más que con una acción histórico-mundial de sus víctimas, el proletariado y sus aliados.

De todas las palabras del **Manifiesto**, la última es sin duda la más importante, la que más ha impactado la imaginación y el corazón de generaciones de militantes obreros y socialistas: "*Proletarier aller Länder, vereigt euch!*". No es una casualidad si esta intersección se ha vuelto la bandera y la contraseña de las corrientes más radicalizadas del movimiento en los últimos 150 años. Se trata de un grito, de una convocatoria, de un imperativo categórico ético y estratégico a la vez, que ha servido de brújula en el medio de las guerras, los enfrentamientos confusos y las brumas ideológicas.

Esta llamada fue también *visionaria*. En 1848, el proletariado no era más que una minoría de la sociedad en la mayor parte de los países de Europa, sin hablar del resto del mundo. Actualmente, la masa de trabajadores asalariados explotados por el Capital — obreros, empleados, trabajadores de servicios, precarizados, trabajadores agrícolas— constituye la mayoría de la población del mundo. Es, y de lejos, la fuerza principal en la lucha de clases contra el sistema capitalista mundial, y el eje alrededor del cual pueden y deben articularse otras luchas y otros actores sociales.

En efecto, lo que está en juego no concierne sólo al proletariado: es el conjunto de víctimas del capitalismo, es el conjunto de las categorías y grupos sociales oprimidos —mujeres (un poco ausentes del **Manifiesto**), naciones y etnias dominadas, desocupados y excluidos (el "pobretariado")— de todos los países los que están interesados en el cambio social. Sin hablar de la cuestión ideológica, que no toca a éste o a aquel grupo, sino a la especie humana en su conjunto.

Después de la caída de Muro de Berlín, se ha decretado el fin del socialismo, el fin de la lucha de clases, así como el fin de la historia. Los movimientos sociales de los últimos años, en Francia, en Italia, en Corea del sur, en Brasil, o en los Estados Unidos —es decir en todo el mundo— han aportado una desmentida mordaz a esta clase

de elucubraciones pseudohegelianas. Lo que falta dramáticamente, por el contrario, a las clases subalternas, es un mínimo de coordinación internacional.

Para Marx y Engels, el internacionalismo era a la vez una pieza central en la estrategia de organización y de lucha del proletariado contra el capital global, así como la expresión de una *visión humanista revolucionaria*, para la cual la emancipación de la humanidad era el valor ético supremo y el objetivo final del combate. Ellos eran los "cosmopolitas" comunistas, en la medida en que el

mundo entero, sin fronteras ni límites nacionales, era el horizonte de su pensamiento y de su acción, así como el contenido de su utopía revolucionaria. En **La ideología alemana**, escrita solo dos años antes que el **Manifiesto**, subrayaban: es solamente gracias a una revolución comunista, que será necesariamente un proceso histórico mundial, que cada individuo "será liberado de sus diversos límites nacionales y locales, puesto en relación práctica con la producción del mundo entero (incluida en ella la producción intelectual) y puesto en condición de adquirir la capacidad de gozar de la producción del mundo entero en todos sus campos (creación de los hombres)".<sup>10</sup>

Marx y Engels no se han limitado a predicar la unidad proletaria sin fronteras. Ellos han tratado, durante una buena parte de su vida, de *dar una forma concreta a la solidaridad internacionalista*. En un comienzo, agrupados con los revolucionarios alemanes, franceses e ingleses en la Liga de los Comunistas de 1847-48, y más tarde, contribuyendo a la construcción de la Asociación Internacional de los Trabajadores, fundada en 1864. Las internacionales sucesivas —de la primera a la cuarta— han sufrido crisis, deformaciones burocráticas o aislamiento. Lo que no impide que el internacionalismo haya sido una de las fuerzas motrices de las más poderosas acciones emancipatorias en el curso del siglo XX. En los primeros años que siguieron a la Revolución de Octubre de 1917, una impresionante ola internacionalista se levantó en Europa y en el mundo entero. En el curso de los años stalinistas, este internacionalismo fue manipulado al servicio de los intereses de gran potencia de la URSS. Pero incluso durante la época de degeneración burocrática de la Internacional Comunista tuvieron lugar manifestaciones auténticas de internacionalismo, como las Brigadas Internacionales en España, de 1936 a 1938. Más recientemente, una nueva generación a recontrado el gusto de la acción internacionalista, en los levantamientos del año 1968 o en la solidaridad con las revoluciones del Tercer Mundo.

Hoy, más que en ninguna otra época del pasado, y mucho más que en 1848, los problemas urgentes de la hora son internacionales. Los desafíos que representan la mundialización capitalista, el neoliberalismo, el juego incontrolado de los mercados financieros, la monstruosa deuda y el empobrecimiento del Tercer Mundo, la degradación del medio ambiente, la amenaza de crisis ecológica grave —por no mencionar más que algunos ejemplos—, exigen soluciones mundiales. Ahora bien, es forzoso constatar que frente a la unificación regional —Europa— o mundial del gran capital, la de sus adversarios sigue sus pasos. Si en el siglo XIX, los sectores más conscientes del movimiento obrero, organizados en las Internacionales estaban adelantados sobre la burguesía, hoy están dramáticamente *atrasados* en relación a ella. Jamás la necesidad de asociación, de coordinación de la acción común internacional —desde el punto de vista sindical, en torno a las reivindicaciones comunes, y desde el punto de vista de la lucha por el socialismo— ha sido tan urgente, y jamás ha estado

tan débil, frágil y precaria.

Esto no quiere decir que el movimiento para un cambio social radical no deba comenzar a nivel de una o de algunas naciones, o que los movimientos de liberación nacional no sean legítimos. Pero las luchas contemporáneas son, en un grado sin precedentes, interdependientes, e interrelacionadas, desde un extremo del planeta hasta el otro. La única respuesta racional y eficaz al chantaje capitalista, a la deslocalización y a la "competitividad" —es necesario bajar los salarios y las "cargas" en París para poder competir con los productos de Bangkok— es la solidaridad internacional organizada y efectiva de los trabajadores. Hoy aparece de manera más nítida que en el pasado hasta qué punto los intereses de los trabajadores del Norte y del Sur son convergentes: el aumento de los salarios de los obreros en Asia del Sur interesa directamente a los obreros europeos, el combate de los campesinos y de los indígenas para la protección de la selva amazónica contra los ataques destructivos de los negocios del agro concierne de cerca a los defensores del medio ambiente en USA: el rechazo al neoliberalismo es común a los movimientos sindicales y populares de todos los países. Los ejemplos podrían multiplicarse. ¿De qué internacionalismo se trata? ¿El seudo "internacionalismo" sometido a los bloques de los "Estados-guías" —URSS, China, Albania, etc.— está muerto y enterrado. Ha sido el instrumento de burocracias nacionales mezquinas, que lo han utilizado para legitimar su política de Estado. Ha llegado el tiempo de un nuevo comienzo, que preserve al mismo tiempo lo que tuvieron de mejor las tradiciones internacionalistas del pasado.

Se pueden observar, aquí y allá, los gérmenes de un nuevo internacionalismo, independiente de todo Estado. Los sindicalistas combativos, los socialistas de izquierda, los comunistas destalinizados, los trotskistas no dogmáticos y los anarquistas sin sectarismos buscan las vías para la renovación de la tradición del internacionalismo proletario. Una iniciativa interesante, aunque limitada a una sola región del mundo, es el *Foro de San Pablo*, espacio de debate y de acción común de las principales fuerzas de la izquierda latinoamericana constituido en 1990, que se da por objetivo la lucha contra el neoliberalismo y la búsqueda de vías alternativas, en función de los intereses y de las necesidades de las grandes mayorías populares.

Al mismo tiempo, nuevas sensibilidades internacionalistas aparecen en los movimientos sociales de vocación planetaria, como el feminismo y la ecología, en los movimientos antirracistas, en la teología de la liberación, en las organizaciones de defensa de los derechos humanos o de solidaridad con el Tercer Mundo. A ninguna de estas corrientes satisfacen las instituciones existentes, como la Internacional Socialista, que tiene le mérito de existir, pero que está demasiado comprometida con el orden de cosas existente.

Una muestra representativa de las más activas de estas diferentes tendencias, provenientes tanto del Norte como del Sur del planeta, se ha reunido, dentro en espíritu unitario y fraternal, en el seno de la Conferencia

Intergaláctica por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, convocado en las montañas de Chiapas, en México, en julio de 1996, por el Ejército Zapatista de Liberación nacional —un movimiento revolucionario que combina, de manera original y exitosa, lo local, las luchas indígenas de Chiapas, lo nacional, el combate por la democracia en México, y lo internacional, la lucha mundial contra el neoliberalismo. Se trata de un primer paso, aun modesto, pero en la dirección correcta: la reconstrucción de la solidaridad internacional.

Es de la convergencia entre la renovación de la tradición socialista, anticapitalista y antimperialista, del internacionalismo proletario —inaugurada por Marx en el **Manifiesto Comunista**— y las aspiraciones universalistas, humanistas, libertarias, ecologistas, feministas y democráticas de los nuevos movimientos sociales, que pueda surgir el internacionalismo del siglo XXI.

[traducido por Blas de Santos.  
Revisión técnica de H.T.]

**Notas:**

1. K. Marx, **Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel**, Paris, Aubier Motaigne, 1971, p. 81 [trad. cast. en Marx, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1982].
2. K. Marx/F. Engels, **Manifiesto du Parti Communiste**, Paris, Livre de Poche, pp. 10-11 [trad. cast. de Anteo de Buenos Aires, p. 37-38].
3. Ibid. P. 10-II. Para una profundización en la discusión de esta problemática, remito al excelente trabajo de Néstor Kohan: "Marx en su (tercer) mundo", **Casa de las Américas**, abril-junio de 1997, p. 207.
4. K. Marx, F. Engels, **Manifest der Kommunistischen Partei**, Berlín, Dietz Verlag, 1968, p. 17.
5. **Manifiesto**, p. 31 [p. 57 de la trad. española citada]. Esta afirmación del **Manifiesto** es parcialmente contradictoria, algunas líneas después, cuando los autores parecen ligar los antagonismos nacionales a aquellos del capitalismo: "En la misma medida en que sea abolida la explotación de un individuo por otro, será abolida la explotación de un nación por otra" [p. 58].
6. Retomo por mi cuenta los análisis de Daniel Bensaid en su importante libro **Le Pari melancolique**, París, Fayard, 1997.

7. K. Marx/F. Engels, **Manifiesto**, pp. 14-15, 21.
8. K. Marx/F. Engels, **Manifiesto**, p. 8 [p. 35].
9. ¿Qué piensan los propios alemanes sobre esta cuestión, ocho años después de la caída del Muro? ¿Creen ellos que "Hoy la lucha de clases está superada. Empleadores y asalariados deben arreglarse asociándose"? ¿O bien que "Es justo hablar de lucha de clases. Empleadores y empleados tienen intereses totalmente incompatibles en el fondo"? He aquí una interesante encuesta, publicada el 10 de diciembre por la **Frankfurter Allgemeine Zeitung**, una revista poco sospechada de simpatías marxistas: en tanto que en 1980, el 58% de los ciudadanos alemanes occidentales optaban por la primera respuesta y 25% por la segunda, en 1997 la tendencia se invierte: 41% juzga la lucha de clases perimida, y 44% la estiman a la orden del día. En la ex-RDA —es decir, entre la gente que derribó el Muro de Berlín— la mayoría es aun más neta: 58% de simpatizantes de la lucha de clases, contra 26%. Cf. **Le Monde Diplomatique**, n° 526, enero de 1998, p. 8.
10. Marx, Engels, **L'Ideologie Allemande**, Paris, Ed. Sociales, 1968, p. 67 [trad. esp. de Pueblos Unidos de Montevideo].

Para pensar la Revolución Rusa y la experiencia derivada de ella tenemos en nuestro haber un cúmulo de interpretaciones críticas, desde Trotsky a Hobsbawm, pasando por autores como Rosa Luxemburg, los consejistas, Isaac Deutscher, E.H. Carr, Rudolf Bahro, Castoriadis o los sectores críticos del campo académico. Los últimos años, sin embargo, han colocado a los historiadores socialistas frente a un doble desafío. Uno provino del campo mismo de la historia: el colapso de los socialismos reales. El otro provino del campo del pensamiento: nuevos desarrollos teóricos nos obligan a superar los límites racionalistas y esencialistas de los relatos clásicos. Ezequiel Adamovsky es profesor de Historia de Rusia (UBA) y prepara un libro de sobre el tema que publicará próximamente Ediciones El Cielo por Asalto. El presente texto fue presentado en el Seminario realizado el año pasado en el Centro Cultural San Martín con motivo del 80° aniversario de Octubre.

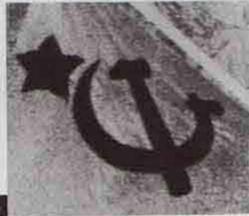
La historia de la Revolución Rusa a 80 años de Octubre. Desafíos historiográficos

Ezequiel Adamovsky

El fracaso del llamado "socialismo real", el impasse actual en toda reivindicación radical, el triunfo del neoliberalismo a escala planetaria, sumados al desarrollo de nuevas perspectivas en las ciencias sociales y en la filosofía, inspirados en el "giro lingüístico" y en la epistemología posmoderna, imponen una serie de desafíos para la interpretación del pasado, particularmente en el hecho histórico que marcó al siglo XX: la Revolución de Octubre. La tarea de revisión de este acontecimiento y de la experiencia soviética excede, naturalmente, los límites del campo académico para proyectarse directamente en el ámbito de la política. Nuestra generación, como todas las anteriores, se enfrenta hoy con la necesidad de reescribir la Historia, en el proceso práctico de construcción de su propia identidad. Para la tradición socialista, la tarea es de interés vital. Una breve recorrida por la historiografía de la Revolución Rusa en los últimos treinta años nos ayudará a comprender mejor los desafíos para una nueva interpretación de la experiencia soviética.

La Escuela del Totalitarismo y la soviología clásica

Los estudios académicos acerca de la Unión Soviética estuvieron dominados, desde fines de la década del 40 hasta mediados de los '60, al menos en el mundo anglosajón, por un consenso generalizado de enfoques, perspectivas e interpretaciones. En el tenso clima intelectual de la Guerra Fría, florecieron estudios inspirados en el concepto de Totalitarismo, desarrollado a nivel teórico, entre otros, por Hannah Arendt. Este concepto intentaba describir una nueva forma de dominación cuyo objetivo consistiría en destruir la urdimbre de relaciones privadas del Hombre. La descripción ponía el énfasis en tres aspectos, presentes tanto en la Rusia de Stalin como en la Alemania Nazi: la existencia de una *ideología* fundada en un sentido predeterminado de la Historia, sujeto a leyes objetivas de desarrollo, en la presencia del *terror* de Estado, concedido como el medio por excelencia para acelerar la marcha de la Historia eliminando



la ponían el peso de la explicación en la maníaca determinación de Lenin por asumir el poder, al mando de un partido férreamente organizado y disciplinado, que sólo encontró una oposición dividida y un zar pusilánime. La palabra "Revolución" es sustituida por "golpe de Estado" y sus antecedentes causales se encuentran en la situación de crisis desatada por la Gran Guerra, aprovechada oportunamente por el partido bolchevique. En estas interpretaciones se rechaza cualquier imperativo histórico para la explicación de Octubre: la mayoría de los autores reconoce la existencia de problemas estructurales en los últimos años del zarismo, pero, sin embargo, tienden a sobrestimar los alcances del proceso de modernización económica impulsada por el Estado. Si no hubiera sido por la guerra, Rusia habría podido consolidar esos logros y llegar, incluso, a una modernización y apertura del sistema político, tal como anunciaba la Revolución de Febrero. Así, Octubre aparece como un desafortunado accidente histórico.

### Revisionismo e Historia Social

Las primeras voces de malestar contra el consenso de los "guerreros fríos", se hicieron notar a mediados de la década del 60, desde varios orígenes diferentes. Por un lado, algunos autores, inspirados en la Teoría de la Modernización, comenzaron a reconocer la situación de atraso económico de la Rusia de principios de siglo. Esta situación habría obligado al Estado zarista a iniciar una industrialización desde arriba que exacerbó la brecha entre gobierno y pueblo, en un contexto de competencia internacional. Estos enfoques tuvieron el mérito de alejarse de las explicaciones del tipo "debilidad del zar" o "alta organización de los revolucionarios" para centrarse en los procesos sociales que dieron lugar a la Revolución de Octubre. Sin embargo, olvidan el estudio concreto de los actores sociales y, frecuentemente, sus relatos resultan fatalistas. Contra la tesis de la continuidad surgieron dos impulsos de mayor envergadura. Por un lado, dentro de la soviología norteamericana surgió una tendencia llamada "revisionista", que atacó fuertemente el concepto de Totalitarismo. Esta corriente nació a mediados de los '60, en el contexto del deshielo Jrusheviano y de la tendencia autocrítica de la cultura norteamericana post-Vietnam. Los Kremlinólogos comenzaron a ver la existencia de conflictos en el seno de la burocracia, allí donde antes sólo se veía un sólido monolito. Por otro lado, comenzaron a explorarse explicaciones del fenómeno stalinista centradas en la dinámica social, que no implicaran un clivaje absoluto entre las esferas de lo público y lo privado, como suponía el concepto de totalitarismo. En la última década, incluso, aparecieron trabajos que señalaban, por un lado, un alto grado de consenso y apoyo activo por parte de la clase obrera durante los primeros años de Stalin y, por el otro, la existencia de estrategias de resistencia al régimen desconocidas hasta entonces. Pero lo que aquí más nos importa, es que estos nuevos estudios, casi unánimemente, re-

chazaron la tesis de la continuidad entre bolchevismo y stalinismo, remarcando los elementos de ruptura entre ambos fenómenos. Autores como Cohen encontraron una diversidad ideológica y estratégica inesperada dentro del Partido Bolchevique, irreductible a la figura de Lenin. Asimismo, verificaron la existencia de elementos nuevos dentro de la ideología stalinista, ausentes en la tradición anterior, como por ejemplo el resurgimiento del nacionalismo, antisemitismo, estatismo, y pautas culturales conservadoras y reaccionarias. Por otro lado, la colectivización forzosa y la eliminación total del mercado, consideradas por los "guerreros fríos" como la culminación del programa bolchevique, aparecen en estos trabajos como elementos nuevos, ausentes en los intensos debates de los años 20. El programa económico inicial de Octubre no habría sido el del Comunismo de Guerra, sino uno similar a lo que luego sería la NEP. Así la NEP, considerada por la soviología clásica como un *impasse*, una marcha atrás temporal para recuperar fuerzas, aparece como el programa de transición por excelencia de los bolcheviques, un camino posible desechado por la brutalidad stalinista. Esta visión, menos propensa que su antecesora a una condena a priori y en bloque de la totalidad de la experiencia soviética, permitió la aparición de una serie de trabajos interesantes acerca de la Revolución de Octubre. El primer golpe en este sentido lo dio Leopold Haimson, con dos artículos publicados en 1964-65, en los que demostraba la existencia de un creciente clivaje social a partir de 1905, que separaba a las clases populares por un lado, y a las clases altas por el otro, del gobierno zarista. En estudios posteriores demostró, asimismo, la distancia psicológica que separaba a los campesinos de la cultura letrada. Sus trabajos permitieron comenzar a explorar la formación de una conciencia revolucionaria en los actores sociales que protagonizaron la Revolución. En este sentido, los Bolcheviques aparecen como los herederos de estas tendencias, más que como un puñado de golpistas. Por su parte, otros autores demostraron que el Partido bolchevique era, en 1917, una estructura abierta y democrática, razón por la cual pudo establecer una relación dinámica con las masas: las consignas de los seguidores de Lenin expresaban las aspiraciones del momento. Por otro lado, surgió otra tendencia historiográfica íntimamente emparentada con el revisionismo: bajo la influencia de la nueva Historia Social —con su pretensión de escribir una historia "desde abajo", alejándose de un énfasis exclusivo en el Estado, lo político y las élites—, autores como Marc Ferro mostraron un escenario en el que los bolcheviques aparecían, incluso, por detrás de las masas, canalizando un impulso revolucionario genuinamente popular. Por su parte, una serie de autores influidos por los trabajos del historiador marxista inglés E.P. Thompson, se dedicaron a reconstruir las tradiciones obreras, culturas y valores específicos para determinar la compleja creación de una conciencia. La clase obrera aparece en estos trabajos ya no como una masa indiferenciada sino desagregada en distintos

grupos, cuya experiencia concreta se estudia sin partir de un a priori acerca de la manera en que deben actuar. En este punto, la nueva historia social surgida en los '60 se cruza con las interpretaciones más lúcidas de académicos marxistas, haciéndose difícil una demarcación precisa.

### Interpretaciones marxistas no académicas

Contrariamente a los estudios provenientes del campo académico, desde muy temprano dentro de la tradición marxista aparecieron interpretaciones de la experiencia soviética que enfatizaron la discontinuidad básica entre el bolchevismo y el stalinismo. Baste sólo recordar a León Trotsky o a su discípulo, Isaac Deutscher. Aún los tímidos historiadores soviéticos, luego del XXII Congreso del PCUS, han marcado puntos de ruptura. Asimismo, los primeros intentos de estudiar el fenómeno stalinista en su especificidad, como una sociedad no socialista, de nuevo tipo, provinieron de la tradición marxista y alcanzaron resultados teóricos de enorme importancia. En sus tres vertientes fundamentales, la tesis trotskista de Estado Obrero Degenerado, la tesis del Capitalismo de Estado defendida entre otros por Tony Cliff, los consejistas alemanes y algunos intelectuales seducidos por el maofismo, y las tesis heterogéneas agrupadas por comodidad bajo el rótulo de Colectivismo Burocrático, desarrolladas por autores como Rudolf Bahro o Cornelius Castoriadis, demostraron una enorme capacidad para disparar problemáticas teóricas de primer nivel, cuya influencia en las ciencias sociales no siempre es percibida. Sin embargo, los relatos de la Revolución Rusa que circulan dentro de la tradición marxista han sufrido pocos cambios respecto a los relatos establecidos por los propios actores. Aún hoy, buscando los factores causales de Octubre, apelamos a las teorías del "desarrollo desigual y combinado" y al "eslabón más débil", ambas acuñadas aún antes de 1917. Las únicas modificaciones en este sentido son aquellas que, como la de R. Bahro o la más reciente de Boris Kagarlitsky, integran la dimensión del atraso y las tareas de la modernización en una explicación del papel histórico de los bolcheviques. Nuestros relatos continúan centrados, asimismo, en el papel dirigente del Partido Bolchevique y en las figuras de Lenin y Trotsky. Por otro lado, a pesar de los avances teóricos dentro y fuera del marxismo, acerca de la conciencia y los procesos de constitución de las identidades, nuestros relatos continúan asumiendo, aunque sea tácitamente, el carácter apriorístico de la conciencia revolucionaria. De la misma manera, a pesar de los calurosos debates acerca

del sujeto, las narraciones de Octubre siguen centrándose en la clase obrera como sujeto primordial de la Revolución. Una excepción interesante es nuevamente B. Kagarlitsky, que asigna un lugar coprotagonico a la *intelligentsia* como grupo social, algo poco usual dentro de la tradición marxista. Resulta sorprendente el hecho de que los relatos socialistas de la primera revolución socialista hayan cambiado tan poco a lo largo del siglo. Quizás no sea demasiado exagerado señalar que, dejando de lado ciertos énfasis, presencias o ausencias de personajes particulares, narramos Octubre como lo hacía Trotsky y como lo hacían los manuales oficiales de la Historia del PCUS.

### Después de la Caída: desafíos

El colapso de la Unión Soviética plantea una serie de desafíos tanto al trabajo historiográfico profesional como a la tradición socialista. Algunas voces recientes, festejando sobre la tumba del comunismo, han planteado nuevamente esquemas interpretativos de la soviología clásica que creíamos superados. Para ciertos autores, el fracaso de la experiencia soviética confirma que la Revolución de Octubre fue un desafortunado accidente, un golpe de estado históricamente injustificado que abrió un paréntesis en la "normalidad" de la Historia. Estos viejos argumentos remozados de la Guerra Fría, sin embargo, al menos hasta ahora, no muestran síntomas de estar logrando algún impacto dentro del campo académico especializado en la historia de Rusia. Lo mismo no podría decirse del gran público, y eso sí debería preocuparnos. Una de las interpretaciones del siglo XX más difundidas en nuestro país, por ejemplo, es el trabajo de E. Nolte *La Guerra Civil Europea*, escrito en 1987. La argumentación de Nolte —una suerte de teoría internacional de los "dos demonios"—, retoma el énfasis que ponía la Escuela del Totalitarismo en una caracterización de los fenómenos a partir de lo ideológico. En este sentido, los bolcheviques serían los repre-

sentantes de un milenarismo social, una religión de tiempos inmemoriales. Por su parte, la Revolución de Octubre aparece nuevamente como un mero "golpe", lo "menos parecido a un movimiento popular" (p. 58) o, en el mejor de los casos, una "revolución de partido" (p. 68). Así, comunismo y nazismo aparecen equiparados como "partidos ideológicos" en una idéntica condena, aunque con una poco sutil justificación histórica del segundo, en la medida en que sería una reacción de autodefensa frente a la "provocación" lanzada al mundo por los bolcheviques en el 17. Otra obra que logró instalarse en el centro de las interpretaciones del siglo XX, es *El Pasado de una Ilusión*, de F. Furet. Publicado en 1995, el libro describe a Octubre en los peores términos de la Guerra Fría: "Un *putsch* triunfante en el país más atrasado de Europa, logrado por una secta comunista dirigida por un jefe audaz" (p. 34), un "cortocircuito" (p. 106) cuyo éxito es atribuible al azar, y que inaugura una experiencia que, como la del fascismo, constituye un "episodio breve", una reacción antiliberal que altera momentáneamente el escenario de la democracia (pp. 16-17). Frente a estas visiones conservadoras, la *Historia del siglo XX* del historiador radical inglés E. Hobsbawm, publicada en 1991, resulta una bocanada de aire fresco, al recordarnos el carácter *social* de las oleadas revolucionarias iniciadas por Octubre, y todo lo que la supervivencia de la democracia occidental debe a la experiencia soviética. La descripción de la revolución bolchevique aparece teñida por la tragedia: un movimiento genuinamente popular cuyo programa, sin embargo, era irrealizable en las condiciones de atraso, asedio y aislamiento de la Rusia del 17. Así, las medidas dictadas por la necesidad inmediata, sumadas a algunos errores estratégicos de los bolcheviques, dieron nacimiento a un sistema que en modo alguno era el proyectado por los seguidores de Lenin (p. 71). Con todo, el relato de Hobsbawm, por lo demás bastante convencional, no alcanza para contrarrestar las tesis de Nolte y Furet y, ciertamente, no enfrenta el segundo desafío al que quiero referirme. Este desafío, mayor que el primero, proviene de otro origen, y tiene que ver con una serie de cambios en la cultura y en la autoconciencia occidental que efectivamente llegaron para quedarse, y que algunos autores denominan Posmodernidad. Estos cambios pueden resumirse, a efectos de lo que aquí nos interesa (es decir, dejando de lado, por ejemplo, los aspectos estéticos), en cuatro: 1) el colapso de la confianza en la asociación entre juicios científicos y juicios morales; 2) la precedencia de la fragmentación por sobre las grandes narrativas, la política unificada y las verdades eternas; 3) un cambio en la ex-



perencia del tiempo y del espacio y, por último, 4) un desplazamiento de las explicaciones del reino de lo socioeconómico al ámbito de las prácticas políticas y culturales autónomas.

Dentro del actual movimiento de crítica radical a la filosofía y al imaginario de la Modernidad, uno de los blancos favoritos resulta ser la idea de Revolución. Por un lado, algunos autores, aún socialistas como Ernesto Laclau, intentan reinscribir el concepto de Revolución en el de Reforma, argumentando que aquellos acontecimientos que en el pasado hemos llamado "revoluciones" no son sino la sobredeterminación de un conjunto de reformas que abarcaron vastos aspectos de la sociedad, pero de ningún modo la totalidad de ellos. De un modo similar, otros proponen interpretar los sucesos de Octubre en la clave que François Furet propuso para la Revolución Francesa. La empresa parece difícil, en la medida en que la Revolución Rusa fue la primera que se proyectó *previamente* y se llevó *conscientemente* a la práctica.

El destino del concepto de "revolución" es, entonces, el primero de los desafíos que nos plantea la —llamada— posmodernidad. Pero si miramos más detenidamente, observaremos que el ataque a este concepto proviene, en gran medida, de una doble asociación: por un lado, con una narrativa que hace de las revoluciones el momento articulador entre las etapas de una pretendida evolución histórica. Este momento inaugura, así, el dominio de una nueva clase, un nuevo tiempo en un espacio determinado, es decir, la revolución funcionaría como mito de los orígenes y reducción a la unidad; por otro lado, la idea de "revolución" aparece asociada, en el caso del socialismo, con la instauración por medio de la voluntad, de un sistema ordenado racionalmente, en la medida en que el dominio de la "clase elegida" por la historia significaría el fin de las diferencias y, con ello, el fin de la política. En este sentido, los crímenes de Stalin y la burocratización aparecen relacionados directamente con la mencionada pretensión de ordenar el mundo de acuerdo a las "leyes de la Razón". Cualquier intento, entonces, de reescribir la historia de Octubre, no puede soslayar una redefinición del concepto de Revolución que tenga en cuenta las críticas mencionadas. Existe todavía otro desafío para la labor historiográfica, muy relacionado con lo que señalábamos antes. El Giro Lingüístico y la crítica deconstructiva han identificado los recursos retóricos que funcionan como estrategias de poder en las operaciones narrativas. El historiador no puede ya escribir la historia ingenuamente, desconociendo estas estrategias y, sin embargo, tampoco es posible un relato que prescindiera de ellas. ¿Cuáles son las tareas, entonces, que en-



frentamos los historiadores socialistas ante la necesidad de reescribir la Historia de la Revolución Rusa para generaciones futuras?

### La Historia futura

Quisiera llamar la atención sobre ciertos problemas de denominación, definición y periodización: ¿Se trata de la "Revolución Rusa", de la "Revolución de Octubre" o de la "Gran Revolución Socialista de Octubre"? ¿Cuándo comienza y cuándo concluye? Cada una de estas elecciones han significado en el pasado tomas de posición nada ingenuas. Para citar sólo un ejemplo, la historiografía oficial soviética prefirió el último nombre antes que los anteriores por varios motivos: el adjetivo "gran" no necesita aclaración, mientras que el agregado "socialista" otorgaba un carácter ideológico inequívoco. Ahora bien, señalar dos revoluciones, una de "febrero" y otra de "octubre", permitía relacionar el hecho revolucionario primordialmente con los cambios en el poder político: en febrero la caída de la autocracia y en octubre el fin del gobierno provisional. Por otro lado, la denominación adoptada era preferible a "Revolución Rusa" por dos motivos: por un lado, permitía incorporar a la narración a los pueblos no rusos de la URSS y, por el otro, alejaba a los sucesos de octubre de la tradición revolucionaria rusa del siglo XIX, que ya entonces se denominaba "revolución rusa". Otro tanto sucede con la periodización: para la historiografía soviética, la Gran Revolución Socialista de Octubre comenzó el 3 de abril de 1917 y concluyó el 18 de julio de 1918. La primera fecha corresponde al regreso de Lenin a Rusia y la última, a la aceptación de la Constitución de la URSS por el V Congreso Panruso de los Soviets. La estrategia en la elección es clara: la primera fecha resalta el papel de Lenin como líder, mientras que la última señala el origen del Estado soviético (podría haberse elegido, en cambio, el 25 de octubre del 17, o el final de la Guerra Civil, pero no resultaban tan convenientes). En una operación tan inadvertida como nombrar y periodizar, algo en apariencia tan ingenuo, el Estado instituyó un tiempo, lo proyectó "de prepo" sobre un espacio, construyó su propio mito originario, realzó el papel del líder y de lo político por sobre los cuadros y las masas, y otorgó a todos los participantes una ideología socialista, y todo esto aún antes de

empezar a narrar los sucesos.

Con este ejemplo, quise señalar aquellos aspectos de la narración a los que deberíamos estar atentos (como historiadores) y encontrar una alternativa (como socialistas). Porque el reconocimiento del trabajo historiador como *representación* del pasado (y no como su mero reflejo) nos obliga a ser explícitos en las estrategias de construcción de nuestros relatos. Este hecho, muchas veces saludado o repudiado como el advenimiento del relativismo cognitivo dentro de las disciplinas humanísticas, el reinado del "todo vale", puede ser, sin embargo, el punto de partida de una nueva relación, mucho más fructífera que la anterior, entre Historia y Política.

Es en este sentido que quisiera proponer algunas líneas generales para la escritura de la historia de Octubre, y para su difusión en la sociedad.

En primer lugar, la tradición socialista debe terminar de ajustarse, con Octubre del 17, algunas cuentas pendientes, que nada tienen que ver con la coyuntura actual. Me refiero especialmente a una condena sin ambigüedades a ciertos métodos dictatoriales utilizados por los bolcheviques, y al reconocimiento de la influencia que tuvo la concepción leninista de Partido en la posterior burocratización de la experiencia soviética.

En segundo lugar, en la medida en que las identidades sociales son construidas discursivamente (y construidas no quiere decir "inventadas"), es necesario reconstruir el proceso por el cual el lenguaje de "clase" llegó a ser el organizador de las visiones de mundo predominantes en la Rusia de principios de siglo. Esto implica, para decirlo más claramente, abandonar la concepción tan arraigada dentro de la tradición socialista según la cual existe una relación necesaria e inmediata entre el lugar de un sujeto en las relaciones de producción y su identidad. No existe ningún motivo *a priori* por el cual un individuo deba pensarse como partícipe de una clase.

En tercer lugar, es necesario reconsiderar la manera en que la identidad de clase fue articulada con otras: las (varias) identidades nacionales, religiosas y étnicas presentes en el 17, la identidad de género, la identidad campesina, etc. En este sentido, la construcción de un relato historiográfico organizado alrededor de la identidad de clase, tampoco puede ser una decisión incuestionable. La Revolución de Octubre fue de carácter multiétnico y llevada a cabo por distintos grupos

# DEL COMUNISMO?

sociales. Por esto mismo, su relato ya no puede estar *naturalmente* centrado en Petrogrado como único escenario y en la clase obrera como protagonista estelar.

En cuarto y último lugar, resulta fundamental reinscribir al Partido Bolchevique en la historia de la tradición revolucionaria rusa. En la larga gestación y difusión de la conciencia revolucionaria que produjo a la Revolución de Octubre, este partido fue uno más entre varias organizaciones socialistas (de hecho, bastante pequeño). No hay nada que justifique, por tanto, organizar relatos de Octubre que tengan al Partido Bolchevique como protagonista único y ni siquiera, al menos en ciertos períodos, como protagonista principal. De la misma manera, es necesario deconstruir la operación por la cual los bolcheviques se crearon a sí mismos como propietarios únicos del marxismo, según la famosa línea Plejanov-Lenin. El marxismo, por el contrario, se hallaba extendido mucho más allá del núcleo socialdemócrata

inicial, en apropiaciones diferentes, y existían intelectuales con credenciales incluso tan buenas como las de Plejanov para considerarse "padres del marxismo ruso".

Las propuestas que quedan aquí expresadas no significan en absoluto escribir una nueva historia antibolchevique de la Revolución Rusa. Por el contrario, se trata de encontrar un nuevo tipo de narrativa que nos permita narrar el presente histórico como una forma de contemporaneidad que no sea puntual ni sincrónica, es decir, una clase de relato que articule diferencias sin producir homogeneidades. Si hay algo que comparten todas las visiones del pasado que hoy heredamos (sean comunistas o liberales, nacionalistas o cosmopolitas), es el sometimiento de la diferencia, por una operación narrativa estructurada a partir del mito de los orígenes.

Diseñar esta nueva forma de relato del pasado significa, en la relación entre Historia y Política que aquí propongo, hacerlo también para el presente. En el mundo definitiva-

mente fragmentado cuyo espectáculo nos ofrece este fin de siglo, se trata de encontrar estrategias de identificación que no subordinen la diferencia a un sujeto privilegiado de acuerdo a un relato que hace, del tiempo, su tiempo. Construir esta nueva narrativa significa escapar de la lógica binaria a través de la cual las identidades frecuentemente se constituyen: blanco/negro, burgués/proletario, extranjero/nacional, etc., implica una negociación de las diferencias cuyo foco de unidad no se encuentra en el mito de un origen sino en una imagen futura. La posibilidad de concebir, de esta manera, un bloque simbólico-social no-homogéneo como posible sujeto del proyecto socialista, es decir, capaz de producir un hecho político presente, está relacionada necesariamente con la posibilidad de concebir al pasado de la misma manera, es decir, en sus diferencias y discontinuidades. Nuestras propuestas para reescribir la Revolución de Octubre no son otra cosa que esto.

A ochenta años de su fundación, las vicisitudes de la historia del PCA siguen constituyendo una incógnita historiográfica y política. Más allá de historias oficiales y de abordajes críticos escritos en el fragor de la lucha política, es muy poco el conocimiento crítico y fidedigno con que contamos hoy sobre la principal fuerza política de la izquierda. Los autores, siguiendo con los lineamientos generales planteados en el número anterior de **El Rodaballo**, plantean un balance de la bibliografía existente al respecto y proponen un conjunto de preguntas y problemas con vistas a una historia crítica del comunismo argentino.

### Introducción

En un artículo anterior <sup>1</sup>, señalamos el contraste entre la abundante y variada producción —de origen tanto político como académico— sobre las fuerzas políticas de izquierda existente en los países europeos, e incluso en algunos de América Latina, y el vacío historiográfico local, contraste tanto más llamativo habida cuenta del nada despreciable papel político y cultural desempe-

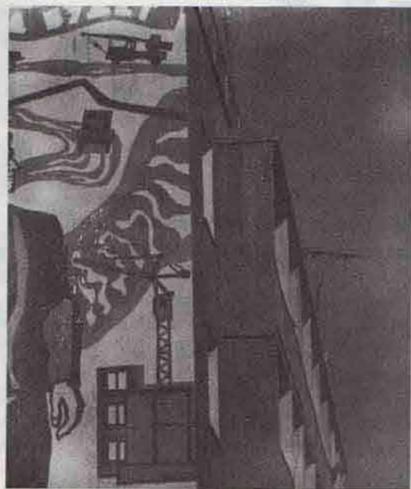
## La historiografía sobre el Partido Comunista de la Argentina. Un estado de la cuestión

Jorge Cernadas/Roberto Pittaluga/Horacio Tarcus

ñado por la izquierda argentina a lo largo de un siglo de historia. También enunciábamos allí algunos de los obstáculos a sortear para revertir esa situación: la dificultad en el acceso a las fuentes a la que volveremos luego, el desinterés del mundo académico por esta temática en las últimas décadas, la escasa disposición a la autorreflexión de las propias organizaciones de izquierda, y aun el interrogante político acerca del hipotético interés de franjas significativas de la sociedad argentina por elaborar conocimiento histórico sobre las fuerzas de ese signo. Finalmente, esbozábamos algunos apuntes metodológicos que podrían contribuir a orientar un programa futuro de investigaciones en torno a la izquierda argentina.

Como continuación de ese trabajo, aquí nos proponemos trazar un breve estado de la historiografía sobre el Partido Comunista argentino (PCA), un ejemplo casi paradig-





mático de lo que acabamos de señalar: organización nacida como escisión del viejo Partido Socialista en 1918, alcanzó un lugar indiscutiblemente relevante entre las fuerzas de izquierda antes del surgimiento del peronismo (sobre todo por su influencia en el seno del movimiento obrero y del campo cultural), lugar que, no obstante el debilitamiento de su inserción popular desde entonces, conservaría en gran medida hasta avanzados los años sesenta<sup>2</sup>. Sin embargo, ningún historiador argentino consideró esa trayectoria casi secular digna de un esfuerzo sistemático de investigación. Ello obliga a iniciar el abordaje de la historia de esta fuerza política indagando la poca bibliografía disponible, postergando para un segundo momento el trabajo con fuentes primarias, aunque cabe adelantar aquí, no obstante, algunas observaciones sobre éstas.

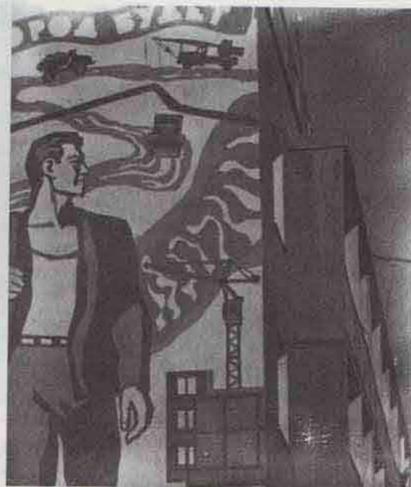
Como para otras fuerzas de izquierda, el material disponible sobre el PCA en las bibliotecas públicas —al menos de Buenos Aires, pues contamos con insuficiente información sobre las del Interior— es escaso, con colecciones de algunas publicaciones periódicas —generalmente las más conocidas— casi siempre discontinuas, hecho agravado por la inexistencia de ediciones de fuentes. En este contexto, destacan diversas iniciativas, ajenas al Estado, de preservación de materiales sobre ésta y otras organizaciones de izquierda (Biblioteca Juan B. Justo, Federación Libertaria Argentina, Biblioteca Popular José Ingenieros, Fundación J. B. Justo, FISyP, CeDInCI). También resulta auspiciosa la incipiente apertura pública —con el nombre de Biblioteca Raúl González Tuñón— de los archivos del PCA —gracias, sobre todo, a la tesonera labor de militantes como Eugenio Moreno—, aunque un primer acercamiento a los mismos permite suponer que no existió en su seno una política sistemática de preservación documental de su propia historia.<sup>3</sup> A ello deben haber coadyuvado, sin duda,

circunstancias como la precariedad del aparato partidario en los primeros tiempos, las condiciones de ilegalidad soportadas durante largos períodos, y el secreto propio de toda organización semiclandestina de corte leninista, seguramente reforzado por direcciones partidarias deseosas de conservar el monopolio de su historia “legítima”. La relevancia habitual de las fuentes primarias en la investigación histórica se ve potenciada en este caso, pues la escasa historiografía oficial sobre la trayectoria partidaria adolece de abundantes imprecisiones y “olvidos”, sólo muy parcialmente salvados por la exhumación de unos pocos documentos por parte de los contra-historiadores. Asimismo, ciertos déficit de la literatura testimonial podrían saldarse en parte a través de la historia oral.<sup>4</sup>

### La historiografía sobre el Partido Comunista de la Argentina

Un relevamiento de la bibliografía que ha tenido al PCA como objeto de análisis permite constatar, de forma inmediata, dos características reveladoras del estado general de los estudios sobre la izquierda. En primer lugar, como ya fue señalado, su notable escasez: aun reuniéndose todos los trabajos que abordan con alguna amplitud al PCA, incluyendo obras en las cuales el análisis está contenido en un capítulo sobre las izquierdas tratadas globalmente, apenas rondaría la docena. Si acotamos el universo a aquellas publicaciones de mayor envergadura, debemos decir que a los trabajos editados por el propio partido sólo se podría agregar un puñado de intervenciones. La segunda característica de estos estudios es la ausencia casi absoluta de un tipo de literatura historiográfica que se rija por los parámetros propios del campo académico. El predominio de los escritos producidos desde ámbitos políticos y militantes, que muestran además una marcada preferencia por un abordaje que privilegia la perspectiva histórica, obliga a centrar este balance historiográfico en torno a obras que, en la categorización de los tipos de literatura que sugerimos en nuestro artículo anterior ya mencionado, se corresponden principalmente con las “historias oficiales” y las “contra-historias”, en su mayoría surgidas al calor de la emergencia del peronismo o de su resignificación en los primeros años posteriores a 1955.

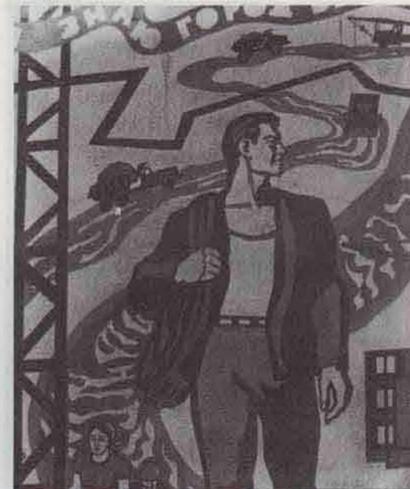
En 1947, poco antes de cumplirse 30 años de la fundación del Partido Socialista Internacional —el cual luego de 1920 adoptaría la denominación de Partido Comunista—<sup>5</sup>, la dirección partidaria decidió editar un texto que, a la vez que conmemorativo, pretendía consagrar una determinada mirada sobre la trayectoria que los comunistas argentinos habían dibujado, en esas tres décadas, sobre el mapa político local. El que más tarde sería coloquialmente nombrado como el **Esbozo**, una historia del partido centro de numerosas polémicas —quizá no tanto por lo que decía sino, como argumentaban sus detractores, por lo que tergiversaba o callaba—, constituye un texto arquetípico de lo que hemos denominado “historias oficia-



les”. Comenzar por este trabajo no sólo parece ser un imperativo de la cronología —ya que es la primera escritura sistemática que toma como objeto de estudio al PCA— sino también una exigencia del propio entramado de la historiografía sobre este partido, pues directa o indirectamente es con esta versión oficial con la que discuten las más relevantes obras sobre el comunismo local. El **Esbozo de Historia del Partido Comunista de la Argentina** fue redactado por una Comisión de su Comité Central a instancias del XI Congreso partidario (agosto de 1946), observando la arquitectura del texto una elocuente similitud con la de la **Historia del Partido Comunista (b) de la URSS**.<sup>6</sup> Quizá por esto, aunque su sugestivo subtítulo abra expectativas prometiendo al lector incursionar por el “Origen y desarrollo del Partido Comunista y el movimiento obrero y popular argentino”, esas esperanzas se ven rápidamente frustradas. Es la propia forma en que se organiza la narración, siguiendo la sucesión cronológica de Congresos, reuniones de Comité Central Ampliado o Conferencias Nacionales, la que, desde el origen, privilegia un relato descriptivo circunscripto temáticamente, sobre todo, a la exposición de las posiciones políticas asumidas en distintos períodos, a los resultados electorales considerados relevantes, o a la “superación” de las tentaciones “desviacionistas” que acacharon sobre todo en los comienzos. Esta forma que adopta la escritura de la historia del partido no sólo impide ampliar la mirada sobre otros aspectos de su vida interna o sobre su relación con otras fuerzas políticas o sociales, por mencionar sólo algunos de los problemas obturados; también se corresponde con la intención de autolegitimación de la dirección partidaria mediante la construcción de un linaje revolucionario cuyo hijo dilecto es el partido, pero sustancialmente ese grupo de dirigentes que se abrió paso eludiendo “heroicamente” las “desviaciones” tanto a derecha como a izquierda, y que hacia 1947 —y desde fines de los años '20— hegemoniza su dirección. Así, todo el libro está organizado en torno a un eje central constituido por el paulatino surgimiento de esa dirección “verdaderamente” revolucionaria (a través de una lucha interna que para el lector atento resulta poco

clara, tanto por las flagrantes omisiones de información sobre protagonistas centrales de esos conflictos, como por las contradicciones lógicas que presenta el propio relato, según han destacado los trabajos de E. Corbière y J. Oriolo). La condición revolucionaria de esa conducción pretende ser demostrada a través de los “aciertos” políticos que ostentaría en su haber. Para la demostración de tal clarividencia política no se duda en tergiversar burdamente las posiciones sustentadas en el pasado por medio de la censura directa o la omisión, con el objeto de convertirlas en “correctas” a la luz de la situación política de 1947. Ejemplos notorios son el enfatizado por Puiggrós, quien al comparar las tesis del VIII Congreso<sup>7</sup> con la versión de las mismas que aparece en el **Esbozo** comprueba el cambio de caracterización que tiene lugar a propósito del gobierno yrigoyenista, en oportuna sintonía con la política de alianza con la UCR sostenida por el partido frente al peronismo, o la directa omisión sobre la política de neutralidad frente a la Segunda Guerra mundial que el PCA sostuvo entre 1939 y 1941, política que más adelante Ramos se va a ocupar de remarcar. Si los “errores” son eliminados del relato o, en el mejor de los casos, atribuidos a alguna corriente “desviacionista” que logró imponer sus posiciones en un partido que todavía no habría madurado como fuerza revolucionaria, más sintomática resulta la noción misma de “desviación” que se utiliza para caracterizar las opiniones disidentes —todas ellas “superadas” mediante el quirúrgico correctivo de la expulsión—, en tanto presupone la existencia de una línea “correcta”, de una Verdad poseída por esos dirigentes educados en el “marxismo-leninismo-stalinismo”. Verdad que les permite tener siempre el juicio político conveniente a la situación, y enjuiciar retrospectivamente a quienes fueron marginados del PCA. Los “Trentistas” en 1922, los “chispistas” en 1925 o los “penelonistas” en 1927, todos excluidos del partido por un grupo de dirección que, a pesar de encontrarse reiteradas veces en minoría, atraviesa con llamativa inmunidad esa primera década de existencia partidaria donde la conflictividad interna parece ser la norma y el acuerdo la excepción, serán luego excomulgados en el **Esbozo** como reformistas o ultraizquierdistas —o “provocadores policiales”—, desde una visión que no puede siquiera imaginar la posibilidad de haber seguido otro camino en cualquiera de las coyunturas mencionadas.

En esta construcción de una tradición y una genealogía revolucionarias a través de un discurso que transforma en una aparente evolución natural y lineal lo que debe haber sido un itinerario pleno de incertidumbres, contradicciones y tensos conflictos, se clausura toda posibilidad de echar luz sobre las causas que llevaron a las distintas posiciones en el seno de la organización y de abordar aquellas opiniones que finalmente quedaron postergadas como parte de su propia historia. Este pensamiento histórico unilineal y teleológico que subtiende la narración se manifiesta tanto en una explicación de la vida partidaria centrada en el emerger de la línea “justa” como en la postulación del par-



tido como vanguardia natural de una clase obrera concebida como ontológicamente revolucionaria. En esa exposición presidida por ambas presuposiciones, los sucesos históricos acompañan a los avatares de la vida del partido, éste es el centro del mundo, y se obtura toda posibilidad de comprender su real peso en la política de cada momento: el entero proceso del propio partido y de la historia argentina se convierten en un enigma.

La primera respuesta de envergadura a la versión hagiográfica de la historia del PCA que sin dudas constituye el **Esbozo**, partió de un ex-dirigente comunista, Rodolfo Puiggrós —expulsado en 1946 por sus disidencias con la línea partidaria frente al peronismo—, quien consagra al tema gran parte de su **Historia crítica de los partidos políticos argentinos**, escrita originalmente en 1956 y reeditada luego en forma autónoma como **Las izquierdas y el problema nacional** (1967). Aunque el suyo pretende ser un tratamiento crítico de la historia de la izquierda, y en especial del PCA, el autor no puede escapar al paradigma historiográfico que gobierna la escritura del **Esbozo**, sólo que ahora la esencia que se despliega en la realidad ya no se materializa en el partido de vanguardia sino en una conciencia nacional que emerge espontáneamente de unas masas cuyo itinerario político ha seguido siempre senderos divergentes a los que transitara el comunismo vernáculo. De tal forma la obra de Puiggrós puede ubicarse con claridad entre la literatura a la que denominábamos como “contra-historias”.

El par antitético que vertebra este discurso historiográfico lo constituye el antagonismo permanente entre dos proyectos políticos y sociales; por un lado, el de una política liberal que configura un país de espaldas a la mayoría y, enfrentándola, unas masas que, en los inicios, resisten instintiva y espontáneamente ese proyecto, pero que con el paso del tiempo y de las luchas van delineando con más precisión un propósito revolucionario que adopta la forma del nacionalismo popular. En esa dicotómica versión de la realidad, el PCA queda posicionado del lado de la tradición liberal; lo curioso no es tanto la ubicación que en el mapa político argentino le asigna Puiggrós a sus ex-camaradas, sino

la operación teórica —si así puede llamarse— con que procura argumentarla. Los dos elementos que, superponiéndose, promueven y sustentan la total enajenación del PCA respecto de un movimiento obrero cuyo despertar político sólo puede seguir el camino del nacionalismo revolucionario, son, por un lado, los orígenes de ese partido a partir de una problemática “extranjera” —la posición del socialismo ante la Primera Guerra mundial y la Revolución Rusa— y, por otro, la base inmigratoria que inicialmente lo constituyó. Ese doble origen “extranjero” teñirá indefectiblemente toda su política con el estigma de lo extraño a la realidad nacional, abortando las posibilidades de desarrollo político, en sentido nacional-revolucionario, del PCA. Una vez postulada la imposibilidad de encuentro fructífero entre el comunismo y las masas obreras, el relato reproduce en esencia la arquitectura del **Esbozo**, sólo que en lugar de legitimar una dirección se busca su descrédito apelando a los hechos considerados vergonzantes de su pasado y su presente, por lo que el itinerario se detiene, inversamente a como lo hacía la versión oficial, en lo que juzga como los “errores”, aunque la imagen que nos ofrece Puiggrós —también en ello inversión simétrica de la del **Esbozo**— exagera la capacidad que la dirección partidaria tuvo en la gestación de esos “desatinos” políticos.

Sorprendentemente, en el momento de la reflexión en que correspondería detener la mirada sobre las escisiones que antecederían a la suya propia, Puiggrós repite sustancialmente las valoraciones que de las mismas hiciera la burocrática cúpula comunista. Que esto sea así obedece más al particular proyecto político en el que el autor se ubica, y que en definitiva motiva su escritura, que a una vocación por desentrañar tanto la existencia del PCA como las causas y motivaciones de las distintas rupturas de militantes críticos. En una historia nacional dicotómicamente pensada, en la que quienes desean transformar la realidad deben abonar al movimiento nacional revolucionario y dentro de él competir por la hegemonía de la clase obrera, no hay demasiado lugar para una izquierda que políticamente se mueva por fuera de tal movimiento. Así, en el momento de rescatar algo de la experiencia de izquierda en la Argentina, Puiggrós también costruye un linaje revolucionario, pero basado ahora en la capacidad de interpretación de lo nacional que algunos personajes habrían encarnado. Lo mejor del socialismo y del comunismo sobrevive no en esos partidos sino en la atinada apropiación que de ese legado realizaron espontáneamente las masas: quienes coadyuvaron a que esa herencia se concretara, como Manuel Ugarte, debieron obligatoriamente abandonar las filas de la izquierda tradicional.

En toda esta intervención, Puiggrós no logra compaginar convenientemente su versión de la historia argentina y la supervivencia de formaciones políticas como el PCA. Por ello, el fondo de la operación consiste en la expulsión de ese partido, y de la izquierda que no se integre al movimiento nacional de masas, del propio proceso histórico; es en ese sentido que se remarca el carácter ex-

tranjerizante de su prédica. El origen extranjero de la izquierda la hace extraña a la realidad nacional, y de esa exterioridad sólo puede desprenderse una eterna incompreensión acerca de la problemática nacional, incompreensión que parecería fundarse, sobre todo, en un error de cálculo sobre dónde hay que efectivamente buscar a la famosa burguesía nacional.

En 1960 vio la luz un libro llamado a tener destacada influencia en el ámbito político y cultural de la militancia de izquierda. En **La formación de la conciencia nacional**, Juan José Hernández Arregui consagra su capítulo segundo a repasar el problema de las izquierdas en la Argentina, dedicando especial atención al papel que habría desempeñado el PCA. Siguiendo, y extremando, las argumentaciones que ya formulara Puiggrós, Hernández Arregui avanza en la caracterización del PC como una formación política exterior a la sociedad argentina: el carácter inmigrante de sus orígenes y una dirección pequeñoburguesa también extranjera, sea por su nacimiento o por "su formación mental" (sic), constituyen una inadecuación insuperable para la izquierda argentina, justamente porque en un país cuya disyuntiva de hierro sería "colonia o nación", tal dilema tornábase un problema ininteligible para esa izquierda. Definida así la incapacidad con-

génita de la izquierda tradicional, en particular del PCA, no es preciso entonces explicar sus errores sino derivar "lógicamente" su posicionamiento político en alianzas siempre antagónicas a los movimientos nacionales, como el yrigoyenismo y el peronismo, de esa composición de clase pequeñoburguesa y antinacional, claramente manifiesta en la férrea dirección que supo disciplinar al partido durante la década del '20, para iniciar desde los tempranos '30 el período que es, para el autor, el más reaccionario del PCA.

La descalificación de la izquierda vernácula no implica para el autor, no obstante, desautorizar la pertinencia del pensamiento de Marx, Lenin o Stalin, quienes, a diferencia del comunismo local, comprendieron la cuestión nacional; su crítica era al nacionalismo burgués, el cual no debería ser confundido con esos movimientos nacionales y revolucionarios del Tercer Mundo que ilusionan al autor. Por el contrario, el propósito de Hernández Arregui es el de demostrar que el PCA y la izquierda han abandonado o no han comprendido al marxismo —cuya riqueza teórica puede legítimamente reclamar el nacionalismo revolucionario en tanto es ésta la forma que adquiere la izquierda verdaderamente antiimperialista en estas latitudes—,



des—, renuncia que también se advertiría en la perspectiva histórica sobre el pasado nacional y en los posicionamientos políticos del PCA, convergentes con los de la oligarquía liberal. Este contrapunto que Hernández Arregui postula, entre el marxismo como corpus teórico y la izquierda tradicional, lo lleva a enfocar al PCA como una organización burocrática internacional cuya política es la aplicación mecánica de consignas internacionales, en correspondencia con las necesidades de la URSS en tanto que potencia mundial, que no pueden dar cuenta de la realidad nacional.

Sin embargo, las censuras que Hernández Arregui formula al PCA, y también al PS, parecen ser la punta de lanza de una embestida más profunda aún dirigida contra la intelectualidad de izquierda: en tanto ésta, nutrida mayoritariamente en la clase media, no forme parte del movimiento de masas, sus posiciones políticas revolucionarias siempre pueden encontrar un lugar de conciliación teórica con su extracción de clase, procedimiento que le permitiría superar, aunque negativamente, la desgarradora angustia a que la somete su forma de pensar, contrapuesta a su dependencia, en tanto que categoría profesional, de la estructura de clases existente. Por eso, quizá mucho más importante que la mecanicista impugnación de la izquierda por pequeñoburguesa —que poco ayuda para pensar la historia de la izquierda y en particular la del PCA en nuestro país— sea esta acusación, fundada en un vasto aparato intelectual, que Hernández Arregui arroja sobre los intelectuales; ella se ubica como telón de fondo de los debates sobre la izquierda y su posición ante el peronismo, y en gran medida todos los textos que pretenden dar cuenta de la historia de los partidos de izquierda debieron inter-

venir en un contexto político-cultural donde las argumentaciones de Hernández Arregui cobraban cada vez más relieve, porque conjugaban con un revisionismo histórico cuyo relato se iba plasmando en sentido común. Así, la interpretación de Hernández Arregui, en lugar de intentar abordar históricamente a la izquierda y al PCA, se convierte en una mera fundamentación ideológica del nacionalismo revolucionario y en el rechazo de toda posibilidad de militancia revolucionaria fuera de él.

El trabajo de Jorge Abelardo Ramos, **El Partido Comunista en la política argentina. Su historia y su crítica** (1962), constituye uno de los más extensos sobre la cuestión. Lo emparenta con la obra de Puiggrós su carácter de "contra-historia", y similares problemas teóricos y políticos, aunque no todos resueltos de manera similar. Desplegando una argumentación análoga a las de Puiggrós y Hernández Arregui, Ramos observa que la base social inmigratoria que diera vida al socialismo y al comunismo, así como el surgimiento del PCA no como resultado de la diferenciación y maduración de las clases en la sociedad argentina, sino como simple expresión de la conformación del Estado obrero ruso, son motivos relevantes —pero, como veremos, no suficientes— para explicar la insensibilidad de esta izquierda hacia la problemática "nacional".

Procede, seguidamente, al recorte de la misma tradición de una "izquierda nacional" —Ugarte y Palacios— para contraponerla a la que luego sería la "izquierda cipaya". Aun así, una diferencia importante —entre otras en las que no nos detendremos— respecto de la obra de Puiggrós y otras contra-historias, pero más cercana a lo escrito por Arregui, la constituye la fuerte asociación que Ramos realiza entre el proceso político que viven el comunismo ruso y la III Internacional y las luchas fraccionales y su resolución en el PCA. La década del '20 es así vista como un "período de divergencias" en clara afinidad con las agrias disputas que se producen al interior del bolchevismo. Lo interesante no es tanto la asociación que Ramos realiza, porque la misma termina convirtiendo al PCA en una caricatura de partido político, en una mera agencia del PCUS o el Estado soviético sin ningún tipo de independencia; lo más notorio es que no caracteriza como desviaciones de la "línea correcta" a muchas de las fracciones luego expulsadas, sino que las emparenta directamente con las diversas posiciones existentes en el seno de la III Internacional. Las políticas de frente único, de lucha de clase contra clase o de frente popular fueron consecuentemente seguidas en estas latitudes, por lo que no se trataría de desviaciones sino de la mismísima línea política zigzagueante que caracterizó a la IC en esas décadas. Con todos sus límites, esta lectura parecía abrir una perspectiva histórica que las construcciones nacional-populistas clausuraban de antemano con su matriz esencialista (tesis del vicio por los orígenes "extranjeros"): en efecto, a todo lo largo de los años 20, la intensa lucha de fracciones en una institución todavía débil dejaba un amplio margen de apertura so-

bre su destino futuro. En Ramos se hace visible la tensión entre un abordaje histórico (conflictual y abierto) y otro esencialista (homogéneo y cerrado). Pero el autor, aun con este punto de partida, no se detiene demasiado en las luchas fraccionales de los primeros años del comunismo argentino sino que se aboca a lo que considera el mal mayor de este partido: su proceso de stalinización. Al respecto, Ramos despeja con claridad las burdas tergiversaciones que Puiggrós realizara acerca de las posiciones de Trotsky en torno a la revolución china y al papel de la burguesía nacional en los países coloniales o dependientes. Y es que contrariamente a Puiggrós, a Ramos le interesa demostrar que la principal calamidad que afectó al PCA no fue su mala interpretación de las directivas de Stalin —como quedaba planteado en la primera versión de Puiggrós (1956)— sino su absoluta identificación con ellas, lo que llevó a un rápido proceso de stalinización del propio partido para transformarlo en una embajada del PCUS en la Argentina. Es esta última conclusión la que inhibe al texto de complejizar la trama de esta historia, dejando al lector con la misma sensación que el resto de la literatura, la imposibilidad de tener clara idea acerca del peso político, cultural y social de este partido, las motivaciones de su supervivencia o el prestigio interno de un grupo dirigente que se mantuvo prácticamente incólume durante 40 años.

Hacia fines de 1962, otro ex-dirigente comunista devenido desarrollista, Juan José Real —expulsado tras haber liderado un intento de acercamiento al peronismo en 1952—, publicó sus **Treinta años de historia argentina**. Si bien el libro no es un tratamiento específico del PCA, lo aborda en forma destacada al ponerlo permanentemente en relación con el eje que articula la trama del texto: la conformación y el fracaso de las tres expresiones históricas que habría asumido un mismo movimiento nacional y popular (yrigoyenismo, peronismo y frondismo). Frente a cada una de esas expresiones, que el autor concibe básicamente como la alianza de los sectores nacionales de la burguesía, la pequeñoburguesía y la clase obrera, aunque también integrada por el ejército y la iglesia, se produjo una conjunción de fuerzas de la izquierda y la derecha que terminó por cancelar esas experiencias de gobierno del movimiento nacional. Para Real esta convergencia no es espontánea; respecto de la izquierda, su preocupación es la de indagar las motivaciones que llevaron a esas fuerzas políticas, sobre todo al PCA, a desplegar un comportamiento que las ha colocado siempre en las antípodas del movimiento de masas y en vergonzosa alianza con fuerzas proimperialistas y de la burguesía conservadora. En este sentido la trayectoria que para la izquierda bosqueja Real se vertebra también mediante el señalamiento de las "incorrectas" posiciones del comunismo, característica del paradigma que orienta a las historias oficiales y las contra-historias, pero lo separa de estas últimas el abandono de la idea de la génesis inmigrante de la izquierda como causa de esa historia de

desaciertos; que el PCA se haya mostrado incapaz de comprender una realidad en la que cobra preeminencia absoluta el "problema nacional" no se debe a esa irrevocable esencia extranjera que le atribuían Puiggrós, Arregui o aun Ramos. La inviabilidad de esa izquierda reside en sus limitaciones ideológicas, su mecanicismo y dogmatismo, que la obligan a seguir pensando la realidad, y actuando en ella, en términos de derecha e izquierda, andamiaje que el mismo Real declara seguir utilizando sólo por convención. Es ésta una falsa antinomia porque ya se vive, desde principios de siglo pero más aún desde que el peronismo abofeteó la cara de la izquierda revolucionaria, la época de una cuestión nacional como dominadora absoluta de la política, a cuya resolución deben abocarse quienes pretendan, en el futuro, lograr una mejor posición sociopolítica para la clase obrera.

La impugnación de la actuación de la izquierda es así un corolario de la concepción —de resonancias frigeristas— que Real sostiene sobre el "movimiento nacional", conjunción de fuerzas que implica subsumir los intereses clasistas, sectoriales o regionales bajo el común e inmediato interés de la Nación, en un frente político-social capaz de sacar al país de la posición dependiente propia de su débil desarrollo industrial. Desde esta perspectiva toda lucha es desestabilizadora, y la izquierda y en especial el PCA sólo pueden ser vistos como fuerzas dogmatizadas cuyo accionar, consciente o inconsciente pero objetivamente desestabilizador, *conspira* contra la resolución del crucial problema del desarrollo —que no es otro que el de la Nación—, dándose así la mano con la política de la "oligarquía agroimportadora" y el imperialismo. El relato de Real se desliza así, fatalmente, hacia una explicación conspirativa de la historia (que como todas ellas la convierten en algo ininteligible), y en esa visión encuentra un lugar, incómodo, para sus ex-camaradas. Pero al hacerlo, remueve el problema como si éste no existiera: arrumbando a la izquierda y la derecha en el rincón del complot, implícito o no, porque su acuerdo básico es dar al país el entramado político que los tenga como protagonistas aunque sea aquella una falsa antinomia, la izquierda y el PCA no sólo aparecen como inmunes a las transformaciones sociales y políticas, sino que ni siquiera se entiende su misma subsistencia como fuerza política.

Con el inicio de la "transición democrática" de los años '80 volvió a abrirse el juego de historias oficiales y contrahistorias, aunque ahora sus autores no se propusieran objetivos tan ambiciosos como los de un Ramos o un Puiggrós. Destaca el libro de Emilio J. Corbière, **Orígenes del comunismo argentino (El Partido Socialista Internacional)**, aparecido en 1984, aunque tiene como punto de partida una investigación iniciada en los años 70 y de la que se conocieron avances en **Todo es Historia** (1974, 1976), cuyo explícito propósito es reexaminar críticamente el "mito de los orígenes" instituido por **El Esbozo** a partir del relevamiento de nueva documentación. Ese objetivo se ve

realizado parcialmente, pues el texto termina centrándose en una reevaluación de la llamada "crisis Penelón", y deviene en una legítima reposición a la vez que en una reivindicación de la trayectoria política de este dirigente, sin duda el más importante del comunismo local en la década de 1920, expulsado en 1927 —justo antes de la realización del VIII Congreso, uno de los hitos finales del disciplinamiento de los sectores internos del partido—, bajo la acusación de estar entregado a una táctica reformista que sólo se preocupaba de sus tareas en la concejalía porteña. Además Corbière, a través de un apéndice documental constituido por valiosas entrevistas, deja entrever la necesidad de un reexamen profundo del comunismo en los 20 y de sus sucesivas crisis (esto es, también las de los "frentistas" y "chispistas"). Ello constituye un útil punto de partida para futuros avances sobre el por qué de los debates y posiciones enfrentadas y la imposibilidad de conciliarlas, o por qué fracasó el intento de Penelón por construir un partido de izquierda que desplazara la política del PCA a partir de su propio crecimiento, y el papel de la Internacional en ese conflicto. El texto se resiente, sin embargo, al mantener una fundamentación de la historia del PCA y su política que apenas se separa de la expuesta por Puiggrós, atribuyendo el "fracaso" de este partido a que habría heredado del socialismo una disposición a "aislarse del movimiento popular nacional".

En 1983, poco tiempo antes de publicarse el libro de Corbière, hacía su aparición una nueva versión oficial del comunismo argentino (Arévalo, 1983): no era el producto de una reevaluación histórica, ni de un nuevo careo con fuentes documentales. Se limitaba a repetir el relato del **Esbozo** y lo prolongaba hasta aquellos días: tarea nada sencilla, dado que en el clima de euforia antidictatorial que se vivía entonces el autor debía esforzarse en *convertir* un PC que había apostado a la conciliación con la dictadura, en un baluarte de la lucha contra ella. En ese contexto, la corriente maoista procuró documentar su tesis de que esa política conciliadora era consistente con los intereses de la



URSS —concebida como potencia "socialimperialista"— en el país (Echagüe, 1984), y pocos años después produciría su propio relato "oficial", que incluye abundantes referencias a la trayectoria del PCA y de sus principales dirigentes históricos (Brega, 1990). La repercusión del trabajo de Corbière obligaba a los comunistas a una recomposición parcial de su historia, que se plasmaría en un volumen colectivo: **El nacimiento del PC. Ensayo sobre la fundación y los primeros pasos del Partido Comunista de la Argentina** (1988). Escrito en un tenor más sobrio y ajeno al estilo triunfalista del **Esbozo**, y acusando en su tono por momentos defensivo el impacto de las críticas nacional-populistas, el **Ensayo** vino a restablecer el nombre de todas aquellas figuras centrales en el período fundacional —Juan Ferlini, Guido A. Cartey, José F. Grosso, Pedro Romo, etc.— borradas por la historia oficial instituida por la camarilla Codovilla-Ghioldi. Trata también con mayor distanciamiento la "crisis Penelón", pues si ratifica la vieja caracterización de sus posturas como "reformistas y oportunistas", se reconoce su lugar prominente durante todo el período fundacional partidario y hasta se matiza su presunto deslizamiento hacia la derecha en un contexto internacional y local "muy complejo". No obstante, el **Ensayo**, sigue atrapado en la matriz de la "historia oficial". Tampoco este equipo hizo un nuevo careo

con las fuentes documentales: en ese sentido, todo su blanqueo en relación al **Esbozo** se limita a una referencia bibliográfica, secundaria, al libro de Corbière.

En 1994 aparece otro texto crítico sobre el período formativo: el **Antiesbozo de la historia del Partido Comunista (1918-1928)** de Jordán Oriolo. Como su mismo título lo indica, consiste en una "anti-historia": escrita inicialmente por un militante comunista como vindicación de la trayectoria de su padre, el chofer y sindicalista Cayetano Oriolo —expulsado del PCA en 1925 junto a la fracción "chispista" y desde entonces calificado por las historias oficiales como "izquierdista", "verbalista" y aun como "provocador policial"—, restituye finalmente a otras figuras sepultadas por la historia oficial. A pesar de que él y su familia debieron sufrir múltiples humillaciones por su parentesco con Cayetano Oriolo, el autor reconoce que debió vencer innumerables escrúpulos antes de decidirse a escribir este libro, probablemente alentado por los debates emergentes con el XVI Congreso. Poseedor de una documentación de primera mano, que por sí sola hubiera constituido una vindicación de la memoria paterna y un mentís de la historia oficial, fue su propia madre, esposa de Cayetano Oriolo, quien, según el relato del autor, "destruyó todo documento secreto en su poder, consciente de que, de no ser utilizado históricamente, no debía constituir una fuente abierta a aviesas intenciones" (sic, vol. 2, p. 152). Sólo conservó un documento, de excepcional valor, que Oriolo publica como apéndice a su libro. El **Antiesbozo** no es la tarea de un historiador profesional; es la obra, sin embargo, de un veterano militante que intenta, refrenando viejos rencores, fundar un juicio histórico ponderado. Carente de fuentes primarias, el relato de los primeros diez años de vida del partido está construido sobre la base de un cotejo minucioso e inteligente de las historias oficiales y las antihistorias, que le permite poner en evidencia los mitos y las manipulaciones de la versión instituida. No pretende construir un relato alternativo: más que una historia, quiere ser una reparación histórica, una verdadera "deconstrucción" de los mitos construidos, una invitación a establecer un nuevo relato, crítico, no faccioso, más ajustado a hechos, testimonios y documentos, inspirada en la esperanza en un eventual proceso de renovación y democratización del PCA.

Una de las pocas recepciones académicas de esta temática fue la llevada a cabo por el historiador rosarino Alberto Pla en "El PCA (1918-1928) y la Internacional Comunista" (1986-87). En un trabajo breve, conciso y documentado, Pla sintetiza los principales aspectos del proceso de formación del comunismo argentino desde una perspectiva crítica, sobre la base de un reexamen de la literatura existente y relevando algunos documentos poco frecuentados. Acaso su principal limitación resida en la tesis central del trabajo, concebida en términos de un partido cuyas acciones y posiciones estarían "directamente determinadas por las posiciones de la IC".

Aquí Pla retoma, desde otra perspectiva, la lectura de Ramos que había hecho fortuna en los 60: un PCA que no merece ser estudiado en su especificidad, en modo alguno expresivo de sectores de la sociedad argentina, que se reduce a una mera correa de transmisión, a una agencia local de la Internacional Comunista, o del Kremlin a secas. Entre los escasos aportes posteriores —en general orientados a problemáticas acotadas—, deben mencionarse los trabajos de Caldelari (1987), Aricó (1988), Kohan (1994 y 1997) y Cernadas (1997), que examinan las tradiciones ideológicas y las políticas culturales del PCA; los de Aricó (1987) y Rapoport (1988) sobre las relaciones entre comunismo y movimiento obrero, o el de Campione (1996) sobre criterios para una historia de los comunistas en nuestro país.

El trabajo acaso más sugestivo publicado recientemente sobre el comunismo argentino provino de un ex-militante y periodista comunista, corresponsal por largos años de la agencia soviética Tass en nuestro país: nos referimos a **El oro de Moscú** (1994), de Isidoro Gilbert, libro centrado en las relaciones argentino-soviéticas, pero que dedica capítulos sustantivos a la historia del PCA. El texto se mueve en muchos planos simultáneamente —las relaciones económicas bilaterales, la diplomacia, el espionaje, el PCA, el comunismo latinoamericano y la Internacional Comunista, etc.—, lo que no deja de resentir la arquitectura del conjunto. Pero lo cierto es que el autor volcó en este libro cuarenta años de experiencias directas con el mundo comunista, a través de relaciones estrechas con dirigentes locales e internacionales y de la acumulación de una enorme masa de reflexiones, documentos, secretos y confesiones. El conocimiento interno de situaciones y la proximidad con ciertas figuras centrales de esta historia, mediados por la singular colocación institucional y profesional del autor, beneficiaron al libro con una riqueza de matices que suele estar ausente tanto en las versiones oficiales como en las más "externas" y críticas. Así, por ejemplo, Gilbert abona la tesis de una relación más mediatizada y compleja entre el PCA y la IC (o más genéricamente, entre el PCA y Moscú), que en modo alguno puede reducirse a una determinación externa, directa y unilateral. En ese sentido, el rastreo biográfico de quienes encarnaron el enlace entre una parte y otra, los "emisarios" de la IC y los "viajeros" argentinos a Moscú, es sumamente revelador: Gilbert nos ofrece la imagen de un vínculo más inestable y menos "racional" que el de historias y antihistorias oficiales, más expuesto a contingencias múltiples, con un margen amplio de improvisación, intriga, aventurerismo y, por qué no, también de heroísmo. Tratando el período posterior a la disolución de la IC, presenta un cuadro sugestivo del divorcio entre la orientación firmemente opositora del PCA ante el primer gobierno peronista y los intentos simultáneos de acercamiento soviético a Perón, y de los esfuerzos de los hombres de Codovilla por influir sobre Moscú, así como los de los soviéticos por llevar a cabo diagnósticos de la realidad de

la Argentina mediante fuentes de información más fidedignas que las que proveían sus camaradas australes.

Además de la literatura reseñada hasta aquí, un inventario más exhaustivo deberá evaluar también lo producido en otras áreas: por ejemplo, pueden arrojar luz sobre nuestro tema las investigaciones sobre la Internacional Comunista, especialmente las centradas en sus relaciones con América Latina. Amén del trabajo pionero de Alexander (1957) sobre el comunismo en la región, el libro de Manuel Caballero (1987) sigue siendo una referencia inestimable, mientras que el trabajo de Rapoport y Spiguel (1991) sobre el mismo tema contiene útiles sugerencias. Por otra parte, también la disolución de la URSS, y el consiguiente levantamiento del secreto de Estado sobre documentos guardados en Moscú referentes al comunismo latinoamericano, implican la posibilidad del acceso a fuentes que pueden aclarar procesos particularmente oscuros; ejemplo de esto lo brindan tanto la biografía de Olga Benario que escribiera Fernando Morais —que obligó al PCA a "responder" sobre la actuación de Ghioldi en la intentona de 1935 (Marín, 1988)—, como el notable trabajo de William Waak, **Camaradas** (1993). En nuestro medio, y por gestión de un ex-dirigente del PCA —Alberto Kohan—, están disponibles microfílm de documentos relativos a la Argentina que obraban en poder del PCUS (con copias depositadas en Biblioteca del Congreso nacional, Universidad de Buenos Aires, Fundación J.B. Justo y FISyP), y sobre cuyo contenido hay un primer relevamiento en Tarcus (1997) y en Corbière (1997).

Ya señalada en el artículo anterior la importancia de los textos biográficos y autobiográficos, no puede dejar de mencionarse la publicación, desde principios de los '70, de una serie de autobiografías de viejas figuras prominentes del PCA —aunque deba lamentarse que el estricto control partidario recortó estos textos sobre una matriz común que les quitó la frescura característica de la literatura testimonial—, a las que más recientemente vinieron a agregarse las reflexiones sobre la historia partidaria de F. Nadra (1989) y el volumen de memorias de Fanny Edelman (1996). Asimismo, en el estudio del comunismo argentino son de referencia obligada libros de origen partidario relativos a la historia sindical, cultural, del movimiento estudiantil, etc. (vgr. el de Rubens Iscaro (1958), una "versión gremial" del **Esbozo**, o el de B. Kleiner (1964) sobre el movimiento estudiantil reformista), como también literatura y arte producidos por escritores y artistas del "frente cultural" partidario. Por último, también deben evaluarse —con los recaudos críticos del caso— materiales sobre el comunismo local de procedencia policial o militar (vgr. Silveyra, 1937, o AICA, s/d [1959]).

#### Núcleos problemáticos y cuestiones de periodización

Cualquier futura reconstrucción sistemática de la historia del PCA requiere formular una

periodización tentativa a partir de ciertos ejes problemáticos y coyunturas-clave, tanto de orden local como internacional, naturalmente susceptible de modificaciones en función de los propios avances de la investigación. Es posible delinear las siguientes etapas:

A. 1914-1918: período de incubación de la tendencia comunista en el seno del PS. Arranca con el debate (por otro lado, de proyección internacional) desatado por la posición asumida por los socialistas ante la guerra y se cierra en enero de 1918 con la fundación del Partido Socialista Internacional, a escasos dos meses de la revolución de Octubre en Rusia. Queda dicho que las historias oficiales han abundado en este período, instituyéndolo como una suerte de "mito de los orígenes", donde el sector de los marxistas internacionalistas liderado por Codovilla y R. Ghioldi se bate contra los reformistas de Juan B. Justo. Las contrahistorias (particularmente E. Corbière) han contribuido a una primera discusión de este período, al menos restituyendo el nombre y la significación de las principales figuras de esa oposición internacionalista (donde Codovilla jugaba un lugar altamente subordinado, por no hablar de Rodolfo Ghioldi, que en 1914 apenas tenía 17 años). Sin embargo, es necesario volver críticamente sobre el período, trabajar sobre las fuentes desatendidas (los debates del congreso socialista extraordinario de la sala Verdi (abril de 1917), el "Informe de la Comisión Gremial" o los primeros meses del periódico **La Internacional**, los textos del Congreso fundacional de enero de 1918), reevaluar el universo político e intelectual y el peso social de la fracción disidente, tomando distancia de la reconstrucción *a posteriori* que quiere presentarlos como bolcheviques *avant la lettre*. No queda del todo claro por qué, a pesar de las hábiles maniobras de Justo, en el congreso extraordinario del PS de abril de 1917 la moción internacionalista obtiene más de 4000 votos de los *delegados*, presentes, pero menos de un año después, en el congreso fundacional del PSI, sólo "estuvieron representados 766 afiliados" (**Esbozo**, pp. 22 y 25 *respec.*). ¿Fue prematura la ruptura? ¿O los internacionalistas se lanzan a fundar su nuevo partido sin dejar de operar dentro del PS? ¿Cuál fue el alcance de la revolución rusa sobre la clase obrera argentina, el estudiantado, los intelectuales, los sectores medios? ¿Podían estos sectores visualizar en 1918 la necesidad de un partido socialista internacionalista independiente? Quizás la virulencia del debate entre 1914-1917, y particularmente luego de la Revolución de Octubre, hiciese muy difícil la convivencia dentro del "viejo y glorioso" PS, y la ruptura, entonces, acaso fuese ya inevitable. Pero habría que preguntarse si cuando la historia oficial instituye esta precipitación como mérito ("el PC de la Argentina como el primer PC de América"), no está haciendo de la necesidad, virtud, y en realidad nos encontramos ante una fundación institucional débil, cuya legitimidad depende excesivamente de un proceso exterior y lejano, por más intenso que fuese su influjo, como el proceso revolucionario ruso.

B. 1918-1928: período de formación. Se trata de un intrincado y difícil proceso de institucionalización partidaria, surcado por tres grandes crisis sucesivas ("frentistas", "chispistas", "penelónistas"), de las que emerge finalmente una organización homogénea y fuertemente subordinada a la IC. La historia oficial también ha instituido para este período una versión mítica donde un grupo probado de fieles dirigentes bolcheviques logra sortear los obstáculos de las desviaciones que se ofrecen a derecha ("frentistas"), a izquierda ("chispistas"), y nuevamente a derecha ("penelónistas"). Salvo la rehabilitación del penelónismo por Corbière y de los chispistas por J. Oriolo, este período sigue permaneciendo oscuro, y casi todos los autores repiten ritualmente la versión del **Esbozo**. Ningún autor volvió sobre las fuentes primarias, fundamentalmente el periódico **La Internacional**, ni sobre los agitados congresos del período, ni mucho menos sobre los órganos de la disidencia, hoy casi inaccesibles (**Nuevo Orden** (1922), **La chispa** (1926-1929) y **Adelante** (1928-1929), respectivamente de las tres fracciones). Una perspectiva crítica puede ser capaz de discernir una gran riqueza política en una etapa como ésta, donde hay una mayor circulación y efervescencia de ideas políticas, cuando la ideología partidaria aún no cristalizó en el marxismo-leninismo, y menos aún en el stalinismo. Una nueva mirada sobre los textos de la época permitirá apreciar que el leninismo de los primeros 20 es leído por los comunistas argentinos en claves más voluntaristas, románticas y hasta libertarias que en décadas posteriores, teñido a menudo de estudiantilismo reformista y de antiimperialismo. Toda esta riqueza de lecturas e influencias se va angostando a lo largo de los 20, pudiendo señalarse el VIIIº congreso partidario (1928) y, fundamentalmente, la Conferencia Comunista Latinoamericana de junio de 1929 (Buenos Aires) como los dos hitos de este proceso de homogeneización ideológica y política. Además, si este período es convulsivo, esto sin duda se relaciona con el problema de la estabilización de un equipo dirigente. Dentro del amplio grupo fundacional, a medida que aparece la disputa por la identidad política e ideológica, surgen las luchas por el control del aparato partidario. Este proceso es paralelo al de institucionalización del PCA dentro de la Internacional Comunista, y donde a los comunistas argentinos les cabrá el lugar de promotores y orientadores de los partidos comunistas latinoamericanos. El aparato partidario se terminará de conformar con los dirigentes que establecen las relaciones más privilegiadas con Moscú: los argentinos devendrán los hombres incondicionales de las políticas de la IC, y ésta saldrá incondicionalmente todos los conflictos a favor de sus hombres en



Buenos Aires. Como señaló Puigrós hace cuatro décadas, "gobernaban el partido los que viajaban a Moscú". De modo que las grandes crisis de los 20 no remiten tanto a los grandes debates sobre la política local (sucesivos gobiernos radicales), sino que tienden a enfrentar, por un lado, a aquellos sectores que quieren hacer del partido un efecto subordinado a las necesidades diplomáticas de la URSS, y por otro, al sector que, aún permaneciendo fiel a la URSS y a la IC, confiaba en construir un partido con raíces, intereses y compromisos con las clases explotadas del propio país.

Hoy, con el acceso público a los papeles de la IC sobre la Argentina, es posible refrendar estas hipótesis con fuentes documentales. Estos diez años nos muestran, ante todo, un partido poco insertado en los procesos sociales, políticos e intelectuales del país: más bien, es por estos años un partido que, atravesando una crisis de identidad y de dirección permanentes, vive con intensidad, sobre todo, su vida interna, y su relación con la URSS. Para 1928, muchos de sus mejores cuadros obreros e intelectuales se han marchado. Pero queda entonces instituida una dirección que se mantendrá en forma indisputada y que conducirá el partido con mano de hierro durante más de medio siglo.

**C. 1928-1935: es el período que va del VIIIº Congreso partidario a la IIIª Conferencia Nacional (de Avellaneda), que coincide con el llamado "tercer período" de la Internacional Comunista, signado por la política izquierdista sectaria, de "clase contra clase".** Sin embargo, el VIIIº Congreso local, en consonancia con la caracterización de los países latinoamericanos como países semif feudales promovida desde Moscú, se cierra en torno a la estrategia etapista: primero revolución "agraria y antiimperialista, o sea, democrático-burguesa"; en segundo lugar, la revolución socialista. En suma, período de tortuosas definiciones ideológicas, en tanto el izquierdismo de la táctica ("crisis definitiva del capitalismo", "clase contra clase", el yrigoyenismo y el PS como variantes de "socialfascismo", perspectiva insurreccional, etc.) se condecía poco con la moderación de la estrategia.

La política fervientemente anti-yrigoyenista a la que el PC se suma provoca una enorme desorientación ante el golpe de setiembre de 1930. Para peor, el partido conoce por primera vez, y en carne propia, lo que es realmente la represión de la reacción golpista: ilegalidad, persecuciones, encarcelamientos, deportaciones. Con todo, su perspectiva sectariamente obrerista, así como la enorme legitimidad de la que todavía gozaba la URSS sobre los trabajadores del



mundo, parece haberle permitido un anclaje importante en el movimiento obrero durante toda la década (Aricó, Caldelari, Rapoport) —recién con la crisis que provocará en el partido la emergencia del peronismo, comienza a operarse la recomposición social partidaria, hasta devenir el partido de los sectores medios de izquierda moderada típico de las décadas del 50, 60 y 70. Nunca más en su historia volverá a reunir el PCA un núcleo de dirigentes sindicales como el de su "edad de oro" de los años 30. Comparado con el período anterior, queda claro que el partido logró finalmente salir del "internismo" para volcarse a la actividad política en la sociedad (sobre todo en el movimiento sindical).

**D. 1935-1945: este período comienza con el viraje frentista (llamado a la UCR, el PS, el PDP y la CGT a constituir un Frente Nacional Antiimperialista y la disolución del Comité Sindical de Unidad Clasista) hasta la crisis provocada por la emergencia del peronismo.** A nivel internacional, coincide con el último período de la IC (1935-1943), el de los "Frentes Populares". La línea frentista se viene gestando desde 1934, aunque es adoptada formalmente en la IIIª Conferencia Nacional (de Avellaneda) en octubre de 1935, en consonancia con la política del VIII Congreso de la IC. Esta traslación de la situación europea y el esfuerzo por "nacionalizar" el partido condujo al PC, paradójicamente, a una confusa alianza con las fuerzas políticas más tradicionales del país (incluidos los conservadores) y a uno de sus grandes desencuentros históricos: con la clase trabajadora que iba a identificarse con el peronismo.

Este período del PCA parece mejor trabajado por la historiografía que otros, aunque convendría volver sobre él con nuevas fuentes, nuevos testimonios y, sobre todo, con nuevas preguntas. ¿Cómo se va operando esa progresiva derechización que comienza en forma germinal en 1934 y termina de un modo tan abierto en 1945, con la Unión Democrática? ¿Es el mero resultado de la aplicación de las directivas de la IC, o está expresando el sentimiento reactivo de un sector de la vieja clase obrera?, etc. Una atención especial merecería el período de "neutralidad" (1939-1941), que las historias oficiales pasan por alto y Ramos se encarga de destacar. El pacto germano-ruso abre un paréntesis en la política de "frente

antifascista" de los comunistas, y propicia un corto período de política antiimperialista, orientado, sobre todo, contra las dos potencias imperialistas (Gran Bretaña y Estados Unidos).

**E. El período 1945-1976 está signado, en el plano interno, por la centralidad del peronismo como identidad política de las clases populares** —a las que el PCA pretendía interpelar y expresar en sus "intereses históricos"—, a partir de la masiva "transferencia de lealtades" de esas clases operada en la crítica coyuntura de 1943/46. En ese contexto, y pese a su fidelidad a la "patria del socialismo", el PCA —a diferencia de otros PC— apenas si pudo beneficiarse del prestigio ganado por la URSS en la temprana posguerra gracias a la derrota del fascismo (aunque procuró consolidar vínculos, tejidos desde mediados de los años 30, con otras fuerzas antiperonistas, ellos se vieron enturbiados por la temprana configuración de la bipolaridad URSS-EE.UU. y la "guerra fría"); en cambio, no dejó de verse afectado por las tensiones propias de la fragmentación del campo comunista tras la muerte de Stalin (XX Congreso del PCUS e intervención en Hungría, conflicto chino-soviético, invasión a Checoslovaquia, eurocomunismo, etc.). A esas tensiones cabe añadir las emergentes tanto de la mencionada pérdida de inserción popular, como del impacto político-ideológico —difícil de exagerar— de la Revolución Cubana en los años 60, tan contrastante en su vertiginosa radicalización con la moderación de la línea política del PCA. Prácticamente todos los alejamientos o escisiones importantes sufridos por la organización en estas décadas (grupo Puigrós, grupo Real, grupo Pasado y Presente, PCR, Giudici), aunque aún mal explorados, aparecen vinculados más o menos directamente con alguno (o varios) de estos factores de orden local o internacional, cuyo peso relativo habrá que ponderar cuidadosamente en cada caso. También cabe indagar los motivos por los cuales el PCA no parece haber podido capitalizar de manera significativa la activación social y política de las clases subalternas y las capas medias de fines de los años 60 y primeros 70, que en cambio nutriría el crecimiento de otras organizaciones políticas y político-militares de izquierda —en muchos casos de corta trayectoria previa—, o de fenómenos como el "clasismo" en el campo sindical.

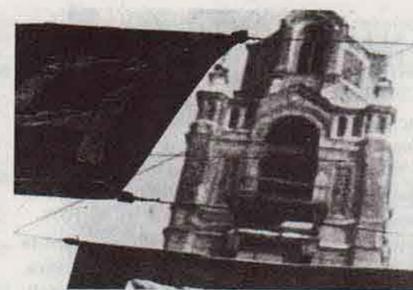
Aunque hay abundante literatura al respecto, parece no estar dicha la última palabra sobre las relaciones entre el PCA y el peronismo. Más allá de la imagen monolítica que ofrecen las antihistorias, es necesario discernir momentos y figuras en la historia de esta relación. Por ejemplo, dentro del período de los primeros gobiernos peronistas (1945-1955), una historia crítica del PCA no puede confundir la política agresivamente antiperonista de 1945-46 con el frustrado intento de aproximación al peronismo de su Secretario General, Juan José Real, en 1952, que hasta cierto punto contó con la anuencia del pragmático Codovilla y desde el vamos le valió la abierta hostilidad de Rodolfo Ghioldi...

Como queda dicho, un mismo grupo dirigente se mantiene al frente del partido por todo este período. Si bien el partido perdió peso relativo en la clase trabajadora, lo ganó con creces en los sectores medios (estudiantiles, culturales y, sobre todo, profesionales), operándose a lo largo del período una suerte de transformación de su composición social. Su principal crisis político-organizativa la sufrió en 1967-68, y provino precisamente de los sectores juveniles (el PCR se constituyó fundamentalmente sobre la base de la antigua FJC, Federación Juvenil Comunista).

Si bien el partido sufrió en este ciclo una serie de reveses políticos sucesivos a partir de 1945, el aparato partidario alcanzó (en relación a su influencia política real) proporciones gigantescas (medido en número de cuadros rentados, locales, propiedades, aparato periodístico y editorial, peso dentro del espacio cooperativo-bancario, de las empresas de servicios sociales, etc.). Esto es un dato clave para comprender cómo, en momentos en que se desata la crisis social y política de los años 1975-76, se impongan sobradamente dentro de sus filas los intereses de ese denso funcionariado, que llevó a privilegiar los intereses de autopreservación del aparato partidario por sobre cualquier otra cosa.

**F. Del golpe militar de 1976 a hoy.** La dictadura iniciada en 1976 significó una severa cesura en la historia del PCA, tan profunda que difícilmente pueda asegurarse que la haya superado. Paradójicamente, no fue sólo la dureza de una dictadura cuyas ansias de sangre no guardaban paralelo con la turbulenta vida política que la precedía, la que imprimiera ese rudo golpe a los comunistas argentinos; también contribuyó un posicionamiento político ante el gobierno militar que, fundamentado desde la diferenciación entre un generalato "democrático" y otro "pinochetista", instaba a redoblar los esfuerzos para aislar a los segundos (supuestamente para evitar un mayor horror), lo que importaba una conciliación —aunque fuera transitoria— con los primeros. El desencuentro absoluto de este posicionamiento con cualquier política que se reivindicase de izquierda, la imposibilidad de ser —incluso— explicada, será una carga ilevantable para el PC.

Esa errada caracterización del sentido profundo de la dictadura se prolongó en la incompreensión del significado histórico de la llamada "transición democrática", evidente en las actitudes del PC tanto ante el peronismo (cuyos principales candidatos llamó a votar en 1983) como en su falta de percepción de la emergencia del fenómeno alfonsínista. El efecto político de los resultados electorales de ese año, que testimonió la descolocación del PC, contribuyó a precipitar el proceso autocrítico que desembocaría en el XVI Congreso (1986); en el mismo sentido concurría la *perestroika* soviética, caracterizada por las fuerzas renovadoras del PCA como una revisión antistalinista legítima, en el plano internacional, de sus propios esfuerzos locales. De allí que el XVI Congreso, además de posibilitar un recambio de carácter generacional en una di-



rección gerontocrática que se mantenía en el poder partidario desde hacía medio siglo, implicó también un cambio en su retórica política, que del filoperonismo del 83 pasará a ostentar un izquierdismo cuya radicalidad se compadeció menos con la realidad política del país que con la necesidad de expiar culpas del pasado, desembarazarse de viejos lastres políticos y lograr alguna legitimidad en espacios hasta entonces adversos (por ejemplo, los sectores más radicalizados del movimiento por los derechos humanos, o las formaciones políticas que vienen de la lucha armada de los 70). Al mismo tiempo, el repentino izquierdismo del PC —que desplazó, sin dejar de herir la susceptibilidad de los más antiguos militantes, las viejas imágenes de los dirigentes soviéticos, incluso de Lenin, por la figura del Che—, y su reafiliación, al menos nominal, con los movimientos de izquierda armada de Latinoamérica, lo pondrán a cierto resguardo del fracaso de la *perestroika* y el colapso final de la URSS. Aún así, es imposible obviar la omni-presente crisis internacional del comunismo a la hora de evaluar esta etapa de crisis del PCA, que lo redujo a una mínima expresión organizativa y política.

La nueva política de unidad de la izquierda, sostenida por quienes iban a pilotear los debates previos al XVI Congreso, fue ensayada con relativo éxito desde 1985 (el Frente del Pueblo primero, Izquierda Unida después). Al hecho novedoso de un frente entre los dos partidos más importantes de la izquierda argentina, comunista uno y el otro trotskista (MAS), se sumó el expediente inédito de elección interna abierta para elegir los candidatos a presidente y vice de la alianza. El pico máximo de movilización y reconocimiento público lo alcanzó en 1990, cuando la coalición IU convocó a la "Plaza del No" en repudio al nuevo modelo menemista. Sin embargo, ninguno de los dos partidos estuvo a la altura de las circunstancias históricas. En el PC, la presión de los sectores tradicionalistas, contrarios al frente con el MAS, se hizo sentir con mayor intensidad, seguramente como prolongación de una vieja política de partido que aborrecía todo proceso político que no estuviera estrictamente bajo su control.

En efecto, el viraje iniciado en 1986 produjo cambios decisivos, pero quedó en parte inconcluso, en tanto no emergió de las filas partidarias un sector de la dirección con la autoridad suficiente como para pilotearlo

exitosamente. En poco más de diez años el partido se vio afectado por sucesivas sangrías, en un proceso de cariocinesis que guardaba semejanzas históricas con el de los años 20. Del mismo modo que en el período anterior al monolitismo que duró medio siglo, la crisis que le sucedió reveló un partido debilitado y fragmentado, pero al menos abierto a algunas nuevas ideas y propenso a la rehabilitación de ciertas figuras antes condenadas. Si bien los desgajamientos se precipitaron políticamente casi siempre "por derecha" (hacia el peronismo o hacia el centroizquierda), a menudo más que de disidentes políticos se trataba de sectores que veían afectados viejos privilegios. En el límite, estas rupturas, aunque muchas veces se las revistiese con un signo político, respondían más a la lógica de camarillas (e incluso individuos) que se aferraron a su parte del botón —del aparato— en medio del naufragio, en una suerte de versión reducida del desguace del Estado soviético.

Aún hoy la crisis político-organizativa del PCA parece no haber dicho su última palabra, en la medida en que coexisten inestablemente en su seno dos sectores, de imprecisos contornos pero claramente identificables, uno más realista y moderado, vinculado a lo que sobrevive con fidelidad del aparato cooperativo-bancario, y cuyas similitudes políticas con cierta socialdemocracia de izquierda es difícilmente ocultable, y otro más radicalizado, que viene apostando arriesgadamente a reafiliarse al PCA dentro de la órbita que tiene por eje a La Habana, pero sin renunciar al nombre ni a la vieja identidad partidaria.

Es que el carácter inconcluso del proceso autocrítico que pretendía consagrarse desde el XVI Congreso subyace a la imposibilidad de un verdadero ajuste de cuentas con el pasado partidario. La autocritica quedó limitada a la enumeración de las incorrectas posiciones, del exacerbado gorilismo y la incompreensión del peronismo, del carácter stalinista y autoritario del partido, del desprecio por otras experiencias de la izquierda, particularmente la más radicalizada, e incluso, de la complicidad que implicaba la reciente historia partidaria frente a la dictadura militar. Pero no fue capaz de avanzar en cuestiones de fondo, esto es, sobre los presupuestos teóricos y político-organizativos sobre los que se fundó este partido, hace ya ochenta años, o bien sobre los que se refundó, desde fines de los 20. El carácter limitado, por sincero que fuese, del cuestionamiento del stalinismo, el autoritarismo, el burocratismo, el gorilismo, el reformismo, o el "humanismo pequeñoburgués" no implicó preguntas decisivas, fundamentalmente las relativas a las condiciones y los supuestos sobre los cuales estas figuras han emergido ininterrumpidamente a lo largo de ocho décadas. Prueba flagrante de una imposibilidad autocrítica que no es capaz de ir más allá de ciertas declaraciones autocondenatorias muy generales, es la dificultad del propio partido para establecer una nueva versión de su historia que, superando las apoloías oficiales, sirviese a la renovación del pensamiento crítico y de la política de la izquierda argentina.

## Referencias bibliográficas

(salvo expresa indicación al respecto, la ciudad de edición es Buenos Aires)

—AICA (Agencia Informativa Católica Argentina), **Informaciones sobre el Partido Comunista Argentino y organizaciones vinculadas al mismo**, Comisión de Documentación y Publicidad del Episcopado, s/d [1959].

—Alexander, Robert, **Communism in Latin America**, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1957.

—Arévalo, Oscar, **El Partido Comunista**, CEAL, 1983; "Historia del Partido Comunista", en **Todo es Historia**, n.º 250, abril 1988.

—Aricó, José, **La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina**, Puntosur, 1988; "Los comunistas y el movimiento obrero", en **La Ciudad Futura** n.º 4, 1987.

—Brega, Jorge, **¿Ha muerto el comunismo? (el maoísmo en la Argentina)**, Conversaciones con Otto Vargas, Agora, 1990.

—Caballero, Manuel, **La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana**, Caracas, Nueva Sociedad, 1987.

—Caldelari, María, "De la seta a la política", en **La Ciudad Futura**, n.º 4, 1987.

—Campione, Daniel, "Los comunistas argentinos. Bases para una reconstrucción de su historia", en **Periferias**, año 1, n.º 1, 1996.

—Cernadas, Jorge, "Notas sobre la política cultural del comunismo argentino, 1955-1959", en M. Margulis y M. Urresti (comps.), **La cultura en la Argentina de fin de siglo**, Oficina de Publicaciones del CBC-UBA, 1997.

—Comisión del CC del PCA, **Esbozo de historia del Partido Comunista de la Argentina**, Anteo, 1948.

—Corbière, Emilio J., "Orígenes del comunismo argentino", en **Todo es Historia**, n.º 81, febr. 1974; "La fundación del PC: 1917-1920", en **Todo es Historia**, n.º 106, mar. 1976; **Orígenes del comunismo argentino (El Partido Socialista Internacional)**, CEAL, 1984; "Los archivos de Moscú", en **Desmemoria**, año 4, n.º 16, oct.-dic. 1997.

—Echagüe, Carlos, **El socialimperialismo ruso en la Argentina**, Agora, 1984.

—Edelman, Fanny, **Banderas, pasiones, camaradas**, Dirple, 1996.

—Fava, Athos, **El Partido Comunista**, Sudamericana, 1983.

—Gilbert, Isidoro, **El oro de Moscú. La historia secreta de las relaciones argentino-soviéticas**, Planeta, 1994.

—Hernández Arregui, Juan José, **La formación de la conciencia nacional, 1930-1960**, Plus Ultra, 1973 (1ª ed.: 1960).

—Iscaro, Rubens, **Origen y desarrollo del movimiento sindical argentino**, Anteo, 1958.

—Kleiner, Bernardo, **20 años de movimiento estudiantil reformista**, Platina, 1964.

—Kohan, Néstor, "Hereses y ortodoxos. E. Giudici y las diversas tradiciones culturales del comunismo argentino", en **Periferias**, n.º 2 y 3, 1997; "El debate por Gramsci en el comunismo argentino", en **Dialéctica** n.º 5/6, 1994.

—Marín, Jaime, **Misión secreta en Brasil. El argentino Rodolfo Ghioldi en la insurrección nacional-liberadora de 1935 liderada por Luis Carlos Prestes**, Dialéctica, 1988.

—Morais, Fernando, **Olga**, São Paulo, Alfa-Omega, 1986.

—Nadra, Fernando, **La religión de los ateos**,

Puntosur, 1989.

—Oriolo, Jordán, **Antesbozo de la historia del Partido Comunista**, CEAL, 1994, 2 vols.

—Pla, Alberto, "El PCA (1918-1928) y la Internacional Comunista", **Anuario. Universidad Nacional de Rosario**, 12, 2ª época, 1986-87.

—Puiggrós, Rodolfo, **Historia crítica de los partidos políticos argentinos**, Argumentos, 1956; **Las izquierdas y el problema nacional**, Cepe, 1973.

—Ramos, Jorge Abelardo, **El partido comunista en la política argentina. Su historia y su crítica**, Coyoacán, 1962. Reed. como **Historia del stalinismo en la Argentina**, Mar Dulce, 1969.

—Rapoport, Mario, **Los partidos de izquierda, el movimiento obrero y la política internacional (1930-1945)**, CEAL, 1988.

—Rapoport, M. y Spiguel, C., "La Tercera Internacional y América del Sur. Notas introductorias para su estudio", ponencia presentada en las "Jornadas sobre los trabajadores en la historia del siglo XX", Fundación Simón Rodríguez, Buenos Aires, julio de 1991.

—Real, Juan José, **Treinta años de historia argentina**, Actualidad, 1962.

—Silveyra, Carlos M., **El comunismo en la Argentina**, Patria, 1937.

—Tarcus, Horacio (org.), **Dossier sobre "La Internacional Roja en la Argentina"**, en diario **Clarín**, 31/08/97, Segunda sección, pp. 3-7.

—VV.AA., **El nacimiento del PC**, Anteo, 1988.

—Waak, William, **Camaradas**, São Paulo, Companhia Das Letras, 1993.

## Notas

1. Ver "Para una historia de la izquierda en la Argentina. Reflexiones preliminares", en **El Rodaballo** n.º 6/7, invierno de 1997, pp. 28-35.

2. Cabe apuntar que, aun para esas fechas, la mayoría de las organizaciones políticas y de las formaciones culturales de la emergente "nueva izquierda" comienza por afirmar su identidad por referencia al PCA (vgr.: en contraste con su carácter "reformista", su "anquilosamiento teórico", etc.), lo que no deja de revelar la centralidad que todavía se le asignaba en el campo de izquierdas. Por otra parte, una exploración sistemática de los "núcleos duros" de las concepciones y prácticas del PCA acaso permitiría evaluar hasta qué punto ellos permearon a otras organizaciones políticas - incluso algunas de las que se declaraban sus más enérgicas antagonistas - y al "margen izquierdo" del campo cultural, en un grado probablemente superior al que cabría reconocerle en primera instancia, dada la envergadura relativamente modesta de su aparato institucional.

3. Así, por ejemplo, las actas de los debates y resoluciones de los numerosos congresos partidarios de la década del '20 - crucial en la definición de la estrategia política y en la consolidación del aparato del PCA - no parecen estar disponibles. Otro tanto ocurre con publicaciones de fracciones disidentes, tales como **La chispa**, hoy recuperada en el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina (CeDinCI).

4. Aunque en referencia al problema más amplio de la Internacional Comunista y Latinoamérica, Rapoport y Spiguel (1991) proponen una útil tipología de fuentes a las que se podría recurrir para la elaboración de la historia de una organización de izquierda.

5. El PCA adopta este nombre luego del I Congreso Extraordinario (diciembre de 1920), al aceptar

las 21 condiciones que la III Internacional formulaba para sus partidos miembros. Entre ellas figuraba la adopción del nuevo nombre.

6. Según nos refiere Eugenio Moreno, la coordinación y redacción final del texto recayó en Víctor Codovilla, apoyado activamente por Orestes Ghioldi, a los que se sumó Moreno en tareas técnicas y de mecanografiado. Diversos tramos del escrito fueron solicitados a otros dirigentes partidarios como Héctor Agosti y Rodolfo Ghioldi.

7. La versión original de las tesis para el VIII Congreso del PCA (noviembre de 1928) fue publicada en **La Correspondencia Sudamericana**, y en ellas se caracterizaba al yrigoyenismo como un gobierno "reaccionario" y "antiobrero"; sin embargo, esa condición fue eliminada de la reproducción que se hace de esas tesis en el **Esbozo**, a través de una "oportuna" censura.

8. Se trata del Informe Económico rendido por la Comisión de Control que había designado el VIº Congreso del PCA (1924), redactado por Cayetano Oriolo y Juan Nieto, significativamente revelador de los recursos y las actividades del partido para la época. Un interés no menor reviste la información relativa a las maniobras de Codovilla para monopolizar las finanzas del partido, pues sugiere que entre los recursos que le permitieron capturar la dirección se contaban el creciente monopolio en la relación con Moscú y el control cada vez mayor del aparato partidario. El documento revela que por detrás de las discusiones políticas, que sin duda existieron, se jugó un conflicto sordo de poder en torno a la administración de los recursos materiales, entre los partidarios de una gestión colegiada y más transparente, por un lado, y los que bregaron por una gestión más concentrada, secreta y faccional. V. Oriolo, 1994, p. 157 y ss. Teniendo en cuenta el valor de este texto, sólo cabe lamentar la destrucción de documentación que Oriolo nos refiere.

CCED



La Revolución Rusa impactó fuertemente en la sociedad argentina de fines de los años '10 y principios de los '20, asociándose estrechamente con dos procesos propiamente latinoamericanos: la Reforma Universitaria y el antiperperialismo. El pensamiento del último Ingenieros aparece como una peculiar encrucijada de estas líneas, donde la experiencia soviética es recuperada no tanto desde una perspectiva positivista de modernización, sino desde una clave romántica anticapitalista. El presente texto anticipa un tramo de un libro de próxima aparición por Ediciones Colihue que llevará por título **De Ingenieros al Che. Ensayos sobre marxismo argentino y latinoamericano**. Néstor Kohan enseña filosofía en la UBA e investiga sobre la cultura de izquierdas del subcontinente.

Esperanza vindicadora de los oprimidos, sueño de una siempre postergada redención terrenal, la revolución rusa marcó a fuego el siglo XX. Seguimos discutiendo —a favor o en contra— desde un mundo que se transformó completamente a partir de ella. Ni el bochornoso desplome burocrático de 1989 (final abrupto de la larga agonía que se remonta a la muerte de Lenin) ni el odio feroz que aun sigue generando entre los poderosos del planeta y sus industrias culturales, lograron borrarla definitivamente del horizonte histórico.

Un proceso que alcanzó semejante dimensión internacional, ¿pudo haber sido extrínseco y ajeno a la cultura argentina, como sostuvieron las clases dominantes locales, sus Fuerzas Armadas, así como los apresurados impugnadores de la "izquierda cipaya"? Sospechamos que no. Intentaremos fundamentar aquí las razones de semejante sospecha. La sociedad argentina y sus intelectuales en las primeras décadas del siglo

En el imaginario de las clases dominantes argentinas la revolución rusa expresó el omnipresente "fantasma rojo" que aparecía como amenaza mortal en cada una de las luchas obreras y rebeliones proletarias —desde la Semana Trágica de enero de 1919 hasta la Patagonia rebelde de 1921, ambas con fuerte presencia libertaria. La irrupción de ese fantasma se asentaba en un suelo previamente abonado por el comienzo de la crisis de legitimación hegemónica que padecía la élite oligárquica del '80, cuyos primeros jalones habían sido la crisis del '90 y el temblor político sentido ante la Ley Sáenz Peña.

En el contexto de una incorporación absoluta al mercado mundial bajo la órbita de Gran Bretaña desde la segunda mitad del siglo XIX, la modernización implicaba y pre-

# Romanticismo y anticapitalismo. La recepción de la Revolución Rusa en el pensamiento de José Ingenieros

Néstor Kohan

suponía el auge de la sociedad de masas y el desarrollo del capital industrial en la zona del litoral, el arrastre de los efectos no deseados del aluvión inmigratorio, la concentración urbana, la consolidación de los grandes periódicos de masas, el surgimiento de los primeros sindicatos y partidos políticos clasistas y la constitución de los primeros grupos "modernos" de choque antiobreros de la oligarquía y la burguesía. Proceso que en su conjunto amenazaba con subsumir a los intelectuales-ciudadanos de la República de las letras en la vorágine del predominio del valor de cambio y la burocracia estatal, única vía estable hasta ese momento, junto al periodismo y a las profesiones tradicionales como la medicina y la abogacía, que garantizaba la reproducción cotidiana de estos sectores en tanto categoría social.

En ese horizonte histórico, se produce entre los intelectuales argentinos de las dos primeras décadas del siglo un creciente proceso de profesionalización —comienzan a cobrar sueldo como escritores, tienen un público y un circuito relativamente estables, se funda en 1895 la Facultad de Filosofía y Letras, surgen las burocracias académicas, etc.— produciéndose contemporáneamente un rechazo paralelo hacia la emergente modernización capitalista.

En términos generales, se produjeron en la izquierda dos actitudes frente a ese proceso vertiginoso. O bien avalar e impulsar la modernización "por izquierda" (el PS) o el rechazo radical de esa modernización —como impulsaban los anarquistas y parte del marxismo revolucionario. Entre ambos fuegos, Ingenieros fue la figura que resumió ese dilema de manera más dramática, aunque termine apoyándose en la segunda tradición vía el modernismo estético, el juvenilismo arielista y el antiperperialismo político; mientras Del Valle Iberlucea representa a su turno la adhesión a la revolución rusa más cercana a la primera vertiente.

## Entre el antiperperialismo y la Reforma Universitaria: José Ingenieros ante los Tiempos Nuevos

Pocas personalidades han resumido en su trayectoria vital y en su biografía intelectual el clima novecentista y del Centenario como Ingenieros. Cofundador del PS, periodista libertario y provocador de las costumbres burguesas junto a Leopoldo Lugones en **La Montaña**, psiquiatra, criminólogo, impulsor irreverente de tratados sobre el amor en



una sociedad pacata, sociólogo evolucionista (en clave sarmientina) de las ideas argentinas, maestro de la juventud e ideólogo de la Reforma Universitaria, fundador de la Unión Latinoamericana e impulsor del antiperperialismo. Su estilo fue siempre provocador. Según Deodoro Roca, "hacia del lugar común, de la retórica vana, de la gravedad estéril, de la petulancia engalonada, sus enemigos personales".

Los afluentes culturales y filosóficos fueron tan variados y diversos que van desde la estirpe positivista y evolucionista de Darwin, Spencer, Sarmiento y Ramos Mejía, hasta la pléyade revolucionaria de Lenin, Trotsky y Lunacharsky, pasando por el linaje romántico y espiritualista de Darío, Rodó, Vasconcelos, Emerson, Barbusse y Nietzsche. Entre esas diversas estaciones de pensamiento, algunos biógrafos han intentado periodizar su vida en tres grandes etapas: el joven socialista anarquizante de **La Montaña**; el sociólogo biólogo-reformista; y finalmente, el impulsor de la fe socialista y la metafísica de la experiencia. Sin bien el esquema ordena su obra, los cruces, las coexistencias y las contaminaciones entre cada uno de los períodos son permanentes.

En la producción de Ingenieros la ferviente recepción y la calurosa adhesión a la revolución rusa es inseparable —con matices y densidades propios— de dos procesos culturales y políticos contemporáneos y específicamente latinoamericanos: la Reforma Universitaria de 1918 y la ofensiva antiperperialista llevada a cabo por Unión Latinoamericana de la que fue fundador. Sin dar cuenta del hilo rojo que une la trama de estos tres procesos yuxtapuestos, no puede comprenderse la originalidad con la que Ingenieros se apropia de la experiencia histórica de los bolcheviques.





La obra donde Ingenieros reúne los ensayos, artículos y conferencias en torno a la revolución rusa lleva un título por demás ilustrativo: **Los tiempos nuevos**, acompañado por el subtítulo **Reflexiones optimistas sobre la guerra y la revolución**. El volumen se abre con "El suicidio de los bárbaros" (1914), primer artículo con que Ingenieros toma posición frente a la guerra mundial. La caracteriza como una guerra criminal de naciones "bárbaras". Su hipótesis de fondo es que a pesar de la ofensiva del Renacimiento y de la revolución francesa, en Europa sobrevivió "la civilización feudal". En un esquema humanista clásico todavía fuertemente trabajado por el iluminismo, opone las "minorías ilustradas que construyen escuelas", expresadas en la cultura y las fuerzas morales, a "la tiranía de los violentos que levantan ejércitos". La guerra de 1914 sería, en su perspectiva, expresión del triunfo provisorio de esta última fracción "maligna", a partir de la cual "Un pasado, plétórico de violencia y superstición, entra ya en convulsiones agónicas" (p. 15). Ciertamente, que más tarde será profundamente trastocado por la revolución rusa, permanece aun en ese análisis de 1914.

En plena guerra Ingenieros pronuncia la conferencia "Ideales viejos e ideales nuevos" (8/V/1918), donde postula la coexistencia de dos guerras: una es la guerra política y militar —feudal—, la otra es la guerra de ideales —y de valores—, a la que no duda en calificar como "la guerra redentora de los pueblos". Su toma de posición es terminante, no permite ambigüedades: "Mis simpatías, en fin, están con la revolución rusa, ayer con la de Kerensky, hoy con la de Lenin y de Trotsky, con ella a pesar de sus errores, con ella, aunque sus consecuencias hayan parecido por un momento favorables al imperialismo teutón..." (p. 27). Lo sugerente de esta declaración de principios en un intelectual que tuvo que soportar las rígidas presiones del campo cultural y político de la Argentina de aquellos años, es que Ingenieros subraya el papel de los ideales y los valores. La revolución bolchevique es para él mucho más que la simple toma del poder. Se inscribe en un movimiento político-cultural universal de renovación de ideales y valo-

res, frente a los cuales se levantan tozadamente los viejos fantasmas de la rutina, la domesticación, el miedo a lo nuevo, la mentira, la ignorancia y el convencionalismo. En ese particular tamiz de interpretación podemos rastrear las huellas indelebles que dejó en su formación cultural de juventud el modernismo vanguardista y anarquizante —con su rechazo vital del predominio "materialista" y repetitivo del valor de cambio— y también el arielismo, tan presente en **El hombre mediocre**.

En esta última obra Ingenieros estigmatizaba sin piedad al partidario de la rutina y el espíritu conservador, al domesticado y al sumiso, mientras reivindicaba a los idealistas —resumidos en el personaje Ariel, el intelectual, que Rodó tomara de Shakespeare. Seis años más tarde, en 1916 —apenas uno antes de la revolución bolchevique y dos antes de la insurrección estudiantil cordobesa—, Ingenieros llevará como ponencia al II Congreso Científico Panamericano su trabajo "La Universidad del porvenir". En este artículo Ingenieros prolongaba puntualmente las apreciaciones de **El hombre mediocre** cuestionando "la Universidad de la rutina", así como también la del "mecanicismo administrativo y burocrático". En ambos casos —1910 y 1916— estaba en juego la lucha entre renovación y rutina, entre los ideales nuevos y la burocratización domesticadora, entre las fuerzas morales promotoras de la renovación incesante y las fuerzas inerciales de lo viejo y ya corroído por la ausencia de ideales y de juventud.

La particular "traducción" que Ingenieros hace de la revolución bolchevique como una guerra redentora de los pueblos, promotora de renovados ideales, nuevos valores y absolutamente opuesta a la guerra de los "bárbaros", opera sobre una misma contraposición: la Cultura versus la Civilización. Humanista y asentada en valores cualitativos la primera; mecanizada, segmentada y disgregada en átomos meramente cuantitativos y mercantiles la segunda. Esa misma oposición había utilizado Rodó para contraponer la cultura latinoamericana a la civilización yanqui imperialista.<sup>4</sup> Esta constelación ideológica de alcances continentales —que abarca desde José

Martí en Cuba y Rubén Darío en Nicaragua hasta Vasconcelos en México, Rodó en Uruguay e Ingenieros, Palacios y Ugarte en Argentina—, transversalmente atravesada por el modernismo literario, se radicaliza notablemente en política a partir de la intervención yanqui en la guerra cubano-española de 1898, de la posesión colonial de Puerto Rico, de la "creación" de Panamá, del bombardeo a Veracruz y las intervenciones en Santo Domingo, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Costa Rica, etc. El antimperialismo será su nota fundamental, de ahí que convenga comprender al modernismo en sentido ampliado, no circunscripto únicamente al plano de una escuela literaria.<sup>5</sup> Pero lo más sugerente es que el fenómeno imperialista será decodificado por esta tradición no sólo como un proceso económico y sociopolítico, asociado al expansionismo territorial norteamericano, sino que además será interpretado en tanto dato cultural. Esa será una de las capas de mayor densidad teórica y continuidad histórica que nutrirá tanto el discurso de la Reforma del '18 y la recepción argentina de la revolución bolchevique en los '20 así como más tarde —en los álgidos '60— acompañará la ofensiva continental apoyada en y por la revolución cubana.

Dicha constelación ideológica, crítica de la vulgaridad y mediocridad del burgués y de la arrogancia "materialista" y "mecanicista" expansiva del imperialismo yanqui, reposaba en un conjunto de coordenadas estrechamente ligadas al romanticismo. No al romanticismo entendido como tendencia reaccionaria y conservadora frente al progreso iluminado de la revolución francesa, ni tampoco como una escuela literaria de mediados del siglo XIX europeo, sino más bien como una protesta visceral frente a la modernización impulsada por el orden burgués capitalista, frente a su despiadada desarticulación de las relaciones personales, frente a su brutal sujeción de la cultura al orden del dinero y el valor de cambio.<sup>6</sup> Quizás el matiz diferente del romanticismo anticapitalista que mantiene esta corriente haya sido que no apeló a un pasado precapitalista para contraponerlo al reino monetario del imperialismo yanqui sino, por el contrario, al porvenir de la unidad latinoamericana.

En la específica coloración que Ingenieros imprime a esta corriente de pensamiento, la revolución bolchevique viene al mundo justamente para encarnar un nuevo tipo de cultura y de ideal colectivo humanista, radicalmente opuesto al mundo mediocre, burocrático y rutinario que emerge del capitalismo. La revolución socialista encarnaría al hombre nuevo, tal como Ingenieros lo pensó a partir de sus lecturas de Nietzsche.

No obstante, junto al gesto rupturista y crítico de la modernización económica, ese nuevo humanismo es comprendido al mismo tiempo en Ingenieros como una prolongación perfeccionada del humanismo renacentista moderno. En esa línea de continuidad, el autor de **Los tiempos nuevos** asimila las tres revoluciones, trazando una curva de variación donde no hay ruptura ni quiebre: 1789, 1810 y 1917. Esta última coronaría los ideales incubados e incumplidos por las

anteriores. De allí que el humanismo antropocéntrico y culturalista de la modernidad sea la piedra de toque en su particular desciframiento de la revolución "maximalista", como la llama en su famosa conferencia "Significación histórica del movimiento maximalista". En una carta a su padre, Ingenieros mismo describe el panorama de aquella noche: "Socialistas (de los tres partidos enemistados entre sí), anarquistas, liberales, amigos personales, invadieron el teatro entre las adyacencias ya desde la tarde, con el tumulto que puedes imaginarte. A las 9 p.m., como un domador en una jaula de fieras, comencé..."<sup>7</sup> En la primera fila de los asistentes, se encontraba el entonces decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNLP, Alejandro Korn. A pesar de su antipositivismo militante, Korn había ido a escuchar a su rival hasta ayer positivista. Como hombre de la Reforma y del estudiantado, el decano compartía entonces la esperanza de una nueva cultura que emanaba de Rusia. Aunque se sumó a las filas socialistas tras el golpe de estado de 1930, terminará distanciándose y criticando a la URSS.

Pero en esa noche de noviembre de 1918, la radiante revolución rusa concebía todas las esperanzas (por lo menos entre la intelectualidad revolucionaria que la saludaba, ya que la dirección histórica del PS no abrigó la menor simpatía hacia "el experimento bolchevique"). Entre los "rojos", en cambio, no había margen para los matices. Ingenieros venía a volcar todo su prestigio de maestro de juventudes en esa velada. Su principal discípulo lo describía así: "Sólo un hombre podía hablar y hacia él se volvían nuestros ojos. Millares de estudiantes y de obreros caldeaban la sala del Teatro Nuevo, la noche aquella de la conferencia memorable, como si la intensidad de la expectativa pusiera en cada uno un trémulo de emoción. Ingenieros apareció por fin, y con la misma sencilla claridad de todo lo suyo, se adelantó a la tribuna como si fuera una cátedra".<sup>8</sup> La revolución rusa expresaba en su opinión el punto más alto de una nueva conciencia que hablaba a través de "los jóvenes, los oprimidos, los innovadores", quienes compensaban "el peso muerto de los viejos, los rutinarios y los satisfechos". Es la misma matriz ideológica juvenilista que había guiado cinco meses antes a Deodoro Roca en la redacción del Manifiesto de la Reforma. En aquella oportunidad, este otro hijo del modernismo antimperialista y de la hermandad de Ariel, había justificado el sagrado derecho a la insurrección estudiantil apelando a los mismos núcleos ideológicos: el rechazo de la "inmovilidad senil", la "universidad burocrática", "la enseñanza mediocre", "el concepto de autoridad", y finalmente, "el espíritu de rutina y sumisión".<sup>9</sup>

Un año más tarde, en "La Internacional del pensamiento" (noviembre/1919), Ingenieros se hace eco del llamado a realizar "una revolución de los espíritus" a través de una "Internacional del pensamiento", sueño reposado según sus palabras "en el corazón de los que afirman ideales jóvenes frente a las ruinas de las iniquidades viejas". Aun delimitando el terreno propio al señalar las "va-

guedades ideológicas" del manifiesto emitido por ¡Clarité! ("¡Claridad!", grupo fundado por intelectuales franceses en 1919) el argentino destaca entusiasmado cómo el espíritu de "¡Claridad!" y su defensa de la experiencia bolchevique penetra en la conciencia de las nuevas generaciones: "De suyo idealista y romántica, la juventud es la más firme palanca del espíritu nuevo". Más adelante insistirá en que "Anatole France, Romain Rolland y Henri Barbusse encabezando el valiente grupo "¡Claridad!" han señalado un derrotero nuevo a la opinión de los intelectuales del mundo".<sup>10</sup>

Entre las sugerencias que Ingenieros agregaría al manifiesto del grupo "¡Claridad!", emerge nuevamente la problemática antimperialista: Tras el llamado a la "Defensa del derecho de autodeterminación de los pueblos, contra todo imperialismo político y económico, solidaridad moral con los pueblos que luchan por la extinción de los privilegios y tienden a organizar un nuevo régimen social fundado en la cooperación de los productores"<sup>11</sup>. Esta condensada trama donde conviven la apelación estudiantilista a la juventud, el antimperialismo y la adhesión entusiasta a la revolución rusa a través de un "ejército del espíritu" internacional, será una constante hasta el momento de su muerte, en 1925. Ese impulso será recogido en los manifiestos de la Unión Latinoamericana y en **Renovación**, su periódico.

En marzo de 1920 Ingenieros relanzará su juvenil crítica de matriz libertaria —digna heredera de **La Montaña**— hacia el parlamento burgués, reinterpretada ahora desde la experiencia de los soviets en Rusia (LTN, p. 55). En "La democracia funcional en Rusia" defenderá, frente a la representación cuantitativa, genérica e indiferenciada del parlamento burgués, una representación de tipo funcional asentada en el sistema de los consejos (soviets). En su óptica, la revolución de 1917 "representa una nueva filosofía política" ya que "la nueva experiencia política ensayada en Rusia tiene un valor ideológico que interesa al filósofo". Dentro de ese horizonte, Ingenieros reconoce que la soberanía popular individual disgregó los privilegios pero "suprimió el carácter funcional de la representación política". De ahí que toda su operación discursiva se juegue en la oposición entre soberanía popular —que él defiende— y el sistema representativo parlamentario, cuantitativo e indiferenciado —que critica ácidamente. Lo más llamativo de esta fundamentación reside en que el Ingenieros consejista se apoya nada menos que... en el ejemplo estudiantil de 1918, promotor de la "autonomía universitaria" (p. 73) y su representación democrática por claustros, no meramente cuantitativa. Es por eso que no resulta casual que al final de esta enérgica defensa del consejismo como sistema de representación política anticapitalista y anti-parlamentaria, Ingenieros cargue nuevamente las tintas contra los hábitos y rutinas de "los timoratos, los estériles y los amorfos, cuyo único ideal es seguir pastando tranquilamente".

En "La educación integral en Rusia" (junio/1920) reaparecen todos los motivos anteriormente subrayados: "Para cambiar un

régimen es necesario emanciparse de su ideología. Los ideales nuevos nunca han nacido de las enseñanzas rutinarias". En esa misma tónica nietzscheana y vitalista —que no deja de atravesar uno solo de sus ensayos sobre Rusia— Ingenieros analiza pormenorizadamente la "revolución educacional" encabezada por Anatoli Lunacharsky, "la más profunda reforma educacional conocida en la historia de los pueblos civilizados". En su encendida defensa de la experiencia bolchevique y de su "pedagogía comunista", Ingenieros traza un paralelo entre los éxitos logrados por "las escuelas de Lunacharsky y los ejércitos de Trotsky", mientras saluda la creación de las vanguardias estéticas reunidas en el Proletkult interpretándolo... en clave de educación popular. La matriz de la Reforma del '18 sigue teniendo aquí su análisis, sin prescindir tampoco de cierta incrustación sarmientina que Ingenieros no abandonará sino hasta los años '22-25 en tiempos de la "Unión Latinoamericana" y **Renovación**.

Las fuentes bibliográficas que utiliza para fundamentar sus juicios abarcan desde ediciones en francés de ¡Claridad! hasta la revista **Documentos del progreso**, editada por el entonces naciente Partido Socialista Internacional (fundado el 6/II/1918, luego Partido Comunista) que traducía rápidamente artículos, folletos y libros de los dirigentes bolcheviques. Esa presencia en Ingenieros de numerosos materiales y folletos editados por el comunismo local es expresión del rápido grado de incidencia que este grupo logró entre la intelectualidad. Fue esa una época absolutamente prolífica e inédita en esta tradición, que trágicamente no se prolongará en el tiempo. No es aleatorio que en ese momento este segmento político-cultural aun publicaba por igual y sin ningún tipo de reparos sectarios o burocráticos en **Documentos del progreso** tanto a Lenin o Gorki como a Trotsky y Lunacharsky, pasando por Rosa Luxemburgo, John Reed, Zinovieff (sic) o Bogdanov.<sup>12</sup> Por esos años, el joven Partido Comunista alentó también la formación del "Comité de ayuda al pueblo soviético" que entre 1921 y 1924 envió grandes remesas de comestibles, dinero y vestimenta a la URSS. Luego también se formó la "Sociedad de amigos de Rusia", la que editaba —con un título que ayudaba claramente a la publicación de Ortega y Gasset— la **Revista de Oriente**, donde también colaboraron Ingenieros, Mariátegui, Gabriela Mistral y Alfredo Palacios.

No obstante citar profusamente esa bibliografía —lo que equivalía de algún modo a un reconocimiento— el maestro de juventudes no quería dejar margen para la duda: saludaba "el advenimiento del socialismo en la acepción amplia de ese término, sin restringirlo a ninguno de los partidos políticos que usan esa denominación". Incluyendo el comunismo.

En "Las enseñanzas económicas de la revolución rusa" (septiembre/1920), Ingenieros recupera el consejismo bolchevique mientras enjuicia duramente a "los socialistas amarillos", en una obvia referencia a sus ex-compañeros de **La Vanguardia** que tanta distancia marcaron frente a la revolución de 1917.

En esa apropiación del consejismo ruso y europeo llama poderosamente la atención para un lector contemporáneo el grado sumo de información que maneja. Sobresale por ejemplo su inesperada referencia a L'Ordine

Nuovo dirigido por Antonio Gramsci: "En Italia —los consejos obreros— son objeto ahora de apasionadas discusiones entre el elemento obrero, suscitada la cuestión de Turín, donde se publica un periódico fundado para su defensa" (LTN, p. 144).

Finalmente en el último de los capítulos, "Las fuerzas morales de la revolución" (noviembre/1920), vuelve a cargar las tintas tanto contra los capitalistas de la Liga de las Naciones como contra los "amarillos" de la II Internacional. Si deja terminantemente sentado que la revolución rusa no es un modelo a imitar —con una premonición histórica que lamentablemente no sería escuchada por las generaciones posteriores—, equipara "la nueva conciencia moral de la humanidad" aportada por los bolcheviques a la del cristianismo primitivo, a la Reforma protestante y a la Revolución francesa, resumiendo finalmente su concepción según la cual "el espíritu revolucionario es hoy un estado de fe colectiva en la posibilidad de vivir en un mundo mejor". Su libro culmina con tono esperanzado y apocalíptico, apelando no al necesario curso histórico ascendente de las fuerzas productivas —a pesar del evolucionismo que tanto pesó en él—, sino a la "guerra de ideales, de valores, de fe". Las fuerzas morales y humanistas de la revolución (núcleo ideológico tan fuertemente presente en el discurso político del joven Lukács en los '20 o del Che Guevara en los '60) encarnan para Ingenieros una nueva ética integral, absolutamente irreducible a "los intereses mercantiles", al valor de cambio y al reino salvaje de la mercadería.

Poco tiempo después, en ocasión de la primera visita de Vasconcelos al país, pronuncia su discurso "Por la Unión Latinoamericana" (11/X/1922, reproducido luego en Revista de Filosofía). Arremetiendo duramente contra el "capitalismo imperialista" y el panamericanismo, Ingenieros elogiaba allí profusamente a Vasconcelos, aunque no dejaba de marcar sus diferencias al evaluar benévolutamente el papel del positivismo en México (una apreciación de por sí polémica para el Ministro de Educación Pública del país azteca). Con todos sus matices, ambos jugaron un rol fundamental en aquellos años, a pesar de su disímil actitud frente a la revolución rusa: "Actualmente —escribía Mariátegui en 1924— el pensamiento de Vasconcelos y de Ingenieros tiene una repercusión continental. Vasconcelos e Ingenieros son los maestros de una entera generación de nuestra América. Son dos directores de su mentalidad".



Esas noches, cuando se lanza públicamente la iniciativa de fundar junto a "la juventud idealista y antimperialista", la Unión Latinoamericana, Ingenieros no se olvidaba de Rusia. Seguía siendo para él el ejemplo empírico que demostraba que "aun los idealistas más radicales saben exaltar sus corazones y armar su brazo cuando ejércitos de extraños y bandas de mercenarios golpean a las puertas del hogar común, como con bella heroicidad lo ha demostrado ayer el pueblo de Rusia".

Apenas dos meses después, por obra de "un grupo de jóvenes universitarios" (de los cuales el único estudiante auténtico era Gabriel S. Moreau, mientras Ingenieros y Ponce firmaban con seudónimos), nace Renovación. Publicación que será más tarde *Órgano de la Unión Latinoamericana* bajo la dirección sucesiva de Ingenieros, Moreau, Arturo Orzábal Quintana, F. Márquez Miranda y Manuel Seoane. En su primer editorial aparecen condensados a un tiempo todos los motivos que sedujeron al último Ingenieros: juvenalismo y arielismo, revolución bolchevique, antimperialismo. Así, mientras se enjuiciaba a los "magnates petroleros, el dólar todopoderoso, los empréstitos externos y el capitalismo invasor" —dando cuenta del imperialismo no sólo en términos culturales sino también económicos—, se afirmaba con la hermandad de Ariel que "Poseemos un tesoro espiritual que no cambiamos por ninguna cantidad de dólares", sin dejar de afirmar que "tenemos la conciencia clara de obrar al unísono de aquel impulso renovador que hace ocho años partiera de Oriente."

Desde Renovación Ingenieros escribirá "La glorificación de Lenin" (febrero/1924, firmado con el seudónimo Julio Barrera Lynch), en el que caracterizará al dirigente bolchevique como "el más grande estadista de los tiempos nuevos y del nuevo espíritu". El latinoamericanismo de la Reforma se bifurcó entonces en los '20 en dos corrientes: "la Alianza" (el APRA, liderado por el peruano Haya de la Torre) y "la Unión" (la Unión Latinoamericana). En el acta de fundación de la ésta última (21/III/1925), redactada íntegramente por el mismo Ingenieros —firmada también por Aníbal Ponce, Alfredo Palacios, Julio V. González, Carlos Sánchez Viamonte, F.V. Sanguinetti y otros— volverán a asociarse nuevamente la lucha antimperialista con la Reforma universitaria bajo "los ideales nuevos de la hu-

manidad" que la Rusia bolchevique intentaba realizar en el orden terrenal. En esa pródica explosiva de antimperialismo y antipitalismo se educarán generaciones completas de revolucionarios latinoamericanos. Su ardiente palabra dejó su huella.

Notas:

- 1. Cfr. Héctor P. Agosti, Ingenieros, ciudadano de la juventud. Buenos Aires, Rueda, 1950.
2. Cit. de la edición de Futuro de 1947. La primera es de Madrid, América, 1921.
3. "La Universidad del porvenir", en J. Ingenieros, Antimperialismo y nación, México, Siglo XXI, 1979, pp. 337-338.
4. Cfr. José Enrique Rodó, Ariel, México, Porrúa, 1991 (Primera edición de 1900). En la obra de Rodó que retoma a Shakespeare, los valores cualitativos y la cultura humanista latinoamericana están sugerentemente encarnados en el personaje Ariel, el intelectual —símbolo mayúsculo de la juventud—, mientras que el materialismo, la rutina, la sociedad de masas y el mecanicismo cuantitativo de los Estados Unidos están representados en el monstruo de muchos pies y poca cabeza, Calibán. Una muy sugerente reevaluación contemporánea de estos personajes puede encontrarse en los ensayos del cubano Fernández Retamar. En realidad, dice Retamar, para nosotros hoy el enemigo sigue siendo el mismo que señaló Rodó: los EEUU, aunque en lugar de Ariel, Calibán —explotado por el tirano y despreciado por los poderosos— representaría a los pueblos latinoamericanos. Cfr. Roberto Fernández Retamar: "Calibán", En Para el perfil definitivo del hombre, La Habana, Letras Cubanas, 1995, pp.128-180.
5. Mientras sostiene que el primer antimperialismo latinoamericano emerge con Nuestra América de José Martí, Retamar insiste en que el modernismo expresó al mismo tiempo una rebelión política y estética contra "la vulgaridad y la chabacanería del ensobrecido burgués". Cfr. Roberto Fernández Retamar: "Modernismo, 98, subdesarrollo", Op.Cit., p.122.
6. Intentando describir esta concepción ampliada del romanticismo, señala Michael Löwy: "Opiniendo a los valores puramente cuantitativos de la Zivilisation (Civilización) industrial los valores cualitativos de la Kultur (Cultura) espiritual y moral, o a la Gesellschaft individualista y artificial la Gemeinschaft orgánica y natural, la sociología alemana de fines del siglo XIX formulaba de manera sistemática esta nostalgia romántica del pasado, esta tentativa desesperada de 're-encantar el mundo'". Cfr. Michael Löwy: "El marxismo romántico de Mariátegui". En América Libre n°2, Buenos Aires, 1993, p.133. Ampliando el concepto, sostiene Löwy que: "Frente a la escalada irresistible del capitalismo, al despliegue invasivo de la civilización científica y técnica, de la gran producción industrial, del universo de la mercadería y de los valores mercantiles, se produce —en diversos medios sociales, y particularmente, en la inteligencia tradicional— una reacción cultural (unas veces desesperada y trágica, otras resignada) que puede designarse como romanticismo anticapitalista". Cfr. M.Löwy: Redención y Utopía (El judaísmo libertario en Europa central), Buenos Aires, El Cielo por asalto, 1997, p.30.
7. El paralelo del humanismo, primero de Ingenieros y luego de Aníbal Ponce con el que posteriormente promoverá desde la revolución cubana

- Ernesto Che Guevara sobresale aquí con gran notoriedad.
8. Cfr. J. Ingenieros, Antimperialismo y nación, cit. en Introducción de Oscar Terán, p.99.
9. Cfr. A. Ponce. Para una historia de Ingenieros, en Obras completas, Buenos Aires, Cartago, 1974, t. I, p. 202.
10. Deodoro Roca (originalmente aparece firmado colectivamente por quince miembros de la Federación Universitaria): "La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica" (21/6/1918). En La Reforma Universitaria, Compilación y notas de Gabriel del Mazo, La Plata, Edic. del Centro de Estudiantes de Ingeniería, 1941, t. I, pp.1-5. Que ese universo cultural juvenil en el que se asentaba Deodoro Roca no era completamente ajeno al marxismo que en nuestro país simpatizaba con los bolcheviques puede corroborarse leyendo La Internacional —primer periódico de la corriente internacionalista del PS argentino que encabezará la fundación del Partido Socialista Internacional el 6/II/1918, luego Partido Comunista donde a menos de un mes del famoso Manifiesto de Roca ya se transcribe un discurso de Alberto Palcos —del PS Internacional— en un acto organizado por el "Comité Pro-Córdoba Libre". Cfr. La Internacional, año I, n°10, 15/VII/1918, p. 5. Que en los escritos de Deodoro Roca tampoco estaba ausente el antimperialismo puede contrastarse recorriendo todos sus artículos en defensa de "los guerrilleros de la libertad" de Sandino en Nicaragua: "Sandino y el imperialismo" (1930), "Sangre en el trópico" (1931) o su concluyente análisis del fenómeno imperialista en América latina donde alterna la teoría leninista del capital financiero con la prédica culturalista antianqui de Rodó e Ingenieros: "El imperialismo invisible". En Deodoro Roca: El difícil tiempo nuevo, recopilado por Gregorio Bermann, Buenos Aires, Lautaro, 1956. Cfr. la sección "América entrañable", pp.171-205.
11. La fuerte incidencia sobre sus pares argentinos de Claridad —liderado por Henri Barbusse, Romain Rolland, Anatole France, Jules Romain, Upton Sinclair, H.G.Wells, y Stefan Zweig, entre otros, que mantenía secciones en numerosos países— no termina con Ingenieros. Por ejemplo, resulta sintomático que La Internacional publique nada menos que en su primer número (5/VIII/1917) a Romain Rolland. Tampoco es casual que Documentos del progreso —revista comunista argentina leída y citada por Ingenieros— publica desde su primer número (1/VIII/1919) un llamado de Henri Barbusse "A los intelectuales" y otro de Romain Rolland titulado "Un manifiesto a los intelectuales del mundo". Entre las huestes estudiantiles, el primer Insurrexit impulsado por Micaela Feldman y su compañero Luis Hipólito Etchebehere (quienes lograron colaboraciones de Alfonsina Storni, Nicolás Olivari, Arturo Capdevila, Horacio Quiroga, Leónidas Baletta, Palacios, Lugones, etc.) publica ya desde su primer número (8/IX/1920, pp. 3-4) una inmensa fotografía de Barbusse presentándolo como "un apóstol", cuya silueta "se destaca sobre los resplandores rojos de la gran aurora que se levanta en Rusia", mientras que en el n°4 (9/XII/1920, p. 9) se reproduce una fotografía análoga de Romain Rolland, "otro gran espíritu". Además no debemos olvidar que Antonio Zamora, socialista simpatizante del APRA peruano y de Haya de la Torre fundará (20/II/1922) la editorial y la revista Claridad —una de las empresas culturales más radicalmente innovadoras en la Argentina de los '20 y '30, sólo parangona-

ble con las editoriales EUDEBA y el Centro Editorial de Boris Spivakow en los '60 y '70— tomando su nombre justamente de la publicación francesa. En Claridad —donde convivían todas las izquierdas, desde socialistas, apristas y comunistas hasta trotskistas y anarquistas— se le dedica un número de homenaje a Barbusse ante su muerte, donde se reproducen el manifiesto originario del grupo francés y otros escritos de él (año XIV, n° 293,1935). Por su parte, Emilo Troise, junto con Martínez Cuitiño, conocerá personalmente a Barbusse en París, en octubre de 1930. Los dos argentinos fueron a almorzar con él para proponerle la publicación en castellano de Monde, que por entonces aquel dirigía. En 1935 Deodoro Roca trazará una sentida semblanza de Barbusse: "ha sido una gran llama, acaso la figura más noble y más pura del Occidente europeo", mientras Raúl González Tuñón le dedicará en 1936 "Entierro de Barbusse", uno de los poemas de La rosa blindada. Romain Rolland enviará por lo menos dos mensajes a intelectuales argentinos. Una carta a Alfredo Palacios (6/V/1927) y un mensaje personal —a nombre del dirigente de la Reforma universitaria por entonces sumado al comunismo, Ernesto Giudici— dirigido "Al pueblo Argentino" (Villeneuve, Vaud-Suiza, 20/VII/1936). Archivo personal Ernesto Giudici, publicado luego en Contrafascismo (dirigida por Ernesto Giudici), Año I, n° 2, ag.-sept. 1936, p. 36). Ernesto Giudici, José Peco, C. Sánchez Viamonte y A. Bunge le respondieron a Romain Rolland (16/IX/1936) a través de Jules Romain, quien visitaba Buenos Aires como delegado a un Congreso Internacional de Escritores.
12. Cfr. José Ingenieros: "La Internacional del pensamiento". En Los tiempos nuevos, op.cit., p.55.
13. Esa misma dirección tomará una parte importante de los sectores libertarios argentinos, como el grupo Spartacus de Horacio Badaracco, o los sindicalistas revolucionarios encabezados por Emilio Troise (recién incorporado al PC en 1945), S. Marotta, Louset, J. A. Arriaga —a través de quien recibieron la influencia de Soré—, A.S. Lorenzo, B. Bosio, J.C. Othilinghaus, etc.; así como también el grupo conformado por E.S. Caruggatti, M. Torreiro, Luis Sommi, P. Yungalás y A. Hernández, entre otros. En el caso del primer Insurrexit —autodefinido "Grupo universitario comunista antiparlamentario", los matices entre el leninismo (al cual adherían) y el comunismo libertario muchas veces se esfumaban. Por ejemplo, ya en su primer número (8/IX/1920, p.7), en medio de una ardiente adhesión a "la aurora que nos viene de Oriente" —léase Rusia— destacan en un inmenso recuadro de media página una proclama "A los jóvenes" del ideólogo anarquista Kropotkine.
14. Cr. Revista Documentos del progreso, Buenos Aires, Año I, n°1, iniciada el 1/VIII/1919. Lo mismo vale para los periódicos comunistas de este período fundacional, cuando se publican profusamente los escritos de Lenin: De la revolución rusa, Los socialistas y el Estado (título con el que apareció El Estado y la revolución), La revolución proletaria y el renegado Kautsky, El radicalismo, enfermedad de infancia del comunismo, etc. Por ejemplo, en el número extraordinario del 2/II/1918 de La Internacional aparece un fragmento de León Trotsky —luego convertido en hereje— sobre "los revisionistas nacionales y los socialistas patriotas". Igualmente La Internacional —publicada inicialmente como "Periódico Socialista Quincenal, editado por la cooperativa de publicaciones socialistas 'La Internacional'", que luego adopta el subtítulo de "Órgano del PSI"— en su número del 16/II/1918 vuelve a publicar sobre "El nuevo régimen en Rusia" incluyendo declaraciones de Trotsky.
15. Cfr. J.C. Mariátegui: "La unidad de la América Indoespañola". En Variedades, Lima (6/12/1924). En J.C.Mariátegui: Textos básicos, Lima, FCE, 1991, p.363. Mariátegui era aun más terminante: "Las universidades necesitan para ser viables, que algún soplo creador fecunde las aulas... También en Hispano-América hay maestros de relieve revolucionario. En la Argentina, José Ingenieros, En México, José Vasconcelos y Antonio Caso. En el Perú no tenemos ningún maestro semejante...". Cfr. J.C. Mariátegui: "Crisis de maestros e ideas". En Claridad, año I, N°2, pp.2-3. En Obras, La Habana, Casa de las Américas, 1982, t. II, p. 451. Sin embargo, el peruano mataba esa gran admiración por Vasconcelos criticándole precisamente su falta de valoración de Lenin y la revolución rusa. Cfr. Claude Fell: "Vasconcelos-Mariátegui: convergencias y divergencias", en R. Forgues: Mariátegui, una verdad actual siempre renovada, Lima, Amauta, 1994, pp.53-70. Después del golpe de Estado de 1930, en el exilio de Montevideo los jóvenes discípulos del Ingenieros antimperialista vuelven a rendir homenaje a Vasconcelos, mientras saludan la lucha armada de Sandino. Ernesto Giudici le escribe entonces (27/XII/1931) al mexicano —exiliado en Madrid— y éste le responde (22/II/1932) apoyando la campaña en favor del guerrillero nicaragüense. Además, en La Antorcha de Madrid que él dirigía (n° 12/13, marzo-abril 1932, pp.5-8) Vasconcelos le publica un manifiesto estudiantil al joven Giudici contra la dictadura de Uriburu, pero el mexicano le agrega una pequeña introducción donde explica el golpe de estado argentino como una reacción frente a alarma de "los que presentan a Rusia de modelo". Allí caracteriza la URSS como "una dictadura de burócratas" y al leninismo como un fracaso "porque ha empezado renegando de Cristo". Se ensanchaban las distancias con Mariátegui...
16. En Gabriel Del Mazo, La Reforma Universitaria, op. cit., t. II, pp.149-150.

ble con las editoriales EUDEBA y el Centro Editorial de Boris Spivakow en los '60 y '70— tomando su nombre justamente de la publicación francesa. En Claridad —donde convivían todas las izquierdas, desde socialistas, apristas y comunistas hasta trotskistas y anarquistas— se le dedica un número de homenaje a Barbusse ante su muerte, donde se reproducen el manifiesto originario del grupo francés y otros escritos de él (año XIV, n° 293,1935). Por su parte, Emilo Troise, junto con Martínez Cuitiño, conocerá personalmente a Barbusse en París, en octubre de 1930. Los dos argentinos fueron a almorzar con él para proponerle la publicación en castellano de Monde, que por entonces aquel dirigía. En 1935 Deodoro Roca trazará una sentida semblanza de Barbusse: "ha sido una gran llama, acaso la figura más noble y más pura del Occidente europeo", mientras Raúl González Tuñón le dedicará en 1936 "Entierro de Barbusse", uno de los poemas de La rosa blindada. Romain Rolland enviará por lo menos dos mensajes a intelectuales argentinos. Una carta a Alfredo Palacios (6/V/1927) y un mensaje personal —a nombre del dirigente de la Reforma universitaria por entonces sumado al comunismo, Ernesto Giudici— dirigido "Al pueblo Argentino" (Villeneuve, Vaud-Suiza, 20/VII/1936). Archivo personal Ernesto Giudici, publicado luego en Contrafascismo (dirigida por Ernesto Giudici), Año I, n° 2, ag.-sept. 1936, p. 36). Ernesto Giudici, José Peco, C. Sánchez Viamonte y A. Bunge le respondieron a Romain Rolland (16/IX/1936) a través de Jules Romain, quien visitaba Buenos Aires como delegado a un Congreso Internacional de Escritores.
12. Cfr. José Ingenieros: "La Internacional del pensamiento". En Los tiempos nuevos, op.cit., p.55.
13. Esa misma dirección tomará una parte importante de los sectores libertarios argentinos, como el grupo Spartacus de Horacio Badaracco, o los sindicalistas revolucionarios encabezados por Emilio Troise (recién incorporado al PC en 1945), S. Marotta, Louset, J. A. Arriaga —a través de quien recibieron la influencia de Soré—, A.S. Lorenzo, B. Bosio, J.C. Othilinghaus, etc.; así como también el grupo conformado por E.S. Caruggatti, M. Torreiro, Luis Sommi, P. Yungalás y A. Hernández, entre otros. En el caso del primer Insurrexit —autodefinido "Grupo universitario comunista antiparlamentario", los matices entre el leninismo (al cual adherían) y el comunismo libertario muchas veces se esfumaban. Por ejemplo, ya en su primer número (8/IX/1920, p.7), en medio de una ardiente adhesión a "la aurora que nos viene de Oriente" —léase Rusia— destacan en un inmenso recuadro de media página una proclama "A los jóvenes" del ideólogo anarquista Kropotkine.
14. Cr. Revista Documentos del progreso, Buenos Aires, Año I, n°1, iniciada el 1/VIII/1919. Lo mismo vale para los periódicos comunistas de este período fundacional, cuando se publican profusamente los escritos de Lenin: De la revolución rusa, Los socialistas y el Estado (título con el que apareció El Estado y la revolución), La revolución proletaria y el renegado Kautsky, El radicalismo, enfermedad de infancia del comunismo, etc. Por ejemplo, en el número extraordinario del 2/II/1918 de La Internacional aparece un fragmento de León Trotsky —luego convertido en hereje— sobre "los revisionistas nacionales y los socialistas patriotas". Igualmente La Internacional —publicada inicialmente como "Periódico Socialista Quincenal, editado por la cooperativa de publicaciones socialistas 'La Internacional'", que luego adopta el subtítulo de "Órgano del PSI"— en su número del 16/II/1918 vuelve a publicar sobre "El nuevo régimen en Rusia" incluyendo declaraciones de Trotsky.
15. Cfr. J.C. Mariátegui: "La unidad de la América Indoespañola". En Variedades, Lima (6/12/1924). En J.C.Mariátegui: Textos básicos, Lima, FCE, 1991, p.363. Mariátegui era aun más terminante: "Las universidades necesitan para ser viables, que algún soplo creador fecunde las aulas... También en Hispano-América hay maestros de relieve revolucionario. En la Argentina, José Ingenieros, En México, José Vasconcelos y Antonio Caso. En el Perú no tenemos ningún maestro semejante...". Cfr. J.C. Mariátegui: "Crisis de maestros e ideas". En Claridad, año I, N°2, pp.2-3. En Obras, La Habana, Casa de las Américas, 1982, t. II, p. 451. Sin embargo, el peruano mataba esa gran admiración por Vasconcelos criticándole precisamente su falta de valoración de Lenin y la revolución rusa. Cfr. Claude Fell: "Vasconcelos-Mariátegui: convergencias y divergencias", en R. Forgues: Mariátegui, una verdad actual siempre renovada, Lima, Amauta, 1994, pp.53-70. Después del golpe de Estado de 1930, en el exilio de Montevideo los jóvenes discípulos del Ingenieros antimperialista vuelven a rendir homenaje a Vasconcelos, mientras saludan la lucha armada de Sandino. Ernesto Giudici le escribe entonces (27/XII/1931) al mexicano —exiliado en Madrid— y éste le responde (22/II/1932) apoyando la campaña en favor del guerrillero nicaragüense. Además, en La Antorcha de Madrid que él dirigía (n° 12/13, marzo-abril 1932, pp.5-8) Vasconcelos le publica un manifiesto estudiantil al joven Giudici contra la dictadura de Uriburu, pero el mexicano le agrega una pequeña introducción donde explica el golpe de estado argentino como una reacción frente a alarma de "los que presentan a Rusia de modelo". Allí caracteriza la URSS como "una dictadura de burócratas" y al leninismo como un fracaso "porque ha empezado renegando de Cristo". Se ensanchaban las distancias con Mariátegui...
16. En Gabriel Del Mazo, La Reforma Universitaria, op. cit., t. II, pp.149-150.

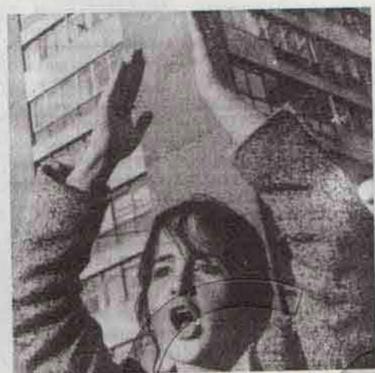


Françoise Collin, escritora, filósofa y ensayista feminista de origen belga, que vive en París, estuvo en nuestra ciudad invitada por el Área Interdisciplinaria de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras para dictar un seminario sobre "Democracia, feminismo y representación política", entre el 16 y el 22 de octubre del año pasado. Edita desde hace más de veinte años la prestigiosa revista **Cahiers du GRIF** y es autora de varias obras de ficción y de numerosos libros de carácter ensayístico, como el que consagró a Maurice Blanchot y la cuestión de la escritura. La Editorial El Cielo por Asalto tiene en preparación una compilación de sus trabajos.

## Políticas del compromiso y políticas de la verdad

Un diálogo con Françoise Collin

Martha Rosenberg



**MR:** En esta coyuntura política preelectoral de nuestro país, me preocupa la distancia que separa la política de los partidos políticos convencionales, incluso la de las mujeres políticas de estos partidos, con la política feminista. Estoy permanentemente confrontada a esta cuestión por mi trabajo a favor de los derechos reproductivos. Este término surgió en oposición a las llamadas "políticas de población", que son encarriladas como un elemento de las macropolíticas dirigidas a mantener la actual distribución del consumo de los recursos y de la distribución de la riqueza a nivel global y no tienen en cuenta la libertad y los derechos individuales. A grandes rasgos, se llama así al derecho de decidir con libertad y conocimientos acerca de la propia sexualidad y sus consecuencias, y de tener acceso a los métodos para hacer efectivas estas decisiones. Los partidos mayoritarios no tienen en su programa la despenalización del aborto, pese a que los abortos clandestinos causan muchas muertes, enfermedades y sufrimientos, especialmente a las mujeres más pobres. Sólo los partidos de la izquierda (y pocos lo saben, ya que tampoco le dan prioridad) apoyan la legalización del aborto. No hace mucho, Graciela Fernández Meijide, que en sus campañas anteriores, en las que fue elegida diputada y senadora, se había pronunciado a favor de despenalizar el aborto, se pronunció contra la despenalización en nombre de la Alianza. ¿Cómo ves esta situación?

**Fr.C.:** Aquí estamos situadas ante las formas de funcionamiento y los límites de la

política de los partidos, que privilegian siempre una plataforma mínima de acuerdos, según la ley de la mayoría, y que aleja los objetivos más innovadores o que arriesgarían disgustar al electorado. Es así que las mujeres, una vez que están en el poder, o en la búsqueda del mismo, hacen callar sus posiciones más avanzadas. Se puede tratar de una estrategia, pero siempre es un riesgo, porque lo que no forma parte del programa, lo que no se ha afirmado alto y fuerte, lo que se ha callado, corre el riesgo de no poder ser re-introducido. Comenzar por callarse es arriesgarse a continuar callándose, siempre por las mismas razones o pretextos: primero el poder, después, veremos. Sin embargo, eso depende de las mujeres políticas mismas. Situadas en el corazón de la situación, a ellas les corresponde elegir la mejor estrategia, a condición de no perder de vista los objetivos sobre los que estaban de acuerdo, o por los cuales combatían personalmente antes de la coyuntura electoral. Demasiado frecuentemente terminan por ceder bajo la presión de su partido o de su mayoría. Es posible que en una democracia todavía frágil como la de Argentina, el margen de maniobra de una política, y de una política de la oposición, sea muy magro. Lo que hay que esperar es que una vez en el poder, aproveche su posición para realizar los objetivos

con los cuales había marcado individualmente su acuerdo. El trabajo de las feministas debe ser entonces recordárselo, hacer conocer públicamente lo que ella había dicho o apoyado antes de llegar al poder y hacer presión sobre ella para que pueda dar curso a sus verdaderas convicciones. Pues si podemos alegrarnos de ver a mujeres ocupando posiciones de poder, sabemos que no necesariamente hacen una política en favor de las mujeres, incluso cuando se decían favorables a ellas antes de su elección. Es por esto que siempre he pensado que es necesario que haya individuos y grupos para recordar las exigencias fundamentales, fuera de la política partidaria, sus apuestas y compromisos. Lo electoral no agota lo democrático. No se puede callar la voz dándole por un voto. Si se pierde la voz, la democracia se esclerosa. Por eso titulé uno de mis textos: "La urna, ¿es funeraria?". Votar, ¿es desaparecer como ciudadano/a activo/a? No.

### Partidos y movimientos, compromiso y verdad

**MR.** Creo que aquí estamos ante lo que decías en tu seminario: las mujeres arriesgan acceder a la política asimilándose pura y simplemente a la política existente, es decir,

a la política definida y concebida por hombres. Aparecer así en la escena pública es más bien desaparecer. Y si se trata de estrategia, ésta me evoca el stalinismo, cuando siempre se decía: primero la revolución, después nos ocuparemos de las mujeres, y este después no llegaba nunca.

**Fr.C.** Me parece que efectivamente se perfilan dos grandes hipótesis sobre el acceso de las mujeres al mundo común. La primera que es la de su asimilación al mundo existente, de su acceso progresivo a todos los puestos ocupados antes por los hombres, de los que estaban excluidas explícitamente desde la fundación de la democracia griega o moderna. Las mujeres se transformarían entonces en "hombres como los otros". La segunda hipótesis es aquella según la cual el reconocimiento de las mujeres como co-constitutivas del mundo común implicaría una transformación de éste, cuya estructura tendría en cuenta desde entonces, el hecho de que la humanidad comporta dos sexos, que son al mismo tiempo semejantes y no idénticos. (Una tercera hipótesis que me parece poco realista sostiene que las mujeres y los hombres provienen de dos esencias y dos mundos paralelos que deberían cohabitar paralelamente en igualdad. Pero me parece que el caso que tú evocas se sitúa incluso un poco por debajo de una política de asimilación. Pues cuando hablo de asimilación, imagino —por lo menos— una política de reconocimiento de los derechos de todos, y en este caso, de los derechos de las mujeres sobre su fecundidad. Este objetivo no tiene nada de revolucionario: está en la línea de la reivindicación liberal de la autonomía de los individuos que han defendido todos los filósofos y los políticos modernos. Y la autonomía del individuo-mujer pasa por allí. Me parece siempre lamentable, que se pretenda someterse a una plataforma colectiva, una mujer se calle sus propias opiniones. No sé como es en Argentina, pero en Francia la ley de despenalización del aborto fue impuesta, contra la opinión de sus compañeros, por una mujer ministra de la derecha clásica, Simone Weil. Por otra parte, la actual ministra de Ecología, Dominique Voynet, ha afirmado públicamente su desacuerdo con algunas decisiones de gobierno. Sin embargo, no ha dimitido, lo que podría haber hecho, pues hay un "realismo" político que juega siempre con la verdad. Pero decir su desacuerdo con su formación política es ya importante. En principio, es asegurar su credibilidad personal, y también, poner jalones para más adelante. Si no se puede actuar, por lo menos hay que hablar, para mantener el porvenir abierto. Pero, una vez más, lo que está en juego hoy en Argentina no es comparable con lo que ocurre en Francia. Y las mujeres de las que hablo estaban ya en el poder. Como filósofa y escritora —y también como feminista— siempre preferí hacer una política desde afuera —que es una política de la verdad— a una política de partido, que es casi necesariamente una política de compromisos e incluso de mentiras. La política de la verdad debe ejercer su vigilancia sobre la política de los compromisos. La palabra libre debe hablar contra la *langue de bois* de la política de los "políticos". Afirmar su opi-

nión y confrontarla con la de los otros es parte de la conciencia democrática y de la conciencia humana sin más. Pero no olvido que en el pasado algunos pagaron un precio terrible por esto. Hoy, sin embargo, esto me parece posible y necesario.

**MR.** Un cierto número de mujeres —algunas feministas— dicen que por el momento deberíamos mantener nuestras posiciones en el espacio privado y no en el público, por miedo de comprometer el éxito electoral de la Alianza, a la que sostienen globalmente como alternativa en la situación actual. Por "privado" entienden el espacio-red de nuestros grupos.

**Fr.C.** No creo que los grupos feministas sean del orden de lo privado. Son políticos aunque no pertenezcan a la política de los partidos. La política de los partidos es sólo uno de los elementos del espacio público y político. Es espacio político cualquier lugar en el que discutamos, hablemos, actuemos. Y no hay razón de callarse sobre nuestros desacuerdos con un partido o una coalición, incluso si la sostenemos como "mal menor". Tal vez el silencio de las mujeres proviene de que en estos puntos no se sienten suficientemente sostenidas por la opinión pública, por el electorado. Posiblemente el primer trabajo de las feministas sería unir un mayor número de mujeres, no solamente intelectuales, de manera que su opinión haga presión sobre las y los políticos.

**MR.** Lo hacemos en la medida de lo posible. La prensa no publica nuestras opiniones. En estos días circulan algunos textos vía correo electrónico. La opinión pública está dividida, pero según las encuestas, hay una mayoría de acuerdo con la despenalización en casos determinados, como violación, malformación grave del feto...

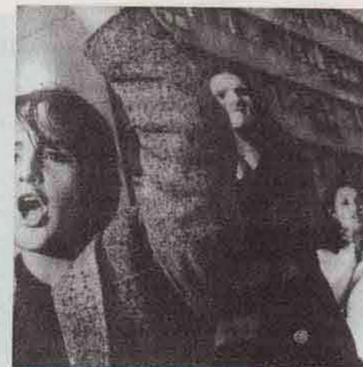
**Fr.C.** ¿Y en caso de miseria?

**MR.** No es tan aceptado, pero sí cuando hay peligro para la vida y la salud de la madre.

**Fr.C.** Esta es una noción que puede ser ampliamente interpretada, pues la salud es también la salud moral, la capacidad de asumir un embarazo, el deseo de hacerlo. En nuestro país esta noción ha sido primero recibida por la opinión, y después reinterpretada y ampliada.

**MR.** Personalmente pienso que si la candidata de la Alianza rechaza la despenalización del aborto, es porque el apoyo de la Iglesia, muy influyente en este país, es necesario para su proyecto político, que no se propone cambiar las relaciones opresivas de género.

**Fr.C.** Es cierto que el peso de la Iglesia en los países católicos ha sido un obstáculo importante para el desarrollo de los métodos anticonceptivos y la liberalización del aborto. Y se ha reforzado por el Papa actual, que sin embargo tiene sobre otros puntos perspectivas sociales bastante amplias. Pienso





en Europa, en Bélgica hay también una Iglesia poderosa que ha frenado las decisiones no sólo políticamente, sino actuando sobre las conciencias individuales. El Partido Socialcristiano que tiene una importante ala de izquierda, frenó la decisión, aunque muchos de sus miembros estaban convencidos de su necesidad.

Pienso que hay a favor de la despenalización del aborto un argumento de simple justicia social que es decisivo y que no puede dejar indiferentes a los cristianos: es que son las mujeres más pobres y desprotegidas las víctimas de la situación actual. Son ellas las que sufren por las maternidades no queridas, son ellas las que mueren o quedan estériles o son mutiladas por abortos clandestinos. Las mujeres de las clases privilegiadas se arreglan para recurrir a la anticoncepción moderna y para hacerse abortos en condiciones médicas apropiadas. Poner a disposición de todas las mujeres métodos anticonceptivos accesibles, informarlas y permitirles recurrir a un aborto médico es remediar una profunda desigualdad social. Ninguna mujer aborta por placer. Sobre esta cuestión el Papa no es infalible y muchos sacerdotes, obispos y fieles están en desacuerdo con sus posiciones. Esta decisión concierne la conciencia de cada una. Ninguna puede ser forzada a un aborto, pero cada una debe poder decidir y tener los medios para ello.

#### Democracia y generación: leyendo a Hannah Arendt

**MR:** *Querría plantear ahora un punto más teórico. En tus seminarios sobre democracia y generación has insistido, apoyándote sobre la obra de Hannah Arendt, sobre el hecho de que la generación, el nacer, la natalidad, está ligada a lo nuevo porque, como ella dice, es por haber nacido que somos capaces de comenzar algo, capaces de iniciativa. Sin embargo la generación no garantiza lo nuevo. Los recién venidos corren el riesgo de quedar encerrados en la simbólica hegemónica que los precede y los constituye. ¿Cómo distinguir entonces generación y repetición?*

**FR.C.:** Es una pregunta del todo pertinente e interesante. Recordaré para empezar que mi reflexión sobre "Democracia y generación" no se inspira solamente en H. Arendt, ha seguido un recorrido más complejo, recurre a otras lecturas, y es además una interpretación particular de Arendt, que puedo justificar en el texto. Es cierto que el concepto de natalidad ocupa un lugar muy importante en su obra, que lo opone al concepto de mortalidad, recurso tradicional de los filósofos —entre otros su antiguo maestro Heidegger. Si los hombres han podido ser definidos por la tradición filosófica como "los mortales", ella propone definirlos como "los natales". Esta insistencia sobre la natalidad como fuente de novación, tanto como el obrar indispensable a lo político, ha sorprendido sobre todo a sus comentaristas varones.

La novedad, en efecto, no es nunca un efecto de naturaleza; la naturaleza, según Arendt, suscita más bien procesos automáticos, que la iniciativa interrumpe. Y no hay un "momento natural" de la vida humana —del nacimiento— que es tomada de golpe en un efecto de lenguaje. El recién nacido toma lugar en un relato y lo interrumpe. Su "novedad" es de entrada y al mismo tiempo, algo dado y un obrar, una herencia y un comienzo. Pero en efecto, es necesario que la educación —Arendt lo precisa en un largo artículo— preserve esta capacidad de novedad, de comienzo, dejando lugar a la iniciativa propia del recién venido, del niño. Y ella dice paradójicamente que nada es más peligroso que una educación que se pretenda progresista y que inculque a los niños lo que ha sido progreso, o nuevo para sus padres y maestros, pues la novedad de ayer no lo es más hoy. Y critica a los que habiendo sido revolucionarios, en un momento dado se instalan en funcionarios de la revolución y devienen lo que llama "revolucionarios profesionales".

Más filosóficamente la implantación de lo nuevo, de la iniciativa, en el hecho mismo del nacimiento, recusa el corte generalmente efectuado entre el nacimiento biológico reservado a las madres y encerrado en las casas, y el nacimiento simbólico conferido por los padres —la ley del Padre— y la co-

munidad de los hombres, es decir el corte entre nacimiento privado y nacimiento público. En todas las culturas, en efecto, ocurre este corte, y en las sociedades tradicionales se hace presente en los ritos de iniciación que introducen al niño en la comunidad masculina. Antes de esto su estatuto es híbrido, es un infans, un hijo de las mujeres, casi un pequeño animal, un "pedazo de carne", como dice Pierre Legendre. Estos ritos de iniciación pueden ser la excisión para algunas culturas islámicas, entre nosotros la escuela, el servicio militar, la primera comunión entre los católicos, etc. Todas marcas que tienden a sustituir al primer alumbramiento por las mujeres, este segundo alumbramiento por los hombres.

En un sentido, uno se podría apoyar en Arendt para invertir la lectura de estos hechos, para dar otra lectura de la natalidad según la cual ésta está de entrada ligada a la comunidad humana, es de entrada simbólica y política al mismo tiempo que privada, un comienzo y una interrupción de los procesos. Señala este aspecto interruptivo del nacimiento, que yo he inscrito —para aclararlo— bajo el término de generación (maternal), por contraste con filiación (paternal). La generación dice y reconoce la novación, lo nuevo de la natalidad, mientras que la filiación sería más bien la búsqueda de la persistencia de lo mismo en la continuidad del nombre del padre o incluso en las leyes de la herencia. La natalidad arendtiana es pues, el llamado de lo nuevo, de la alteridad, en este procedimiento de asimilación conservadora, una manera de recordar que hay tiempo y que el tiempo no es la perpetuación de lo que ya estaba. La humanidad no es, dice Arendt, la multiplicación indefinida de lo mismo, sino una pluralidad de "alguienes", tanto contemporáneos, como en la continuidad de las generaciones.

Pienso que existe hoy un gran "malestar en la generación" —para parodiar a Freud—, un gran dolor en la generación que se manifiesta en muchas maneras más o menos violentas y que hace necesario repensar el problema de la relación que vertical entre los viejos y los nuevos. Es tal vez éste "el final del patriarcado" como forma estructurante

de la comunidad humana —como lo anunciaban nuestras amigas milanesas que ustedes han publicado en *El Rodaballo*— pero este fin eventual necesita un nuevo pensamiento y una nueva práctica de las relaciones inter-generacionales, orientadas al mismo tiempo sobre el derecho y la responsabilidad, sobre una confrontación de la ética y de lo político. Un pensamiento distinto sobre las relaciones entre novación y tradición, entre memoria y proyecto. Encuentro este malestar, este problema planteado en las investigaciones de las nuevas técnicas de procreación en laboratorio, en la aparición de innumerables prácticas de incesto y pedastia que parecen negar el orden de las edades, en la explotación de los niños, en la delincuencia y la violencia de los jóvenes, en la exclusión de los viejos en nuestras sociedades occidentales avanzadas, en el deslizamiento entre adopción y compra de niños, en el cada vez más frecuente asesinato de los padres, etc.

**M.R.:** *Por otro lado, has insistido sobre la relación entre el obrar y lo dado ("Agir" y "donné" es un artículo tuyo). ¿Qué ocurre con la libertad en este espacio? Tenemos un cuerpo, estamos en una cierta situación. Sin embargo, hay algo excedente respecto al determinismo...*

**FR.C.:** Sí, es cierto, ninguna libertad es pura. La libertad no es la negación de lo dado inicial o la oposición a éste. Es el "hacer con" esto dado inicial. Yo naceo hombre o mujer, en una época determinada, en cierto país, en cierto medio, y yo negocio —para hablar y para actuar— con estas constricciones, que son también mis recursos. Hablo y obro con todo eso y más allá de todo eso. Me llevo un poco más lejos, no sólo en la relación conmigo misma, sino porque de entrada hablo y actúo con otros que vienen de otros lugares y que no son otros abstractos, sino que también hablan y actúan a partir de sus condiciones: ejercemos nuestra libertad en la contingencia y teniéndola en cuenta.

Tú y yo tenemos historias diferentes, pero hablamos juntas y nos entendemos mutuamente, incluso si nuestros "dados" son diferentes y están presentes en este diálogo. Abrimos juntas un espacio de reflexión y de intercambio, para encontrarnos. No pretendemos ni hablar ni actuar a partir de nada, so pretexto de definir abstractamente las buenas maneras de ser, o de fundamentar las relaciones humanas y los medios de llegar a ello. Eso es ideología, y es lo contrario de la libertad. Si hubiera un modelo único de lenguaje y de sociedad nosotros seríamos sólo ejecutantes, instrumentos. En la realidad, es necesario vérselas con lo que es —con nuestras coyunturas— para trascenderlas, sin olvidarlas. Este ejercicio de la libertad se verifica tanto para la vida individual como para la vida común. Tengo que asumir mi rol y dialogar a partir de mi experiencia, de mi origen, de mi edad, de mi formación, de mi historia privada y colectiva, y no puedo pretender sustituirme a un punto de vista universal, desencarnado, bajo pena de adoptar una posición dictatorial. Aquí mismo, al principio de nuestro diálogo, partimos —como dijiste— de la coyuntura, para superarla. Hablamos de una situación común y de situaciones diferentes: nos entendemos, pero no podemos identificarnos o sustituirnos la una a la otra. Mañana, cada una tendrá que realizar algo que hemos evocado juntas, pero cada una en su contexto. Nos gustaría a veces que hubiera un modelo que bastara exportar y aplicar. Pero sabemos a qué catástrofes totalitarias ha podido conducir ese sueño.

Actuamos a partir de lo dado, asumiendo y superando esto dado, que no negamos, que no renegamos. La libertad no es la elección de un objeto entre varios, propuestos en la góndola de un negocio. Como Sartre decía a su manera: siempre está "situada". Sin embargo, pienso que la libertad sartreana es más bien superación de la situación inicial, de la contingencia, mientras que la libertad arendtiana reconoce esta situación

no sólo como un dato, sino también como un don, como lo que limita y lo que permite su ejercicio.

Maurice Blanchot, a quien consagré mi primer ensayo, recuerda que la escritura resiste fundamentalmente al discurso totalizante. Hay, en efecto, una opacidad que resiste a la pretensión del Iluminismo, noche en, y con, el día. Hannah Arendt ha escrito que nunca sabemos muy bien si por nuestro pensamiento y nuestra acción hemos hecho levantar el sol o si solamente hemos encendido una pequeña vela en las tinieblas, pero de todas maneras, habremos intentado sostener la humanidad contra la inhumanidad que la amenaza, que nos amenaza.

#### Para una ética de los límites

**MR:** *No se trata solamente de recordar los límites del dominio y del no dominio, sino de saber que los límites se desplazan. Y de transformar el sentido mismo del dominio o del no-dominio.*

**FR.C.:** Sí. Uno de los leit-motivs del primer feminismo era: mi vientre es mío. Esta fórmula simple y políticamente eficaz merece interpretación.

**MR:** *Recuerda que tengo un cuerpo, mi cuerpo, que es a la vez recepción y resistencia: en todo caso, mi propiedad.*

**FR.C.:** Para algunos pensadores de la modernidad, la idea de propiedad del cuerpo ha estado ligada a la idea de propiedad de los bienes. Vacilo un poco ante esta formulación en términos de propiedad que implica una especie de inmutabilidad del bien. En mis textos, he preferido sostener la idea de límite (en "Para una ética de los límites") porque los límites son móviles, se desplazan, se abren y se cierran, devienen transparentes u opacos, deslizan, un poco como las paredes de las casas japonesas. Hay un *chez moi* inexpugnable, pero yo hago variar las modalidades de receptividad de este *chez moi*. La hospitalidad nunca es incondicional. En toda hospitalidad hay un reconocimiento de lo mío y lo tuyo. No puedo, por otro lado, practicar la hospitalidad si no tengo un espacio propio. Me parece indispensable recordar esto, sobre todo para las mujeres: el límite puede desplazarse, pero hace falta uno, una puesta a distancia y una reflexión sobre la relación entre el adentro y el afuera, lo cerrado y lo abierto.

**MR:** *La pura apertura sería la posición mística...*

**FR.C.:** No estoy tan segura. Estuve leyendo textos de mujeres místicas para un número reciente de los *Cahiers du GRIF* y me sorprendió la mezcla de receptividad y actividad que caracteriza su posición por el hecho de que su relación con Dios es antes que nada una liberación del sujetamiento a los hombres (que representa el matrimonio en esa época) y una fuente de provocación a la libertad, su libertad, libertad de escribir, o de emprender, como Santa Teresa de Avila, la fundación de numerosos conventos. Me ha parecido que el motivo de la pasividad estaba más presente en los hombres místicos. Meister Eckart se dice transformado en cuerpo encinto.

V e r d a d



C o m p r o m i s o

MR.: Es, sin duda, el sueño de ser todo.  
Fr.C.: Parece que en las mujeres místicas, los temas de actividad y pasividad se declinan en términos no habituales y que el recibir suscita más bien la iniciativa y la empresa. El éxtasis es sólo un momento de excepción.

MR.: Una última pregunta: escribiste que una mujer que habla y actúa, no habla y actúa sólo en tanto mujer ¿Podrías ampliarlo?  
Fr.C.: Sí, hubo un momento en el que me preguntaban constantemente: "¿Ud escribe como mujer?" y yo me desconcertaba con esta pregunta. Seguro que soy una mujer, pero cuando escribo, ¿es solamente en tanto mujer? Que sea mujer influye sin duda en mi manera de escribir, pero no exclusivamente, no más que otra característica como ser italiana o francesa, obrera o burguesa, del siglo XX o del XIX. Da sentido, pero no agota todo el sentido. Si no, yo no sería legible por los o las que no tienen el mismo "en tanto" que yo. Hay en la particularidad una apertura a la comunicabilidad, más allá de esta particularidad. Y por lo que concierne a la palabra o la obra de arte, esta particularidad es potencialmente comunicable sin límites. Una vez empleé una fórmula que tuvo sus ecos: "yo soy una mujer, pero 'yo' no es una mujer": es decir, que mi realidad no es determinable únicamente por mi condición de mujer. Si no, todas las mujeres se parecerían o escribirían de la misma manera, que no es el caso. Todo lo que se designa como característica femenina puede encontrarse, por otra parte, en algunos hombres o en obras de hombres, y recíprocamente.  
Otra cosa es la decisión política, estratégica, de privilegiar mi condición de mujer para unirme a las que comparten mi condición, de manera de luchar juntas. Es lo que yo llamo mi elección feminista. Ser feminista es elegir centrar el propio accionar en el mundo sobre esta cuestión. Es una decisión, generalmente tomada a partir de una experiencia. Si se es negra y mujer, proletaria y mujer, si se es judía bajo el antisemi-

tismo y mujer, se tiene tendencia a privilegiar una de estas luchas en relación a las otras. Así, bajo el nazismo, Hannah Arendt pensó y luchó como judía: ella no se unió al feminismo.  
Pero elegir el ángulo de aproximación feminista a los problemas, no es ignorar los otros ángulos de aproximación, las otras luchas, ni suponer que todas las mujeres tienen la misma visión del mundo o los mismos objetivos. Hay entre las mujeres y las feministas diversas opiniones y diversas situaciones que no son asimilables. Yo creo que toda lucha política, toda lucha de liberación privilegia un eje para ser eficaz. No hay lucha política totalizante, que ponga en juego todos los puntos de vista y todos los intereses al mismo tiempo. La lucha política es siempre sectorial, y por lo tanto, incompleta y parcial. El sueño del punto de vista de todos los puntos de vista nunca es más que la elección de uno en detrimento de los otros. Así, la dominación económica, por más importante que sea, no es la clave de toda forma de dominación: no alcanza a explicar el antisemitismo o el sexismo, por ejemplo. Sé que mi compromiso feminista privilegia la cuestión de las mujeres en mi pensamiento y mi acción. Y que sin embargo, ésta no es la única cuestión. Pero es la que un día me interpeló con fuerza, y, como concierne a la mitad de la humanidad y toda su historia, me parece al mismo tiempo profunda e importante. Y sobre todo, es una cuestión para la que somos indispensables, pues no está reconocida como un problema de la sociedad que todos deberían asumir.  
Puedo comprender que en el plano político, para ser eficaces, los reagrupamientos se hacen desde el punto de vista de la pertenencia sexual, social, étnica, etc., sin embargo, esta posición no puede ser un elevaje, ni transformarse en una ontología. Nietzsche decía: "hay más de un judío", es decir, más de una manera de ser judío. Igualmente, hay más de una manera de ser una mujer, de ser un o una negra, un o una homosexual. Si soy feminista, me uno a la lucha de las mujeres, pero sé que no me identifico a todas las mu-

jes, que felizmente son de una extrema diversidad en sus placeres, sus compromisos, sus intereses, sus proyectos políticos mismos. Soy feminista, pero puedo unirme también a otras causas, amar a otras personas, tomar otros placeres.  
En conclusión, sé bastante bien lo que significa "en tanto feminista" pero nunca sé demasiado lo que significa "en tanto mujer", sobre todo si sostengo que las fronteras sexuales son móviles y que hoy las relaciones entre los sexos son el objeto de una praxis transformadora. Pienso que hay un excedente de la sexuación que persistirá aún cuando desaparezcan los procedimientos de dominación sexista, pero no puedo identificar y fijar de otra manera que mediante una descripción lo que define hombre o mujer.  
En todo caso, y para volver al comienzo de nuestra conversación, se puede pensar que no todas las mujeres son feministas. Pero que casi todas las feministas son mujeres, lo que posiblemente es lamentable, ya que los anti-racistas no son necesariamente negros, indios o judíos. Puede ser que un día el feminismo sea una causa como las otras, una causa políticamente compartida, una forma de lucha contra las desigualdades, una forma de reconocimiento de la diversidad humana y del aporte original de las mujeres a través de la historia hasta hoy. Posiblemente un día, un hombre podrá pensar que debe a una mujer otra cosa que la vida. Las Madres de Plaza de Mayo son más que madres biológicas: son madres de la ciudadanía, de la humanización de la ciudadanía. Pero ese día no ha llegado aún. Es por eso que debemos pensar y obrar. Sin olvidarnos de bailar, como decía Emma Goldman.

#### Notas

1. Lengua inexpressiva y estereotipada.
2. "Agir": la agencia, la actividad.
3. "Enfant des femmes". En francés, enfant es un neutro que designa indistintamente al hijo o a la hija. No hay equivalente en castellano.

## De la agrimensura a la decoración de ambientes (Literatura, Estado y representación en Kafka)

Ricardo Strafacce



¿Qué decir de Kafka después de Adorno, de Marthe Robert, de Blanchot, o Deleuze-Guattari? Ricardo Strafacce, partiendo de una *boutade* de Zizek —Kafka como crítico *avant la lettre* de Althusser—, nos recuerda que *El Proceso* y *El Castillo* son novelas de aparatos (represivos e ideológicos), y nos revela la escritura de un Kafka que apunta directamente contra la representación y sus hijos dialectos: el Padre, el Patrón y el Estado.

"No le des un valor excesivo a mis glosas. El texto es perenne y los comentarios suelen reflejar la impotencia para abarcarlo de los comentaradores".

De *El proceso*

Perplejidad y fastidio son dos efectos que los textos de Kafka no cesan de producir. Perplejidad ante una obra siempre remisa a entregar aquello (¿el sentido?, ¿el sinsentido?, ¿qué?) por lo que se la interroga; fastidio frente a cada lectura que proclama haber vislumbrado algo, aunque más no sea un destello. Si los malos humores de Adorno ("Poco cuenta de lo que se ha escrito sobre él"), Marthe Robert ("Nunca se ha investigado seriamente"), Blanchot ("la charlatanería de los comentarios") o Deleuze-Guattari ("cuántas estupideces no se han escrito sobre Kafka") memoran los modales del sanguíneo Lukács, si la discordancia en cuanto al estatuto mismo de la lectura (Adorno: "exige la interpretación"; Deleuze-Guattari: "No estamos interpretando"; Robert: "Todas las interpretaciones deben resignarse entonces a coexistir"; Blanchot: "No podemos decir que todas [las interpretaciones] sean iguales") actualiza la coartada socrática, ¿cómo encarar una lectura de Kafka? ¿Cómo leer, si la compañía siempre confortante de los autores en este caso abruma y desconcierta, si el tenso y extenso *corpus* crítico reproduce la inextricabilidad de la obra, si esa obra, en fin, nos es dada en cuatro textualidades (novelas, cuentos, cartas, diarios) coherentes pero disímiles, a las que se agrega otra textualidad (biografías y testimonios) vicaria pero insoslayable? ¿Qué hacer?

Al interrogante leninista se le superpone, como primera respuesta, una pregunta casi lukacsiana (¿interpretar o describir?) que obviamente no lo despeja y que, además, plantea otra cuestión: una lectura que se escribe, una lectura que, a pesar de que se escribe, no llega a ser literatura y, por lo tanto, adopta la intrigante, la sinuosa, la ambigua denominación de "crítica", ¿debe ser un objeto "verdadero" o debe ser un objeto estético? Otra vez, perplejidad y fastidio: la más sutil descripción se arriesga siempre a la obviedad y al tedio; a la interpretación menos intrépida nunca deja de acecharla el ridículo. Kafka, los textos de Kafka, movilizan ese malestar y no se trata de su virtud menor.

"Las novelas de Kafka no se pueden resumir", ha resumido Marthe Robert y en ese acierto, en esa imposibilidad, quizá resida, por lo menos en lo relativo a Kafka, el lugar de la crítica. Remediar al texto comentado, parodiarlo, plagiarlo en sus fracasos. Una crítica inconclusa, o mejor: interrumpida. Una crítica consciente de que si solo describe será burocrática y de que si interpreta participará, sin privilegios, del *casting* integral del Teatro de Oklahoma. El *Kafka* de Deleuze-Guattari agrega una dificultad suplementaria: una escritura que embelesa e intimida, que pasa su sistema, sus gri-

llas sobre Kafka con tal destreza que hace preguntarse si habrá quedado un resto, una chispa, una sobra de Kafka por leer. ¿Qué decir, por ejemplo, de las fotografías en Kafka que no hayan dicho ya los antiedípicos? ¿Qué sobre el eje cabeza erguida/cabeza agachada? A una textualidad anonadante se le ha adherido otra que deslumbra e, inevitablemente, enceguece: imposible sustraerse a su influjo; su precisión, su inspiración, su prestigio.

Restos, entonces, sobras de Kafka es lo que hay para ¿describir?, ¿interpretar?, relacionar, sí, ¿pero con qué? En fin: no queda sino leer, escribir eso que se lee (o que no se lee), resignarse. Y que el ridículo y el tedio —infiernos de la crítica— dependan solamente del estilo?

#### Máquinas y aparatos

"En este país Kafka sería un escritor realista", sostiene una *boutade* nacional. La humorada, *doxa* incuestionable de sobre-

mesas y traspasos argentinas, parece tener como seguro el carácter alegórico de esta obra y, sin embargo, dice lo contrario. La humorada dice que las alegorías, los símbolos, las parábolas que podrían leerse en estos textos (fundamentalmente en *El Proceso* y en *El Castillo*) ceden ante la más cruda literalidad (el "realismo") cuando un individuo concreto alude a su situación concreta en un concreto país. No es la literatura lo que convoca el nombre de Kafka a tales sobremesas, a tales charlas de café. La humorada dice que en esa obra se habla del Estado. La humorada dice —y al decirlo pierde gracia— que para cualquier individuo que atravesara la experiencia de estar frente al Estado Kafka es un escritor "realista". (Otra formulación, también nacional, del chiste sostiene que "la Argentina es un país kalfiano". El resultado es el mismo: todo país, para sus habitantes, es "kalfiano").

Algún dato biográfico, sumado al *pathos* burocrático omnipresente en *El castillo* y en *El proceso*, podrían otorgarle una filiación weberiana a la concepción del Estado de Kafka. Se trataría, en todo caso, de un Weber desquiciado. En primer término, porque en las dos grandes novelas conviven signos típicos de la modernidad con estructuras feudales, combinación propia del Oriente, excluido por definición del "Estado racional". Y, además, porque, en Kafka, el monopolio de la coacción no parece ser una nota constitutiva del Estado. Como se verá, la irracionalidad del Estado kalfiano es más moderna (Althusser) y más antigua (Pascal) que la racionalidad del Estado de Weber.

Tal la relación que establece Slavoj Zizek (*El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, México, 1992, pp. 73 y 74) al señalar que "Kafka desarrolla una especie de crítica a Althusser *avant la lettre*". Independientemente del uso que Kafka pueda hacer de Weber o de las resonancias de ese encuentro que quizás se lean en Foucault, la relación planteada por Zizek abre una perspectiva para pensar el Estado kalfiano en relación con un sector de la tradición marxista.

Claro que la simpleza del *avant la lettre*, apenas una paradoja o un anacronismo, puede reemplazarse con ventaja por el sistema de la "precursoría" ("Kafka y sus precursores" en las *Otras inquisiciones* de Borges). Es decir: leer en Kafka una versión novelada (versión libre, libérrima) de Althusser que, en este caso, crea a su precursor. Novelas de aparatos, en *El proceso* y en *El castillo* campea la ideología. Y si la coacción que soporta Joseph K. aparece decididamente teatralizada (basta pensar en su "detención", llevada a cabo por dos guardias "que quizás no fuesen más que dos mozos de



a

cordel" y por tres empleados subalternos del banco), ya en **El castillo** la situación es más clara: ninguna coacción, ninguna represión contra el agrimensor, quien, además, como para exagerar el chiste althusseriano, es designado con una mera inicial. Si, como se expondrá más adelante, la secuencia lógica en que deben leerse las novelas es **América-El proceso-El castillo**, el efecto althusseriano se refuerza con la circunstancia de que el sujeto kafkiano va perdiendo el nombre de manera progresiva (Karl Rossman, Joseph K., K.) conforme atraviesa (desnaturalizándola, haciéndola evidente) la experiencia de estar frente al Estado.

Pero la "Teoría del Estado" de Kafka va más lejos. En **El castillo** y en **El proceso**, donde los Aparatos [ideológicos] de Estado (el empleo en la escuela, el matrimonio con Frieda, el trabajo en el banco, la fe en la justicia) dominan el paisaje, el Aparato [represivo] de Estado aparece desdibujado (**El proceso**) o directamente no aparece (**El castillo**). Como si Kafka hubiera llevado a Althusser al paroxismo: un Estado que ha renunciado a sus placeres violentos para entregarse de lleno a una voluptuosidad mayor, la ideología. Hipótesis preliminar: la "Teoría del Estado" kafkiana se construye en el proceso que va de la máquina de la colonia penitenciaria (pura represión) al truco-limúsina de Klamm (pura ideología). En ese proceso, la escritura de Kafka apunta directamente contra la representación y sus hijos dilectos: el padre, el patrón, el Estado.

### Interiores

Joseph K. se entera de que existe un proceso en su contra cuando un desconocido extrañamente ataviado irrumpe en su dormitorio. Enseguida, en la habitación contigua, una habitación femenina, se desarrollan los primeros "actos procesales", se reprocha a Joseph presentarse en mangas de camisa ante el inspector y los agentes de la justicia intentan robarse su ropa blanca. Toda la escena es seguida a través de la ventana por un grupo de vecinos.

Así se inicia **El proceso** y uno se sentiría tentado a decir que en este comienzo hay una síntesis de Kafka si no fuera porque de cualquier fragmento, inicial, final o intermedio, de cualquiera de las tres novelas o de los cuentos más importantes, podría decirse lo mismo. Por ejemplo de **El castillo**: en las primeras páginas, el agrimensor K. llega a la aldea buscando un lugar donde dormir; en las últimas, se muestra interesado por la colección de vestidos de la mesonera. También **La metamorfosis** comienza en un dormitorio, del que se describe una mesa sobre la que hay un muestrario de paños. El primer diálogo de **América** tiene lugar en el camarote del fogonero y el segundo, ya en el despacho del capitán, es interrumpido por la aparición de un marinero de aspecto bizarro vestido con un delantal de muchacha. La locura paterna en **La condena** se desata cuando Georg entra en el dormitorio de su padre, repara en su bata abierta, le reprocha el ambiente viciado de la habitación y lo lleva en brazos a la cama. Lo mismo en **Un médico rural**: los padres del enfermo desnudan al doctor y lo obligan a compartir el lecho con su paciente mientras los caballos observan desde el otro lado de la ventana. La enumeración no es caprichosa. Dormitorios y vestidos parecen, por lo menos cuantitativamente, un eje para leer a Kafka. Lo primero que se le extravía a Karl Rossman en **América** es un baúl,

de cuyo contenido sólo lamenta la pérdida de una camisa. Cuando pierde la protección de su tío, "a quien hasta entonces sólo conocía vestido y totalmente abotonado" supone que se reconciliará con él al entrar por primera vez en su habitación sorprendiéndolo en camisa de dormir. Y hay más: la pieza de pensión donde conoce a Robinson y Delamarche, que duermen vestidos y ocupan las dos únicas camas disponibles, el dormitorio común de los ascensoristas del hotel, el cuarto de Therese, la camarera, el traje de ascensorista, húmedo y endurecido en las axilas por el sudor de los otros ascensoristas, la habitación de Brunelda, repleta de muebles y ropas colgadas en desorden, la bata sucia de Delamarche que descubre su ropa interior, las puntillas del cuello y las medias de lana de Brunelda, las cortinas sobre las que duerme junto a Robinson. Otro tanto cabe decir de **El proceso**: el traje del visitante matinal de Joseph, la habitación de Titorelli (que, tras la cama, tiene una puerta que comunica

con las oficinas judiciales), las habitaciones-cocina que ve Joseph al acudir a su primera citación, los funcionarios judiciales que visten trajes pasados de moda porque duermen en las oficinas, el comerciante Block que duerme en el cuarto de la criada de la casa del abogado Huld (donde todos, abogado, cliente y criada, andan en camisa de dormir).

En **El castillo**, por fin, dormitorios y vestidos son tan recurrentes que un relevamiento sería interminable: moños y cintas de Frieda o de Pepi, vestidos de la mesonera, falso uniforme de Barnabás, trajes ajustados de los ayudantes, insignias de bombero del padre de Olga y Amalia, por una parte; por otra, el cuarto de las criadas que le destinan a K. en el mesón del puente, la habitación-aula donde Jeremías lo suplanta en el lecho junto a Frieda, el comedor-dormitorio-cuarto de baño en casa de Olga...

Cierto: "es totalmente inútil inventariar un tema en un escritor si no se pregunta qué importancia tiene en la obra, es decir, exactamente, cómo funciona (y no su 'sentido'). (Deleuze-Guattari, p. 69, subrayado en el original). Por lo pronto, habría que decir que el eje dormitorios/vestidos funciona en Kafka por acumulación: la cantidad hace calidad. Y que la enumeración precedente, que podría continuar de manera casi indefinida, alcanza para esbozar una primera hipótesis: los pares cuerpo desnudo/cuerpo vestido y dormitorio/intemperie, y sus transiciones (camisas de dormir, batas, enaguas y ropa interior en general en el primer caso; pasillos y corredores, puertas laterales, ventanas y claraboyas en el segundo), remiten al eje adentro/afuera, o si se prefiere —se trata de una hipótesis— sexo y política, es decir, deseo y poder. Kafka pasa alternativamente de uno a otro término de la serie, invierte los términos, los confunde. El sexo rara vez tiene lugar en los dormitorios (K. con Frieda sobre el piso de la taberna, Olga con los parroquianos en el establo del mesón del puente, Joseph K. con Leni en el escritorio del abogado); en los dormitorios tiene lugar la política (interrogatorios nocturnos de **El castillo**, primer intento de defensa de Joseph K. en la habitación de la señorita Burstner, discusiones de K. con la mesonera en la habitación de las criadas acerca de Klamm y del castillo, entrevistas de Joseph K. con Titorelli y con el abogado en los dormitorios de ambos). Se duerme vestido (el padre de Gregor Samsa, los moradores del edificio de la justicia en la primera audiencia de K., Robinson y Delamarche en la pensión a la que arriba Karl Rossman), como si se siguiera obedeciendo mientras se duerme: "Esta aldea es propiedad del castillo; quien vive o duerme en ella de algún modo vive o duerme en el castillo"; y los asuntos oficiales se atienden en pijama (el abogado Huld, los señores del castillo) como si se siguiera deseando mientras se manda: "las decisiones del castillo son como doncellas". Los expedientes se archivan en el armario del dormitorio del subalcalde; las comunicaciones oficiales adoptan un género paradigmáticamente íntimo, la carta; el juez de instrucción de **El proceso** tiene sobre su escritorio un libro de ilustraciones pornográficas; Sortini "escribe, con su bella letra de funcionario, una carta obscena"; en fin: otra vez, los ejemplos son inagotables. La contigüidad entre lo sexual y lo político parece obvia.

Por eso Kafka va más allá. Kafka no se limita a mostrar el carácter político del deseo o el carácter deseante del poder sino que su proyecto cabalga sobre la inestabilidad de esa frontera: "En ninguna parte antes había visto K. tan entreveradas a la autoridad y a la vida, tan

trenzadas que a veces podía parecer que la autoridad y la vida hubiesen permutado sus sitios. ¡Qué significaba, por ejemplo, ese poder, hasta ahora meramente formal, que tenía Klamm sobre el trabajo de K., comparado con el poder que Klamm ejercía, con toda efectividad, en la alcoba de K.!"

Deseo y poder, pero en fisión. Ilusión modernista, la distinción entre lo privado y lo público en el ojo de la tormenta kafkiana. El agrimensor se lamenta de que los señores del castillo trasladan la lucha a "la vida extraoficial, absolutamente inabarcable, turbia y extraña". El agrimensor teme que "la autoridad, siempre delicada y amable, lo elimine". Frente al espectáculo del sexo y la política, lo real de la muerte. Kafka: ideología y pulsión, rito autómatas y sexo proliferante. Pero de otra manera. En Kafka todo es devenir otra cosa. En Kafka, como en la María de Goudard, Eva le tapa los ojos a Pascal. (Pero Pas-

cal mira clandestinamente por las hendijas). ((Pero Eva, que lo sabe, entreabre los dedos)). (((Pero Pascal se duerme))).

### El devenir es largo

En Kafka todo es devenir otra cosa. Devenir animal en los cuentos (Deleuze-Guattari), sí. Pero devenir mineral en las novelas (¿qué es si no ese constante deseo de dormir? —se trata de un buen dormir, un sueño tranquilo, un sueño sin sueños, un sueño sin representaciones; ¿qué, el gato con el que Gisa lastima a K.? —se trata de un gato inerte, un gato-arma). Y también: devenir procesado de Joseph; devenir agrimensor de K. para devenir bedel de escuela; devenir expósito de Karl Rossman para devenir entonado para devenir vagabundo para devenir ascensorista para devenir sirviente.

Dormitorios y vestidos también devienen otra cosa. El traje civil, sometido a dos fuerzas de sentido contrario (adentro/afuera), deviene ropa de dormir o deviene uniforme —para devenir nuevamente ropa de cama, como en el caso de los ascensoristas de **América** que se duermen parados en el ascensor o como el padre de Gregor Samsa que se duerme en la silla con el uniforme de ordenanza puesto "mientras la bata cuelga inútilmente de la percha". El dormitorio, asediado por similares tensiones, deviene cueva y después basurero, como en **La metamorfosis**, o deviene prisión, como el cuarto de Brunelda donde Delamarche mantiene encerrado a Karl; o deviene oficina, como la pieza de la señorita Burnster donde se indaga a Joseph o las del mesón señorial en la que los señores del castillo redactan sus informes —para volver a devenir habitación, como las oficinas judiciales de **El proceso** donde los funcionarios se quedan a dormir.

En el devenir otra cosa de la vestimenta es inevitable comparar el "traje negro y ceñido parecido a una indumentaria de viaje en el cual se advertían pliegues, hebillas, bolsillos, botones y un cinturón que prestaban a esa vestidura una apariencia singularmente práctica. Sin que se supiera claramente qué utilidad tenían todas esas cosas" del primer inspector que visita a Joseph en el comienzo de **El proceso** con el singular escritorio que tiene Karl en el dormitorio que le destina su tío en **América**. El laberinto burocrático en el traje o en la mesa de trabajo. Bolsillos, gavetas, corredores; transiciones del eje adentro/afuera.

También es inevitable la comparación de este traje-indumentaria de viaje del visitante de Joseph con el smoking-americana común que Kafka pretendió hacerse confeccionar por un azorado sastrer de Praga (**Diarios** de 1911, citado por Brod, Max, en **Kafka**, Emecé, Buenos Aires, 1959, pp. 18-22). Las páginas que Kafka escribió sobre sus propias vestimentas permiten hacer un cruce entre las novelas y los **Diarios**: "Todo era consecuencia de una reflexión insuficiente sobre las ropas malas con que siempre iba vestido... Mi pensamiento, sin embargo, no acertó durante años a hallar en mis ropas la causa de mi aspecto lamentable".

En cuanto al devenir de las habitaciones, el ejemplo del dormitorio-aula de escuela de **El castillo** es paradigmático: "Que le permitamos dormir en nuestra aula no significa que tengamos que dar clase en su dormitorio", le advierte la maestra Gisa al agrimensor.

### La novela familiar del Estado

Devenir del padre en el devenir novela de los cuentos. Deleuze-Guattari han insistido sobre la importancia de la distinción genérica en Kafka, caracterizando a los cuentos por la temática del devenir animal y a las novelas por la presencia de "índices maquínicos" capaces de desarrollarse como "dispositivos de máquina". Quizás podría intentarse una distinción menos tributaria de un sistema exterior a Kafka, que proceda, en la medida de lo posible, exclusivamente con los materiales que la propia textualidad proporciona.

En este sentido, cabría proponer, junto a las categorías "cuentos" y "novelas", una tercera categoría, intermedia, integrada en principio por **América**, un cuento-novela o un cuento en instancia de devenir novela. En el proceso (proceso no cronológico sino lógico, en Kaf-



ka —independientemente de la temporalidad "real" de escritura de cada texto— todo es sincronía que va de **La metamorfosis** a **El castillo**, el orden paterno deja lugar al orden patronal que deja lugar al orden estatal. No se trata, desde luego, de una sustitución, sino de un movimiento de "bola de nieve" (*Klamm*) que transforma por agregación y no por reemplazo: el padre que deviene patrón que deviene Estado.

**La metamorfosis** comienza en la habitación de Gregor, "una verdadera habitación humana"; y, habría que agregar, una verdadera habitación familiar como conviene a los cuentos de Kafka, aunque ya dotada de las puertas laterales que proliferarán en las novelas. Faldas de la hermana y enaguas de la madre del lado del deseo, el otro polo de la serie kafkiana empieza a constituirse: Gregor viajante de paños, la madre que se sacrifica cosiendo ropa de gente extraña, el uniforme de trabajo del padre, el arrendamiento de una habitación de la casa a tres huéspedes. Todavía todo se resuelve dentro del orden familiar (son

la madre y la hermana quienes inician la ofensiva final contra Gregor al empezar a vaciar su dormitorio, son ellas las que más tarde lo convertirán en basurero) pero ya se vislumbra el orden laboral que se desarrollará en **América** (es el apoderado del patrón de Gregor a quien el padre pide sepa disculpar el desorden de la habitación). El eje padre/criada ("dos personas fuertes") que dispara la novela de Karl Rossman ya está en funcionamiento: el padre mata a Gregor; la criada se deshace de su cuerpo.

En **América**, el orden paterno ha devenido orden patronal. Expulsado del paraíso familiar, Karl lo recupera en casa del tío pero ya ha habido una mutación: las obligaciones de aprendizaje impuestas a Karl y la severidad del tío ponen en duda o por lo menos contaminan el parentesco. Cuando, sin haber cometido ninguna falta, Karl vuelve a ser expulsado del hogar, se evidencia el pasaje: el tío se porta como patrón y preanuncia la expulsión, también arbitraria, que sufrirá Karl en el Hotel Continental.

Así como el orden familiar en casa del tío-patrón empezaba a contaminarse del orden laboral, en el hotel, primer empleo de Karl, el orden del trabajo deja espacio para algunas incrustaciones del orden familiar: la cocinera mayor trata a Karl "como una madre". Pero si el escritorio de Karl, un escritorio dotado de "cien divisiones de muy diferentes tamaños en el que el mismo Presidente de la Unión hubiera encontrado un lugar adecuado para cada uno de sus expedientes" introducía al orden laboral y político en la habitación que ocupaba en la casa de su tío, el traje de ascensorista sobre su cuerpo completa el pasaje: ya no es el padre sino el hijo el que viste un uniforme de empleado.

Trabajo en el hotel y nueva expulsión de Karl, también injusta, a manos del portero mayor quien, si por una parte remite al padre de **La metamorfosis** (un uniforme subalterno), por otra anuncia a los porteros del discurso sobre la ley de **El proceso**. Problemas con la policía (un uniforme estatal) y aparición de Delamarche con su bata sucia (un uniforme obscuro). Servidumbre para Delamarche y Brunelda y gran final en el Teatro Integral de Oklahoma donde ya reina la ideología del trabajo: un orden laboral carnavalesco donde todos los postulantes son admitidos y, para completar, agasajados con un gran banquete.

En las novelas mayores prácticamente ha desaparecido la presión del orden laboral: Joseph tiene multitud de subalternos, K. dispone de ayudantes. Ciertamente que el primero debe reportarse ante el directorio del banco y el segundo funge transitoriamente de bedel en la escuela a las órdenes del maestro y de Gisa. Pero se trata apenas de restos del orden anterior en ese orden nuevo que ha irrumpido en los textos de Kafka: el orden estatal. Y si Gregor era agredido y encerrado por el padre, la madre y la hermana como Karl por parte del portero mayor y Delamarche, Joseph ("La justicia no quiere nada de tí. Te toma cuando llegas y te deja cuando te marchas") y el agrimensor ("Le parecía que ahora, ciertamente, era más libre que nunca... que nadie tenía el derecho de incomodarlo o de echarlo... y sin embargo —esta convicción era al menos tan fuerte como la otra—, no había, al mismo tiempo, nada más absurdo, nada más desesperado que esa libertad, esa espera, esa inmunidad.") son tratados con



# K

cortesía y aun con deseo. Por eso están perdidos. Kafka, además de sacar de quicio a Weber, "invierte" a Althusser: la represión es el principio organizador de los órdenes familiar y laboral; la ideología, el del orden estatal. En el proceso que va de **La metamorfosis** a **El castillo**, el padre ha devenido patrón, ha devenido Estado. La represión ha devenido pura ideología. Los cuentos han devenido novelas.

## Sí, pero no

Devenir del lenguaje de Kafka. El lenguaje, en Kafka, constantemente deviene otra cosa. Se ha caracterizado a este mecanismo (Robert) con la fórmula *Sí, pero...*, en cuanto relación del lenguaje con el mundo. Pero (sí, pero); nuevamente, Kafka parece ir más lejos. El lenguaje deviene otra cosa, sí, pero no ya en relación con el mundo sino en relación con el lenguaje mismo. Habla **El castillo**, "Es, créemelo, muy difícil —o más bien siempre muy fácil"; "son casi tan resistentes como vulnerables"; "Hay una posibilidad, claro que se trata de una posibilidad rarísima o que, mejor dicho, casi nunca se presenta"; No puede producirse en absoluto, pero se produce no obstante"; "Decepcionadas o quizás contentas"; "No es usted nada, pero por desgracia es sin embargo algo"; "si bien es, por lo general, muy justa, no deja de ser, sin embargo, en cierto modo, arbitraria"; "ni tuvo plenamente razón al abrigar esperanzas ni dejó de tenerla"; "si bien se mostraba rígido en sus opiniones era, sin embargo, notablemente tolerante"; "era K. un ser inferior y aterrador, pero en un futuro, claro que en un futuro casi inimaginablemente lejano, superaría sin embargo a todos"; "lo que se dice es probablemente insignificante, pero no lo es sin embargo".

Citas de Kafka. Ninguna paradoja, ningún oxímoron. Ninguna retórica de la excepción que confirme, que sostenga, que cuestione para ratificar, como tabano vigilante, indispensable, servicial, ninguna regla. En Kafka el lenguaje se presenta ante sí mismo como otra cosa. En Kafka las palabras se burlan. Se burlan del mundo, claro, de su incompreensión del mundo. Pero, fundamentalmente, se burlan de sí mismas.

Las palabras en Kafka se sacan la lengua. Esa es su manera de estar en el mundo. Y si el esquema *Sí, pero...*, expresa la relación entre el lenguaje y el mundo, al lenguaje de Kafka en sí mismo le conviene otra fórmula: *Sí, pero no*.

## Representación, teatro

Política, deseo. Lenguaje. Pero no como representación sino como presencia. Tal la utopía de Kafka. Contra la representación literaria, presencia del lenguaje, devenir lo otro, *sí, pero no*. Contra la representación política, presencia de la política, acción directa: K. decidido a encontrar a Klamm sin mediaciones, Joseph despidiendo al abogado para redactar su propia defensa. Contra la representación sexual (Frieda deseada por K. en su carácter de ex amante de Klamm, K. deseado por Olga, por Frieda o por Pepi en su carácter de extranjero, Joseph o Block deseados por Leni en su carácter de procesados, el estudiante de **El Proceso** deseado por la mujer del ujier en su carácter de ayudante del juez de instrucción. —¿el "Kafka" de los **Diarios**?) pura presencia, negatividad del deseo; renuncia (Amalia, Karl —¿el "Kafka" de las **Cartas**?).

Contra la representación, presencia. Y si la presencia —puro deseo y pura política— se difiere permanentemente, Kafka sube la apuesta. A la representación (sexual, literaria, política) la enfrenta con las armas del carnaval: humorada y disfraz, malentendido permanente ("Contra una humorada no hay objeciones", razona el agrimensor).

Contra la representación, teatro (**Klammtown**). El traje civil, devenido uniforme, deviene disfraz (y este no es un descubrimiento menor: el uniforme subspecies del disfraz), como los falsos entorchados del pobre Barnabás. El dormitorio, devenido oficina, deviene escenario, como la habitación de la señorita Burnster. Si todos, desde el sacerdote

hasta las niñas equívocas, pasando por Titorelli o la ardiente Leni, pertenecen a la justicia, si todos los de la aldea, desde la insignificante Frieda a la esbelta Gisa, desde la hostil mesonera a la amigable Olga, están vinculados de algún modo con el castillo, pues bien: todos son admitidos en el Teatro Integral de Oklahoma.

"El mundo de Kafka es un Teatro Universal. Para él el hombre se encuentra naturalmente en escena" (Benjamin, **Angelus Novus**, Edhasa, Barcelona 1971, p. 107). Imposible disentir. Las ejecuciones de **La colonia penitenciaria** presenciadas desde una especie de anfiteatro por damas que se toman de las manos y juegan con los dedos. El condenado que, creyéndose obligado a divertirse a su custodio, danza frente a él con sus ropas desgarradas. La segunda escena de **El Proceso**, donde Joseph K. entra a la señorita Burnster de los episodios de la mañana ("Es necesario que conozca usted exactamente la posición que ocupaban cada uno de los personajes. Es sumamente importante. Yo hago ahora las veces de inspector... colgada del picaporte de la ventana hay una blusa blanca, que traigo a colación solamente para completar el cuadro. Ahora empieza la acción: ¡Ah! me olvidaba de mí mismo, que soy sin duda el personaje principal"). La primera citación ante la justicia, en la que los dos bandos del auditorio, también dispuesto en anfiteatro, silban o aplauden alternativamente y que si al principio parecen pertenecer a un mitin político después, terminada la "audiencia", remedan "una clase de colegio". El proselitismo del juez en **América**, observado como espectáculo por Karl, Robinson y Delamarche desde el balcón (desde el palco) de Brunelda, la cantante. La "cara de actor" del primer funcionario con el que K. se topa en la aldea de **El castillo**. Los pasos de comedia y las morisquetas de sus ayudantes. La salmodia inquietante que un coro ("de escuela") le canta al médico rural: "Desnudadle, entonces sanará/y si no sana matadle/solo es un médico". En fin: la broma descomunal en la distribución de expedientes sobre el final de **El castillo**: los señores "exhibiendo un regocijo de niños prestos a salir de excursión"; los ordenanzas que distribuyen los expedientes con despotismo no ilustrado y, en medio de todo, "un papelito nada más, una hojita de una libreta de apuntes", que un ordenanza, ignorando a cuál de los señores adjudicarlo, rompe clandestinamente y oculta en su bolsillo y respecto del cual, tal vez recordando el barquito en el que el subalcalde había convertido la primera carta de Klamm, el agrimensor conjetura: "Esto bien podría ser mi expediente".

Contra la representación, carnaval. El agrimensor, erigido como Joseph K. e incluso como Karl Rossman, en rey del deseo, es destronado bruscamente por Pepi, la criada del mesón: "¡Vente conmigo abajo, con las muchachas!... Allí todo es cálido y estrecho y nos apretujaremos y nos estrecharemos más aún... tendrás que obedecer en general nuestros consejos pero el trabajo que te asignaremos no será en exceso pesado". El agrimensor, devenido bedel, deviene sirvienta. Del jergón del mesón del puente al dormitorio-aula de escuela al "estante-camastro" del cuarto de las criadas. Destronado K., privado de la presencia de Frieda, Pepi le ofrece la representación: "Te contaremos historias de Frieda hasta que te hartes. También tenemos retratos de Frieda, te los mostraremos".

## El Aleph de Kafka

La criada de **La metamorfosis** era la encargada de deshacerse del cuerpo de Gregor, devenido insecto, la encargada de hacerlo desaparecer de la casa familiar. Leni, la criada del abogado Huld, es quien debe convencer a Joseph, devenido rey, de que confiese. Pepi, por fin, debe hacer desaparecer el cuerpo del agrimensor, devenido criada, confinarlo en el cuarto de las muchachas.

La acción de **El castillo** se dirige allí donde empieza —cronológicamente— la acción de **América**: el dormitorio de las criadas. El dormitorio de las criadas es el primer aposento que dan a K. en el mesón del puente. En el cuarto de la mujer del ujier, encargada de la limpieza; redacta sus informes el juez de instrucción de **El proceso**. El cuarto de la criada es donde Leni, la criada del abogado Huld, hace dormir al comerciante Block (Y si, como dice Joseph, "Block es el perro del abogado", el

cuarto de la criada deviene cucha, como había devenido cueva el dormitorio de Gregor Samsa). En el cuarto de la criada Karl Rossman comete el pecado contra el padre-patrón de **América**. Desde el cuarto de las criadas se mira el espectáculo del mundo, no ya desde las ventanas como los vecinos de Joseph K. ni desde el balcón como Brunelda, sino, como las camareras del mesón señorial; a través del ojo de la cerradura. Escenario privilegiado del chisme y de los "sueños salvajes propios de un cuartucho de muchachas", recinto de atmósfera densa y camas encimadas y ropas de mujer, situado estratégicamente tras las bambalinas, el cuarto de las criadas es el **Aleph** de Kafka.

Al otro lado de la puerta del cuarto de las criadas, el Teatro Integral. Teatro del Mundo, sin metáfora. En Kafka el mundo no es como un teatro. Ni siquiera el mundo es un teatro. Decir "mundo" y decir "teatro" sería para Kafka, que, se sabe, desesperaba con las metáforas, un desliz metafórico. En Kafka hay un mundo-teatro y esa es la única realización posible (realización de la escritura, realización en la escritura) de la utopía: teatro-mundo, representación-presencia. Sobre la imposibilidad, y sobre la necesidad, de que el par poder/deseo devenga en el no dispositivo, en el no aparato, en la no ideológica unidad inenunciable a la que ni siquiera, y principalmente, el lenguaje pueda representar, trabaja Kafka. "Poder-deseo" se no llamaría esa unidad.

En el momento de nombrar ese umbral, Kafka interrumpe las novelas.



7. Kafka deviene Joyce en una errata deliciosa de la edición de **América** del CEAL (Buenos Aires, 1976, p. 155).

—Tienes que irte, entonces —dijo Delamarche—; no podemos darte trabajo.

—No, no. Puede quedarse —dijo la señora.

Y **Delamarche**, como expresando ese deseo, le dijo a Karl:

—Bueno, pues, acuéstese por fin en alguna parte". (El subrayado obviamente es nuestro).

8. Contra la representación (Kafka personaje de Brod en **Paisaje encantado del amor**, de Brod), presencia (Brod personaje de Kafka en **Kafka**, también de Brod). El último gesto, gesto teatral, de Kafka — la orden de destruir sus manuscritos — fue quizás el único que Brod entendió. Obra maestra del malentendido. Kafka confiaba en la traición de Brod. Gracias a eso leemos.

9. Borges y Kafka: además del clásico "Kafka y sus precursores", Borges se ha servido más de una vez de Kafka, por ejemplo para explicar a Chesterton o para ensalzar a Kipling. La alusión más importante, sin embargo, parece ser la de "La lotería en Babilonia" donde Borges expone su propia concepción del Estado y, lateralmente, libera al autor de **El proceso** y **El castillo** de la K paterna. El gesto no es necesariamente amistoso: Juan Orbe en su ¿sorprendente?, ¿disparatado?, ¿escatológico? **Borges abajo** (Corregidor, Buenos Aires, 1993) ha leído en la frase "una letrina sagrada llamada Qaphqā" de "La lotería en Babilonia" la necesidad borgeana de realizar a Kafka para poder fecalizarlo, necesidad no inocente de la posible lectura infame que, desde el registro coloquial rioplatense, podría traducir (lo dice Orbe): "Borges lo caga a Kafka" (p. 212 y nota 8).

Imposible no señalar la insidia de Orbe al elegir la palabra *necesidad* para referirse a aquella urgencia borgeana por realizar a Kafka a fin de fecalizarlo mejor. Imposible, además, no imaginar al bibliotecario de "La biblioteca de Babel" sentado en aquella letrina sagrada. Imposible de omitir, por fin, incontestable, la asociación de la necesidad que Orbe le atribuye a Borges con los dos gabinetes de "La biblioteca de Babel", uno destinado a que el bibliotecario pueda satisfacer sus necesidades locales ("necesidades finales" en la reescritura adecuada que Borges realizó para la edición de las **Obras completas**) y otro a que pueda dormir de pie, necesidad esta última que nos reenvía a Kafka.

Pais "kafkiano", otros usos argentinos de Kafka pueden señalarse. En primer lugar, la magnífica novela de Alan Pauls, **El coloquio**. Emparentada temáticamente con **El proceso** y discursivamente con **El castillo**, numerosas referencias marcan el movimiento de cita y homenaje de Pauls: Pablo Daniel F. es el personaje juzgado, Dora D. se llama su ex esposa (F. de Franz, D. de Diamant, Dora, la última amiga de Kafka); Werfel y Brod, amigos de Kafka, son los policías en la novela de Pauls. Pablo Daniel F. comete su delito en la noche de su cumpleaños (como Joseph K.) asaltando la casa de su ex esposa, sita en la calle Praga.

Infaltable, Osvaldo Lamborghini (**Sebregondi retrocede**), en su particular estilo de referencias cifradas, ha cruzado (vía cita del "Género" y de **Martín Fierro**), a Josefina la cantora con Josefina la que escribe sobre los cantores y sobre Cantor. Hasta Ernesto Sábato se ha servido de Kafka alguna vez. En **Abaddón el exterminador**, por ejemplo, incluyó el relato "Una rata con alas", reimpresión pirática, aunque en formato oligofrénico, de **La metamorfosis**.

No del todo argentino pero enteramente kafkiano, Witold Gombrowicz hizo hablar al señor Cieciszowski en **Trasatlántico** la lengua de **El castillo**: "Apruebo tu decisión o no la apruebo, hiciste bien en quedarte aquí, aunque tal vez hiciste mal"; "No estoy tan loco como para opinar nada en estos tiempos o como para no opinar"; "Ellos podrán ayudarte o tal vez no te ayuden"; "La sociedad es en Comandita Simple o Anónima o no Anónima"; "Vamos a verlo o no vayamos, así hablaremos de tu puesto o no hablaremos"; etc.

Por fin, es conocida la hipótesis que Ricardo Piglia pone en boca de uno de los personajes de **Respiración artificial**: Kafka y Hitler se habrían conocido en febrero de 1910 en las tertulias del café Arcos de Praga. Con todo, el escritor argentino más "kafkiano" parece ser Roberto Arlt. Por lo menos es lo que surge de la caracterización que otro personaje de **Respiración artificial** hace del autor de los **Los siete locos**: en la lengua de Arlt, tal como la describe Renzi, resuena la lengua de Kafka, tal como la describen Deleuze-Guattari.

## Notas

1. Adorno-Theodor, "Apuntes sobre Kafka", en **Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad**, Barcelona, Ariel, 1962, p. 133; Robert, Marthe, "Simbolismo y crítica de los símbolos", en **Acercas de Kafka**, acerca de Freud, pp. 33 y 35 respectivamente, Blanchot, Maurice, **De Kafka a Kafka**, México, FCE, 1993, pp. 79 y 37 respectivamente, Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, **Kafka. Por una literatura menor**, México, ERA, 1978, pp. 51 y 12 respectivamente. El trabajo de George Lukács al que se alude es "Franz Kafka o Thomas Mann", en **Significación actual del realismo crítico**, México, ERA, 1984.

2. El presente trabajo enriquece los escollos que lo distancian de su objeto con una imposibilidad subjetiva: salvo en un caso —un caso tan minúsculo que ni siquiera parece un caso y, sin embargo, lo es (el nombre de Klamm)— prescindimos del alemán, que ignoramos, y leemos meras traducciones.

3. Nos servimos de los conceptos "ideología" y "represión" en términos generales y exclusivamente a los fines de la argumentación. Como, no obstante, y también en términos generales, se sigue en este punto el esquema althusseriano, prescindimos de la alternativa al binomio clásico que, vía Foucault, señalan Deleuze-Guattari (cit. p. 84 y nota).

4. En las novelas de Kafka se duerme mucho y se sueña poco (el único sueño de Joseph K. no integra **El proceso** sino que fue publicado en **Un médico rural**: el sueño del agrimensor en su entrevista con Burel está cribado de "restos diurnos"). Más allá del "devenir mineral" que se señala en el texto, y de su evidente relación con el eje dormitorios/vestidos ("vestir bien y dormir mucho" es el paradigma de buena vida que Gregor Samsa desea para su hermana), la verdadera obsesión de Kafka por el sueño (personajes siempre fatigados, somnolientos, pedidos de permiso para pernoctar, insomnio, etc.) justificaría una análisis particular.

5. En la colonia penitenciaria es un cuento a pesar de que, aparentemente, habla del Estado. Deleuze-Guattari han explicado que es un cuento porque se trata de una máquina demasiado abstracta todavía. Sea. Desde la perspectiva que se sigue en el texto decimos que es un cuento porque, además de que el texto gira en torno a un orden eminentemente represivo, represión desdibujada en **El proceso**, ausente en **El castillo**, la norma violada por el condenado ("Honra a tus superiores") es una reescritura del cuarto mandamiento judío-cristiano, propio del orden paterno, tal como conviene a los cuentos.

6. "Efecto Kafka" en Deleuze-Guattari (cit. p. 25): "Es cierto que los textos de animales de Kafka son mucho más complejos de lo que decimos. O, por el contrario, mucho más simples".

a



## RAYMOND WILLIAMS Y EL DEBATE SOBRE LA VANGUARDIA

(una lectura de

La política del

modernismo,

Buenos Aires,

Manantial, 1997)

Un libro planeado por Raymond Williams, en el que estaba trabajando cuando lo interrumpió la muerte, en 1988. Un libro que quedó inconcluso, pero que los editores reconstruyen en una versión ajustada a los planes del autor, que no excluye —sin embargo— mostrar los vacíos, contradicciones y vaivenes de lo que todavía está siendo pensado y discutido.

Por eso, **La política del modernismo**, más que esa rigurosa (y hasta didáctica) concatenación de ideas y conceptos a las que nos tenía acostumbrados Williams en —por ejemplo— **Marxismo y literatura o Cultura**, es una sucesión de aproximaciones a distintos problemas que plantea un tema complejo desde focos y con entonaciones diversos. Después de un buen prólogo del compilador, Tony Pinkney, se incluyen artículos ya publicados en diferentes medios, transcripciones o reconstrucciones de conferencias e incluso —como apéndice— una conversación entre Williams y Edward Said.

Es, por fin, el primer libro en el que Williams se concentra en la cuestión del Modernismo y las vanguardias artísticas y literarias. Varias veces había abordado lateralmente el tema en otros textos, y ya sus observaciones al respecto daban lugar a reconsiderar los modos en que se venía delimitando la noción de "vanguardia". Así, en **Cultura** (1982), señalaba el "carácter contradictorio de la historia de los movimientos de vanguardia: por una parte, representan agudas e incluso violentas rupturas con las prácticas tradicionales heredadas (con una disidencia o una revuelta más que una vanguardia en sentido literal); y, sin embargo, se convierten (por vías diferenciadas de los importantes factores de su difusión y explotación comercial) en la cultura dominante del período metropolitano y paranaclonal subsiguiente". En este fragmento ya estaban delineadas varias de las hipótesis que

expande y refuerza en **La política del modernismo**.

Los teóricos e historiadores de la vanguardia podrían agruparse entre los que la entienden, en concordancia con su acepción militar, como *avanzada* de los procesos artísticos que luego serán hegemónicos, y los que —como Peter Bürger— prefieren definir van-

guardia como *ruptura*, en tanto sus intervenciones implican un quiebre, una rebelión contra las formas artísticas, las instituciones, las tradiciones y el gusto dominantes.

De algún modo, Williams no niega sino que supe esta polarización: la vanguardia es, en el momento histórico de su irrupción, una ruptura violenta contra la estética hegemónica, y en perspectiva, una "brecha hacia el futuro", una avanzada (de la sensibilidad creadora) que se impondrá como dominante en un momento histórico posterior. Y esa es la paradoja de las vanguardias. Porque si bien es cierto que las primeras irrupciones vanguardistas son protagonistas del asalto más violento que conoce el arte moderno, también lo es que muchos de sus procedimientos han sido posteriormente asimilados por el establishment y convertidos en la nueva estética dominante, o incluso —como bien apunta Williams— en recursos asimilados y banalizados por la publicidad y los medios masivos.

Tony Pinkney señala atinadamente —en el prólogo del libro— que hay una coincidencia importante entre los planteos de Williams y la **Teoría de la vanguardia** de Peter Bürger. La clave para definir a los movimientos de vanguardia es, para este último, que "no se limitan a rechazar un determinado procedimiento artístico, sino el arte de su época en su totalidad (...). Sus manifestaciones extremas se dirigen contra la institución arte, tal y como se ha formado en el seno de la sociedad burguesa". En el mismo sentido, Williams sostiene que la distintividad de la vanguardia reside en su desafío "no sólo a las instituciones artísticas sino a la institución misma del Arte o la Literatura".

Pero también es cierto que sus perspectivas divergen en más de un aspecto. En primer lugar, por el modo en que —parafraseando a Pinkney— "diacronizan" el Modernismo y la vanguardia. Si para Bürger los ímpetus modernistas de la segunda mitad del siglo XIX se consideran en tanto dieron lugar a la consolidación del esteticismo y la doctrina del "arte por el arte" contra las que la vanguardia proclama la reinsertión del arte en la praxis vital, para Williams —en cambio— el tránsito de la fase modernista a la fase vanguardista tiene que ver con el pasaje de una posición alternativa a una de oposición. No hay discontinuidad, entonces, sino una secuencia de intensidades distintas. "Lo novedoso de la vanguardia, escribe, es el dinamismo agresivo y la afrenta consciente de los reclamos de

liberación y creatividad que, a lo largo de todo el período modernista, se formulaban de hecho mucho más extensamente".

Un contrapunto similar puede hallarse en ambos autores cuando abordan la cuestión de las llamadas "neovanguardias" de los años '60. Si, desde una óptica comparable a la que adopta Bürger, Williams considera que "después de que el modernismo es canonizado por el orden de posguerra con la asistencia y complicidad del apoyo académico, los artistas marginales o rechazados se convierten en clásicos para la enseñanza y las exposiciones", la causalidad a la que uno y otro atribuyen el fenómeno de la absorción de la capacidad rupturista de la vanguardia es de órdenes muy distintos. Mientras Bürger habla de la "inautenticidad" de los nuevos vanguardistas, "cuando la protesta de la vanguardia histórica contra la institución arte ha llegado a considerarse como arte", Williams "saca buen provecho de su materialismo cultural" (en palabras de Pinkney), y vislumbra que lo que las formas artísticas están condensando es una nueva forma del capitalismo, el "lustroso futurismo" de la sociedad de consumo desde los años '50 a esta parte.

Es esa misma perspectiva materialista la que le permite a Williams ubicar la base social de las vanguardias en las burguesías disidentes, e hipotetizar incluso que las primeras vanguardias anticipan el nuevo orden mundial posterior a 1945. No se trata, pues, de discriminar entre vanguardistas "auténticos" y neovanguardistas "inauténticos". Se trata, más bien, de comprender un proceso social y cultural global que se materializa en formas artísticas novedosas y en funcionamiento distintos de las instituciones y las formaciones culturales. Un proceso que, en la medida en que deja de ser emergente —como plantea el mismo Williams en otro texto—, puede dar lugar a manifestaciones de carácter opuesto, ya que dentro de lo emergente "resulta excepcionalmente difícil distinguir entre los elementos que constituyen efectivamente una nueva fase de la cultura dominante... y los elementos que son esencialmente alternativos o de oposición a ella" (1980).

Esa apertura puede inducirnos a pensar —de una manera que el modelo de Bürger no admitiría como legítima— el caso de la vanguardia plástica argentina, cuya historia de moderación se quiebra a fines de los años '60 con una carga revulsiva no conocida hasta entonces.

En el mismo sentido, hay otra zona en la que se pueden establecer diferencias entre la perspectiva de Bürger y la de Williams. ¿Hasta qué punto esas teorías hechas desde los países centrales, limitándose a pensar los procesos de modernidad de la metrópoli, pueden echar luz sobre el caso (o mejor, los casos) de la vanguardia latinoamericana? Bürger explicita que su restringido "concepto de movimientos históricos de vanguardia" se limita al dadaísmo, al primer surrealismo, al futurismo ruso, al italiano y al expresionismo alemán. Excluye, como vemos, a buena parte de los "ismos" surgidos en Europa y —claro está— en los países periféricos.

Si bien Williams escoge centralmente la literatura inglesa y el teatro alemán para "poner en terreno" su abordaje, no olvida señalar que "es necesario explorar, en toda su complejidad de detalle, las muchas variaciones de esta fase decisiva de la práctica y la teoría modernas... con algo de su propia sensación de ajena y distancia, más que con las cómodas y hoy internamente adaptadas formas de su incorporación y naturalización". Esto es, observar la metrópoli desde afuera, "desde los desposeídos interiores" y "desde el mundo pobre que siempre fue periférico a los sistemas metropolitanos". Y concluye: "hay que poner en tela de juicio un nivel: la interpretación metropolitana de sus propios procesos como universales" (1997, p. 68).

Y es allí donde podría ponerse en juego una de las más originales insistencias del libro, el señalamiento de un dato que hasta ahora no era demasiado tenido en cuenta para teorizar en torno a la vanguardia: la condición de emigrados de un buen número de sus más activos integrantes, y la relación de esa condición con el extrañamiento de la forma y el lenguaje que ellos practican. ¿Por qué no volver significativo también el viaje a Europa de los artistas latinoamericanos, ya no por lo que traen de regreso sino por lo que aportan allí al carácter "extrañado", distanciado, de las percepciones vanguardistas de las transformaciones en la misma metrópoli?

Aunque no voy a detenerme en ese tópico, no puedo dejar de señalar que el libro de Williams también interviene en otro gran debate contemporáneo: el debate modernidad/posmodernidad. Para él, el posmodernismo no puede entenderse sino como continuación del modernismo: "las innovaciones de lo que se llama Modernismo se convirtieron en las formas, nuevas pero fijas, de nuestro momento actual". Y luego manifiesta: "si hemos de escapar de la fijeza no histórica del posmodernismo, tenemos entonces que buscar y contraponerle una tradición alternativa tomada de las obras ignoradas, abandonadas en el ancho margen del siglo, una tradición que pueda dirigirse no a esta reescritura del pasado... sino a un futuro moderno en el cual sea posible volver a imaginar la comunidad" (p. 56).

La apuesta del agudo crítico socialista que Williams nunca dejó de ser por la construcción de esta otra tradición es la que explica, para mí, su dilema entre comprender la vanguardia como el "punto más avanzado de la disidencia burguesa" y —en aparente contradicción— como "corriente cálida" potencial de un socialismo excesivamente científico —en palabras de Pinkney. Esas líneas posibles en una disidencia

burguesa constante son al mismo tiempo las direcciones alternativas que toma el propio Williams en sus evaluaciones de la vanguardia. Leer **La política del modernismo** no sólo proporciona una perspectiva fuertemente histórica de los procesos culturales modernistas o posmodernistas que materializan o dejan entrever la "estructura del sentir" de etapas sucesivas del capitalismo, sino que también (nos) interroga —como nuevamente apunta el compilador— sobre cómo deberíamos los críticos socialistas de ese orden esbozar una cultura activa más allá de las ambivalencias del mismo modernismo.

La fuerza de esa pregunta puede ser una clave de lectura de toda la obra de Williams. Y hace ruido incluso desde la página en blanco: había titulado "Contra los nuevos conformistas" el epílogo del libro, una de las partes previstas que no llegó a escribir, y que seguramente hubiera incomodado a los que prefieren definirlo como un moderado.

Ana Longoni

1. Diana Weschler sostiene el carácter moderado

de la vanguardia plástica argentina de los años '20 en varios trabajos, entre ellos **La crítica de arte, condicionadora del gusto, el consumo y la consagración de obras**. Buenos Aires (1920-30). Granada, Prensa de la Universidad, 1995.

2. Me refiero al caso en el que he trabajado, junto a Mariano Mestman: la radicalización de un significativo núcleo de plásticos argentinos en lo que llamamos "el itinerario del '68" que culmina en la acción artístico-política colectiva Tucumán Arde.



## LOS ESPEJOS DE PERRY ANDERSON

(a propósito de

Perry Anderson,

Los fines de la historia,

Bogotá, Tercer Mundo, 1995 y

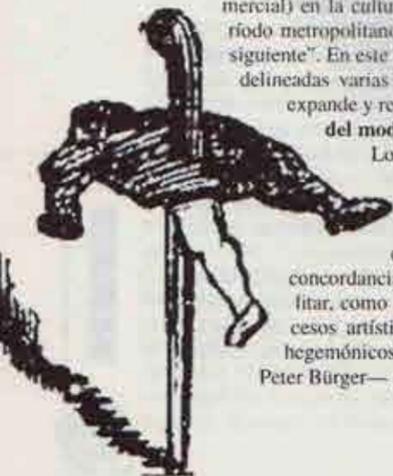
Barcelona, Anagrama, 1996)

1. En este ensayo Perry Anderson se propone abordar las cuestiones políticas que plantean las versiones actuales del fin de la historia, intentando analizar la genealogía de esta idea y las tradiciones intelectuales en las que se encuentra enraizada. El resultado es una de las respuestas más completa que hasta ahora se ha dado al célebre ensayo de Francis Fukuyama. Con la erudición que lo caracteriza, Anderson rastrea el origen y el recorrido histórico del concepto. Basándose en el excelente ensayo de Niehammer, **Post-historie**, su punto de partida está constituido por los debates de un grupo de pensadores europeos del período de entreguerras —entre los que menciona a Kojève, Jünger, Lefebvre, Benjamin, Adorno— que tematizaron y discutieron el fin de la historia desde una perspectiva pesimista, ante la cristalización en Estados totalitarios y burocráticos del stalinismo y del nazismo.

Anderson considera que, a diferencia de sus predecesores, la perspectiva de Fukuyama es fuertemente optimista, y está basada en un registro político más que filosófico (Fukuyama no es un pensador marginado de los círculos del poder sino un funcionario del Departamento de Estado norteamericano).

Como es sabido, la tesis central del ensayo de Fukuyama "El Fin de la Historia" —publicado en Washington en julio de 1989— sostiene que la humanidad alcanzó el punto final de su evolución ideológica con el triunfo de la democracia liberal occidental sobre sus competidores —fascismo y comunismo— ambos vencidos y desacreditados. La victoria del capitalismo liberal se logró no sólo en Europa sino también en Asia Oriental, permaneciendo en pie, en las zonas oscuras del tercer mundo, solo algunos residuos del pasado histórico sin ningún futuro: nacionalismos, luchas étnicas, fundamentalismos religiosos.

Según Fukuyama, en el mundo industrializado continuará la competencia entre estados nacionales pero exentas ya de componentes militares o ideológicos, involucrando solamente aspectos económicos, en un contexto de macrocolaboración internacional. Las tensiones étnicas, el terror, las insurgencias nacionalistas o los fundamentalismos religiosos proliferarán en el sur, pero no comprometerán las tendencias profundas de la época. El fin de la historia no es el cese de todo cambio o conflicto, sino el agotamiento de cualquier alternativa viable a la civilización occidental: con la derrota del socialis-





mo la democracia liberal emerge como la forma final del gobierno humano, llegando el desarrollo histórico a su culminación.

Es indudable que la enorme repercusión internacional que alcanzaron en muy poco tiempo las tesis de Fukuyama debe mucho más al impacto producido por los acontecimientos de Europa del Este que a las tradiciones filosóficas invocadas por su autor que remiten en lo fundamental —pero no únicamente— a la interpretación de la filosofía hegeliana hecha en nuestro siglo por Kojève.

El artículo de Fukuyama levantó una verdadera ola de críticas, que básicamente apuntaron en dos direcciones.

— un rechazo categórico a la tesis del fin de la historia: Fukuyama habría malinterpretado a Hegel.

— una concepción equivocada de la época —ingenunamente apologetica del orden constituido (crítica desde la izquierda) o peligrosa porque baja la guardia ante los peligros existentes (crítica desde la derecha).

Anderson considera que estas críticas son muy superficiales. Por el contrario, la persistencia de ideas en torno al concepto del fin de la historia y sus implicancias políticas ameritan un tratamiento más profundo de la cuestión. La publicación en 1992 del libro de Fukuyama, **El fin de la historia y el último hombre**, le dio la oportunidad de sumergirse de lleno en el tema.

**II.** El libro de Fukuyama consta de tres partes, rigurosamente desmontadas por Anderson. En la primera parte Fukuyama expresa su convicción en la existencia de una historia universal, que conduciría a la mayor parte de la humanidad hacia la meta de la democracia liberal. Esto, por dos razones distintas, una relacionada con la economía y la otra con la "lucha por el reconocimiento".

La democracia liberal habría obtenido un importante consenso sobre su legitimidad como forma de gobierno al vencer ideologías rivales, como la monarquía hereditaria, el fascismo y el comunismo, habiendo llegado a convertirse hoy en la única aspiración política coherente que atraviesa diferentes culturas y regiones del mundo. Asimismo, los principios económicos liberales se extendieron por todo el globo produciendo niveles sin precedentes de riquezas materiales —no solo en los países industrializados sino también en naciones periféricas.

Este resultado se obtuvo, según Fukuyama, tras un largo y sinuoso camino. Al optimismo del siglo XIX en el progreso de la humanidad a partir del desarrollo incesante de la ciencia y de la tecnología, le habría seguido el pesimismo de nuestro siglo, en el que esa confianza fue quebrada por las guerras y los genocidios. Crisis políticas y crisis de valores en Occidente, socavaron la confianza de las democracias occidentales en sí mismas, aisladas entre regímenes totalitarios que cuestionaban no solo la universalidad de las nociones liberales sino la propia viabilidad de las mismas.

Este paréntesis de angustia y pesimismo se prolongó desde principios de siglo hasta la finalización de la guerra fría, momento en que la

situación general habría mejorado a partir del hundimiento de los regímenes autoritarios en la mayor parte del mundo, incluyendo dentro de este proceso al colapso del comunismo en la Unión Soviética y los países del este.

Según Fukuyama, la "crisis del autoritarismo" en el mundo habría empezado a mediados de los setenta, cuando caen los gobiernos autoritarios de derecha del sur de Europa (Portugal, Grecia, España y Turquía), continuó en los ochenta en Latinoamérica (Perú, Argentina, Brasil, Uruguay, posteriormente Chile y Paraguay) para prolongarse en Asia Oriental (Filipinas, Corea del Sur, Taiwán) mientras en 1990 empezaba en Sudafrica la transición post-apartheid.

Fukuyama cree que estos gobiernos autoritarios se derrumban como consecuencia de una crisis de legitimidad, tanto la izquierda comunista como la derecha autoritaria habrían sufrido una total bancarrota de ideas capaces de sustentar la cohesión política interna de los respectivos gobiernos —se tratase de partidos monolíticos, juntas militares o dictaduras personalistas. La crisis habría corroído la cohesión de las élites, fundamental para que el régimen funcionara con eficacia.

La segunda y la tercera parte del libro está dedicada a analizar los dos elementos que explicarían el carácter universal de la historia humana. Para esto, Fukuyama acude a Hegel —o como el mismo dice, a la lectura de Hegel que propuso Kojève. Este último es, en realidad, quien verdaderamente tematiza y desarrolla la noción del "fin de la historia" entre 1933 y 1939, cuando dictó en París un curso de filosofía basado en la **Fenomenología del Espíritu** de Hegel. Kojève enseñaba que para Hegel la historia llegó a su fin tras el triunfo de Napoleón sobre las tropas prusianas en Jena, en 1806.

El estado napoleónico era el "estado homogéneo universal": en él, la figura del soldado-ciudadano combinaba los roles tradicionalmente opuestos de guerrero y trabajador, desde ese momento en plena igualdad ante la ley. Para Kojève, la historia había concluido porque el "estado universal y homogéneo" había resuelto definitivamente la cuestión del reconocimiento del hombre, al sustituir la relación de señor y siervo por el reconocimiento universal e igual. El estado que trae el fin de la historia es, de acuerdo a esta lógica, universal porque no admite nuevas expansiones y homogéneo porque está exento de contradicciones.

En este contexto, el aporte original de Fukuyama consiste en fusionar la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel con la concepción platónica del alma humana. En Hegel, el deseo de reconocimiento es lo que empuja a dos combatientes primitivos a tratar de que otros reconozcan su humanidad exponiendo la vida en combate mortal. Cuando el miedo natural a la muerte lleva a un combatiente a someterse, nace la relación de amo y esclavo. Lo que se juega en ese sangriento combate de los comienzos de la historia no es alimento, habitad o seguridad, sino pura y simplemente prestigio. Y como el combate no está motivado por instinto biológico alguno, para Hegel se encuentra en él "el primer destello de la libertad humana".

A su vez, Platón, en *La República*, señala que hay tres partes en el alma: una parte que desea, una parte que razona, y una parte que llama

Thymos, que significa "ánimo" o "coraje". El deseo mueve al hombre a buscar cosas externas a él, la razón lo guía sobre cómo conseguirlas. Pero también el hombre busca el reconocimiento de su propia valía por los otros, sería lo que hoy llamamos "automejora" o "respeto por sí mismo". El Thymos es la parte del alma que inclina al hombre a buscar esa autoestima, de ella surgen las emociones. Cuando un ser humano es tratado por menos de lo que considera que vale estalla la ira, cuando se lo valora de acuerdo con su propia estima emerge el orgullo, cuando se comporta distinto a lo que marca su propio sentido del valor, aparece la vergüenza. El deseo de reconocimiento y las emociones de ira, vergüenza y orgullo constituyen partes de la personalidad humana críticas para la vida política y son ellas las que motivarían todo el proceso histórico.

Fukuyama sostiene, siguiendo a Hegel, que el deseo de reconocimiento como ser humano con dignidad condujo al hombre, al principio de la historia, a un combate por el prestigio, cuyo resultado fue la división de la sociedad en clases: los amos —dispuestos a arriesgar la vida— y los esclavos —que cedían a su miedo natural a la muerte. Pero esta relación de amo y esclavo, de señor y siervo, que bajo distintas formas caracterizó todas las sociedades basadas en la desigualdad, no satisfizo el deseo de reconocimiento ni de unos ni de otros. Esta insatisfacción constituía una contradicción que engendró nuevas etapas en la historia, siendo finalmente superada por las revoluciones francesa y americana que abolieron la distinción entre amo y esclavo, estableciendo los principios de soberanía popular e igualdad ante la ley. En las democracias modernas cada ciudadano reconoce la dignidad y humanidad de los demás ciudadanos, que es a su vez reconocida por el Estado.

En la tradición anglosajona, según Fukuyama, la búsqueda del reconocimiento está subordinada al interés propio y a la conservación del cuerpo (combinación del deseo con la razón). Para Hobbes, Locke, Jefferson y Madison, los derechos existen para proteger una esfera privada en la que el hombre satisface sus deseos, mientras para Hegel, los derechos son fines en sí mismo. Por tanto, lo que más satisface al hombre no es la prosperidad material sino el reconocimiento de su dignidad. Al ser éste plenamente alcanzado en la sociedad moderna, la historia llega a su fin, pues el anhelo que ha motivado el proceso histórico —la lucha por el reconocimiento— ha sido satisfecho en una sociedad caracterizada por el reconocimiento universal y recíproco. Como ningún otro arreglo institucional puede mejorar la satisfacción de este anhelo, ya no es posible, concluye Fukuyama, ningún nuevo cambio histórico progresivo.

**III.** Anderson profundiza en las tradiciones invocadas por Fukuyama, incluyendo a Cournot junto a Hegel y Kojève. Con respecto a Hegel, intenta responder a la pregunta de si efectivamente se puede hablar de un final de la historia en su sistema filosófico. Su respuesta no deja de ser ambigua: reconoce que si bien Hegel nunca planteó el tema en esos términos, la alusión a un desenlace es frecuente en sus textos. Si bien es cierto que Hegel nunca fijó claramente la noción, no es difícil deducir que se refería a un término o duración del proceso his-

tórico, sino que la historia se dirigía hacia una meta o fin determinado. Además la atención principal está puesta en el proceso del devenir, antes que en su conclusión —cuestión más bien extraña en alguien que se supone creía que la historia había concluido en 1806. En realidad, la ambigüedad de Anderson radica en que no logra aprehender el elemento fundamental del sistema hegeliano que no es otro que su componente teleológico, según el cual el proceso histórico conduce inevitablemente a la humanidad a un destino ya inscrito en su propio devenir desde sus mismos inicios.

Por otra parte, Anderson pasa por alto muy rápidamente las ideas políticas de Hegel, que difícilmente resulten directamente asimilables a las proclamadas por Fukuyama. Hegel valoraba el imperio de la ley y un orden público que garantizara el derecho del individuo a la propiedad privada, la libertad personal y el derecho de expresión, pero como todos los liberales de su época rechazaba el sufragio universal —su ideal político era la monarquía constitucional antes que la democracia liberal.

El paso de Anderson por Cournot y Kojève es más anodino. Al primero —pensador del siglo XIX habitualmente asociado al estudio del cálculo de probabilidades— le atribuye ser el primer filósofo que desarrollara una concepción coherente sobre el final de la historia. Su filosofía de la historia reconoce tres etapas: las sociedades primitivas, la civilización y una tercera fase, donde el terreno de la causalidad se entremezcla con el del propósito, convirtiendo al sistema social en algo regular y predecible como el sistema natural. Esta tercera fase, interpreta Anderson, sería la *Posthistoria*.

Sin embargo, quien verdaderamente se preocupó por el concepto fue Kojève, quien formaliza la idea a través de una interpretación —variable de la concreción del "estado homogéneo universal", de acuerdo a los vaivenes de su propio itinerario político. Anderson señala correctamente que estas categorías de homogeneidad y universalidad estaban definidas con tanta amplitud por Kojève que permitían ubicar casi cualquier contenido en su interior. Es así como el título "marxista existencialista" de los cursos de Kojève en los años treinta, con una cierta admiración por el stalinismo, cedió su lugar en los cuarenta al apoyo entusiasta a la reconstrucción capitalista de Europa Occidental, desempeñándose el propio Kojève, concluida la guerra, como funcionario de la Comunidad Económica Europea.

Anderson concluye afirmando entonces que la invocación de Fukuyama a Hegel y Kojève como los garantes filosóficos de su intervención resulta legítima. Sin embargo, cabe hacer dos precisiones importantes. La primera, Anderson pasa por alto la influencia (no admitida) de Nietzsche en el planteo de Fukuyama sobre las características de la post-historia, una época muy aburrida en la que los "últimos hombres" deambularán disfrutando pequeños placeres pero desconociendo el significado de la pasión. El silencio de Fukuyama sobre Nietzsche no es nada casual: como sugiere Callinicos, las formulaciones de éste sobre los "últimos hombres" están inscriptas en un feroz cuestionamiento a Hegel y a la modernidad —no asimilable en el esquema de Fukuyama. La segunda, sorprende la ausencia de referencias de Anderson a Marx, entre otras cosas,

porque el propio Fukuyama lo menciona en reiteradas oportunidades. Obsesionado por recuperar el legado de Hegel para la tradición liberal, Fukuyama presenta a Marx como alguien que adoptó la filosofía de la historia hegeliana con la única diferencia que ubicó el fin de la historia en el comunismo, no en la sociedad liberal democrática. Marx representaría un desvío en la comprensión del sentido de la historia, con todas las implicancias políticas que esto trajo aparejado. Preocupado exclusivamente en chequear la coherencia interna del discurso de Fukuyama, Anderson no sale al cruce de este verdadero disparate.

**IV.** En el terreno político, Anderson opina que Fukuyama combina los legados de Hegel y Kojève en forma novedosa. De Hegel toma el constitucionalismo, que denomina liberalismo hegeliano, y el optimismo en la creencia de la existencia de un fin o meta en la historia humana como la realización de la libertad en la tierra. De Kojève toma el sentido de la centralidad del moderno consumo hedonista y la caducidad del significado tradicional del estado nacional. El resultado es una síntesis original, en la que aparecen unidas la democracia liberal y la prosperidad capitalista en un empático final. Sin embargo, apunta Anderson, en el auge del dúo democracia liberal/capitalismo industrial importa más lo negativo que lo positivo: no es el avance de la democracia liberal en América Latina, África y Asia lo que está en la base del planteo de Fukuyama, sino el derrumbe de la Unión Soviética y los países del este; no es un despliegue triunfal del capitalismo industrial sobre la totalidad del planeta el puntal sobre el que levanta su preeminencia, sino la ventaja obtenida en cuanto a productividad y crecimiento económico sobre el bloque soviético a partir de los ochenta.

En este sentido Anderson presenta una verdadera agenda de asignaturas pendientes del capitalismo, para demostrar que las contradicciones en su seno persisten, pero sus críticas a las tesis de Fukuyama reconocen limitaciones muy concretas. Así, por ejemplo, cuestiona uno de los argumentos centrales de Fukuyama —la expansión del capitalismo industrial a lo largo del mundo— señalando que solo unos pocos países del sudeste asiático avanzaron firmemente en esta dirección en las últimas décadas. Y se pregunta si el modelo de Taiwán, Corea o

Singapur puede repetirse en los demás países del Tercer Mundo. Su respuesta es negativa, ya que si "... todos los habitantes del mundo tuviesen el mismo número de refrigeradores y automóviles como quienes viven en Norteamérica o en Europa Occidental el planeta se tornaría inhabitable".

Para Anderson, la brecha entre las zonas más avanzadas y las más atrasadas se agranda año tras año, y la posibilidad que el consumo de calorías por habitante de los países pobres alcance el de los países más ricos es incompatible con la capacidad del planeta. Siguiendo en esta línea de razonamiento, sostiene que al no poder reproducirse el primer mundo en el tercero sin promover un desastre ecológico, un número creciente de habitantes de éste último intentarían ingresar a los países avanzados generando tensiones y conflictos hoy ya prefigurados en Europa.

Pero cuales son entonces las alternativas frente al desastre actual del capitalismo, con millones de adultos y niños muriéndose de hambre todos los años? Pareciera ser que al desbarrancarse en esta insólita perspectiva neo-malthusiana, Anderson sólo puede augurarnos o una catástrofe ecológica mundial o un emparejamiento hacia abajo de la calidad de vida del planeta. Su orientación política se inclina hacia un conjunto de propuestas relacionadas con reformas económicas, mayor poder al control estatal, redes de protección social y reforzamiento de la democracia parlamentaria que haría explícitas en conferencias y artículos posteriores. En el plano teórico-político, la crítica de Anderson a Fukuyama es quizás el aspecto más débil del libro. Una de las características evidentes de Fukuyama es el eclecticismo, mezclando el concepto de legitimidad de Weber —con su conocida división tripartita de la autoridad en tradicional, racional y carismática— con las definiciones de totalitarismo al estilo de Jeanne Kirpatiek, politicóloga norteamericana autora de una tesis de doctorado en la que engloba en una misma categoría los regímenes "autoritarios tradicionales de derecha" y los "totalitarismos radicales de izquierda". Todo ello en el medio de una sensacional confusión donde utiliza indistintamente y en forma intercambiable los conceptos de estado, gobierno y régimen político, demostrando una total ausencia de rigurosidad teórica y analítica. Tampoco señala Anderson, ni se detiene a ana-



¿De qué unidad hablamos?



Bordeau, octubre de 1997

Queridos Blas y Horacio:

El editorial del número 677 de El Rodaballo... aborda una problemática fundamental para la reconstrucción de una alternativa revolucionaria en nuestro país...

Como lo plantea la mencionada nota, si la unidad es "un recurso vital en cualquier circunstancia", se puede convertir también en una solución "mortífera"...

La "unidad mortífera", en efecto, es la "monotonía de lo idéntico". Digamos que se trata de una unidad meramente cuantitativa...

El rasgo idéntico permite la reunión de los semejantes. La maestra nos enseñó esto en la escuela primaria: está el conjunto de las naranjas y el de los pomelos...

Esta lógica se aplica también a las personas. Ya que estamos frutales, digamos: está el conjunto de quienes prefieren las naranjas...

Pero dejemos por un momento las frutas. Pensemos un poco en nuestra "pasión de multitudes". En un desopilante relato de Roberto Fontanarrosa acerca de los hinchas de fútbol...

lizar, la pasmosa superficialidad en la información histórica fáctica que maneja Fukuyama...

V. El libro de Anderson se cierra con un sorprendente capítulo final, donde el autor se interroga sobre el futuro del socialismo...

Otra posibilidad que le cabe al socialismo es correr la suerte del ala más radical de la revolución inglesa de 1640...

punto de partida de una tradición política revolucionaria presente en todos los estallidos europeos...

Aunque agrega que el socialismo difícilmente reproduzca su futuro de acuerdo a alguno de estos paradigmas en forma exacta...

Espejos hechos con imágenes del pasado, que por sí solas merecen algunos comentarios y reflexiones críticas...

La contraposición Levellers/Jacobinos ofrece también amplios flancos polémicos. En cuanto a que la revolución inglesa no generó tradiciones significativas...

durado en el tiempo, incidiendo en el universo intelectual de la clase obrera británica...

La cuarta alternativa, la del liberalismo, es quizás la más atractiva, porque implica la redención. Pero es también la más peligrosa...

Una vez más, Anderson recurre aquí — como en muchos tramos de su obra — a la construcción de modelos ideales...

Prolijo y a la vez provocador, Anderson termina rindiendo un tributo demasiado exagerado a la obra de Fukuyama...

Juan Hernández





dad en toda su pureza: es el Honesto, el Primer Trabajador, el Argentino, incluso el Comunista. Como lo sabía Marx, los individuos no son representados en tanto miembros de la comunidad, en tanto participantes de esa cooperación social productiva: son representados en tanto individuos aislados, abstractos, por sus opiniones personales o sus preferencias particulares (del mismo modo que la contabilidad de las naranjas y los pomelos no toma en cuenta su interacción vital con la naturaleza: la cuenta implica, precisamente, ese aislamiento). La idea de que "el pueblo no gobierna sino a través de sus representantes", característica de las democracias burguesas, se vuelve entonces contradictoria, porque el pueblo es una singularidad y, como tal, no es representable. Y no es representable, justamente, porque esta singularidad no se confunde con una identidad (lo cual, dicho sea al pasar, nos permite poner el concepto de pueblo, o de comunidad, al abrigo del "ser nacional" o unidades similares). En tanto singularidad, diría Negri, la comunidad no puede ser puesta en ningún lugar o en ningún casillero. "Poner en su lugar" es algo que puede hacerse con los individuos, sean frutos o personas, pero no con las singularidades. Dicho en otros términos: la comunidad no puede ocupar el lugar de objeto. De Kierkegaard a Sartre, ésta fue precisamente la definición del  *sujeto* : una existencia que no puede reducirse a ninguna esencia objetiva y, en consecuencia, a ningún saber. Sin embargo, hay que decirlo, la tradición existencialista soñó confundir el sujeto con el individuo (no fue, tal vez, el caso de Sartre, sobre todo a partir de la  *Crítica de la razón dialéctica* , pero esto es otra historia). Esta confusión alimentó el razió aristocratismo del individuo singular.  *La belle âme*  observa la masa, o la linchada, y se dice: "yo soy diferente de ese rebaño". Y es cierto, pero porque forma parte del rebaño de almas bellas, las que no escasean los tiempos que corren. Lo que hay que decir contra aristocratizantes y demagogos es que el fútbol, por ejemplo, no es un "deporte popular", porque lo que falta allí, justamente, es el pueblo. Pero también puede faltar el pueblo en muchas manifestaciones de la Plaza de Mayo, aun cuando sean multitudinarias. "Si éste no es el pueblo, ¿el pueblo dónde está?". No basta con que un montón de individuos ocupen un lugar para que allí esté el pueblo, como no basta con un amontonamiento de gente —aun cuando cada uno tenga el mismo objetivo que los demás— para que allí haya un grupo. Precisamente, una de las ocasiones en que Menem amenazó a los manifestantes al decir que él no quería que en el futuro hubiera "otras Madres de Plaza de Mayo", fue a propósito de una marcha de maestros, alumnos y padres. Lo que asustó al gobierno en ese momento fue que se rompiera la serialidad entre las partes, entre trabajadores y consumidores, empleados y clientes. Lo que le asustó no fue tanto la presencia multitudinaria en la Plaza sino que, en las escuelas y los barrios, la gente se organizara sin recurrir a las instancias tradicionales de mediación. En efecto, hay algo que suele quedar claro en las huelgas de docentes. Un aumento de salario, por ejemplo, no es algo que incumbe solamente a los integrantes de ese gremio sino también a la sociedad entera, porque implica un proyecto de comunidad donde el saber no quede solo reservado a los privilegiados capaces de acceder a la enseñanza privada. El triunfo de esas huelgas y la solidaridad activa con los docentes puede resultar más decisiva, en lo que al futuro del país se refiere, que todas las reuniones anuales del parlamento. De donde el rol que el gobierno de la provincia de Buenos Aires pretende hacerle jugar a las "manzanas". No se trata sólo de una técnica de vigilancia y delación, ya aplicada con éxito en otros países, sino también, y por sobre todo, una manera de impedir que la gente se  *reúna*  y que las cuestiones de la comunidad se resuelvan por la vía de la solidaridad colectiva sin mediación estatal: ya no son los vecinos entre sí sino  *cada uno*  con su manzana. La estrategia es tan vieja como los rompe-huelgas, los contratos laborales personales, los burocratas sindicales y los cuartos oscuros. Se trata de la vigeneta secreta, capilar, del estado de sitio, porque el poder siempre vive al pueblo como una conspiración. Que esta democracia no nos prohíba este tipo de reuniones y de solidaridad no es un detalle, por supuesto. Por eso resulta siempre preferible a una dictadura. Pero otra cosa es creer que sus mecanismos son efec-

tivamente democráticos. Lo vemos todos los días: el  *demos*  ya no puede decidir nada cuando espera algo de sus representantes. El representante solo puede interiorizar la impotencia de la multitud. Las leyes y los decretos gubernamentales responden casi exclusivamente a las exigencias del capitalismo, es decir, a los imperativos del gendarme monetario. Hasta el punto que ya no se discute si algo es justo o no, lo importante es saber si desestabiliza el sacrosanto plan económico, si los "mercados" van a reaccionar bien o mal o si es posible o imposible en esta coyuntura financiera. La vida de millones de personas depende, en efecto, de las reacciones de ese Amo supuestamente omnipotente. Este Amo, sin embargo, no vive sino del trabajo y el poder que le quita a uno de los individuos. Porque la venta de fuerza de trabajo es mucho más que una sutil forma de explotación: significa que la cooperación social productiva se ve mediatizada por el mercado, mercado que domina y condiciona esa producción. Del mismo modo, la representación política significa mucho más que una delegación de poder a un gobernante: implica el desmigajamiento de la subjetividad y la solidaridad social, la desaparición del pueblo como singularidad. Porque así como las mercancías parecen crecer espontáneamente en los supermercados, y las compras de cada uno sustituyen la relación real de cooperación productiva, así también las leyes y las conquistas que implicaron décadas de luchas populares aparecen como graciosas dádivas de un Estado benefactor. En este aspecto, no es extraño encontrar a un trabajador que afirme no querer saber nada con la política de los revoltosos, pero que se queje cuando le quitan ciertos derechos, como no es raro encontrar una mujer que hable pestes de las feministas, pero que se queje del papel que le toca jugar en su trabajo o su familia. La izquierda supo caer a menudo en esta trampa cuantitativa: creer que el aumento del descontento de la gente es directamente proporcional a las posibilidades de una rebelión popular. Ahora bien, lo que falta en las encuestas de opinión es precisamente el pueblo, aun cuando revelen un porcentaje elevado, incluso mayoritario, de personas descontentas con el gobierno y el sistema económico. Una vez más, que todos canten la misma canción, que todos salten al mismo tiempo, no significa que allí haya una unidad popular real. El problema no es tanto que la opinión pública pueda ser manipulada —cosa que por otro lado no resulta sencilla para los poderes— el problema es confundir la política con la opinión pública. Así pues, la unidad de la izquierda, como unidad popular (y no como reunión de los representantes de la izquierda ni como consenso progresista), se constituye como solidaridad o colaboración real de las partes contra la medición-mediación del mercado o las instancias representativas. Construcción "desde abajo", como dice Negri. "De base", diríamos más bien nosotros. Construcción de un sujeto político irrepresentable: la lucha de clases en lugar de la queja mayoritaria pero privada. Construcción del comunismo: unidad relacional y activa contra la unidad cuantitativa y reactiva del poder. La camaradería, en fin, contra el individualismo. Y no como una manera "altruista" de vencer el supuesto "egoísmo natural" de los individuos, sino como una manera de denunciar y deconstruir, justamente, esta "superstición" capitalista, ese Robinson abstracto o desocializado, de la imaginación liberal. La tarea es difícil, claro está, y sin embargo se hace a diario. Solidaridad con los trabajadores en huelga, con los ocupantes de tierras, con los jubilados, con los inmigrantes ilegales, con los presos, con los locos. Solidaridad de cada una de estas casillas estancas entre sí, para que dejen de serlo. Devenir-jubilado, devenir-inmigrante, devenir-presos o devenir-loco, hubiera dicho alguien en tal caso, como los frutos devienen lluvia, aire o luz. Lo que no significa ni identidad ni mimesis, sino simplemente camaradería. Porque solidaridad no implica solamente manifestar por ellos, y mucho menos hablar en su nombre, sino también, y por sobre todo, apoyar material y logísticamente sus luchas, ayudar de manera real y concreta a los compañeros. Colaboración e intercambio no mediatizado por el Estado o el mercado. Una política, en fin, sin promesas de redención futura ni exigencias de sumisión actual.

Dardo Scavino

# (Obituarios)

Jacobo Maguid y Daniel Retamar fallecieron recientemente. Anarquista uno, trotskista el otro, pertenecían además a dos generaciones muy distintas de revolucionarios. Acaso fue el azar que nos llevó a los editores de  *El Rodaballo*  a que trabásemos relación con uno y otro en este último tiempo, pero se nos ocurre que —más allá de las diferencias— fue una secreta afinidad libertaria la que los llevó a entrarse en esta misma página.

## JACOBO MAGUID (1907-1997)

Si la muerte es el gran nivelador de los hombres, la página de obituarios —obligación estatal, rutina diaria— aplasta, en cambio, sus biografías restándole el relieve que podría nutrir la memoria de la humanidad. Detrás de cada remedo de lápida impreso en ese papel descartable se ocultan vidas que inevitablemente se retraen de la actualidad y se van deshilachando de la memoria de quienes los conocieron. Ocurrió que un hombre que ha sido testigo de acontecimientos históricos tan asombrosos como fundamentales se lleva a la tumba algo más que un último soplo de vida. Así, con la muerte de Jacobo Maguid, se hunden numerosas imágenes y experiencias vividas durante la Guerra Civil Española ( *Guerra Civil* ?, Jacobo hubiera dicho  *Revolución Española* ). Imágenes de sucesos que a las futuras generaciones resultarían casi tan inverosímiles como los entresueños, como lo que se vislumbra en un negativo fotográfico. De lo que ocurrió en tierra española él fue testigo y protagonista. Este hijo de familia judía muy religiosa ya de joven estaba embarcado en la cárcel de Villa Devoto donde, junto a decenas de compañeros, organizaron un conclave que sentó las bases para una organización específica que luego sería la Federación Anarco-Comunista Argentina (hoy, Federación Libertaria Argentina). Luego, la rutina vital del militante de entonces: peregrinaciones por el interior, esfuerzos organizativos, persecución garantizada, la campaña por la libertad de los presos de Bragado y, no menos importante, escri-

tos; para los cuales usó diversos seudónimos: Edgardo Balardi, Floreal O. Pina, Víctor Guidmá y su preferido, Jacinto Cimazo. Y en 1936, España. En Barcelona fue el responsable de la edición de  *Tierra y Libertad* , el periódico de la Federación Anarquista Ibérica, y en esa tierra, este criollo anarquista, junto a decenas de miles que vinieron de todos los continentes, luchó por la libertad mientras en Ginebra el Presidente de la reunión anual de la agónica y aparatosa Liga de las Naciones, el argentino Carlos Saavedra Lamas, intentaba evitar que el envío de la República reclamara solidaridad a quienquisiese oír. Más luego aún, la derrota y el retorno, donde Jacobo Maguid continuó batallando por la libertad de los presos agarrados por Franco y por los ideales libertarios en este país tan refractario a una "idea exagerada de libertad" (así calificó Karl Popper al anarquismo, rindiéndole un homenaje involuntario). En 1997 tenía ya 92 años pero seguía colaborando en cada edición de  *El Libertario* , periódico de la FLA. Es cierto que cuando un hombre muere se desvanece un cosmos entero. En el caso de Jacobo Maguid, se difunde una porción de la memoria de una raza en extinción: la de los viejos anarquistas de este siglo, a su vez, bisagras con los primeros especímenes que hicieron su ruidosa entrada a la historia de la filosofía y la acción política en la época de Bakunin. Y si yo escribo este breve e insuficiente recuerdo, es porque a ese mundo antiguo de la revolución pude olerlo a través suyo.

Christian Ferrer

## DANIEL RETAMAR (1962-1998)

*Tus ojos parecen agua removida ¿Qué son? Tus ojos parecen el agua más turbia de tu corazón. ¿Qué fueron? ¿Qué son? Luis Hernández*

Lo conocí hace mucho, en el '75. Yo tenía ocho años, las piernas flaquísimas y el flequillo a lo príncipe valiente (el se encargaba de recordármelo cada vez que podía). Él tenía doce, los ojos de agua y la madurez que da haberse convertido de golpe —por la militancia en la clandestinidad de su padre— en el hombre mayor de la casa. ¿De la casa, dije?: de los escondites

donde iba recalando Nita con los dos chicos, mejor dicho. Uno de esos lugares de paso fue aquella torre blanca de dieciséis pisos, en la Plata, donde vivía mi familia. Se refugiaron allí unos meses. Poco después cambiaron de paradero, mientras nosotros nos íbamos del país cuando las amenazas telefónicas se convirtieron en un allanamiento al estudio de papá. Nos reencontramos mucho después, en el '84, militando en el MAS. Él tenía los mismos ojos de agua y disponía toda su energía en organizar un grupo que se llamaba algo así como "Alternativa socialista contra la opresión sexual". Desde allí ayudaba a la construcción de la CHA (Comunidad Homosexual Argentina) y daba una pelea contra el dogmatismo del partido, poco dispuesto a tolerar una apertura a "frentes" que no fueran los sindicales y los estudiantiles. Discutíamos desde textos de Wilhelm Reich hasta la situación de la homio-

sexualidad en Cuba, juntábamos firmas por la derogación de los edictos policiales, organizábamos charlas sobre la situación de la mujer. Fue por ese tiempo que dio la cara, reconociéndose como homosexual, en un programa de TV cuando se empezaba a hablar de derechos gays, lo que le costó —entre otras represalias— el despido del trabajo que tenía entonces. No nos reconocimos por algún tiempo. Me llamó una mañana llorando, después de soñar conmigo niña. Me preguntaba si era yo, la del flequillo príncipe valiente, la hija de Silvita y del Flaco. Si, era yo, ¿y él? Yo no me acordaba, cómo no recordaba nada de mi historia previa al exilio. Creó que una de esas noches nos emborrachamos juntos, y me contó mi vida. Es extraño escuchar de un recién conocido esas cosas que nadie quiso contarme, que yo no pude guardar en mi memoria. El no me contó su vida esa noche sino a lo largo de instantes de las muchas noches que vinieron después. En ese tiempo buscaba con desesperación a su padre, algún indio, algún lugar. Pero no hablaba de su propia desaparición. El 6 de diciembre de 1978, a las 9 de la mañana, tenía dieciséis años. Lo secuestraron junto con su novia, que se suicidó antes de caer presa, y de un niño de dos años, Matías, que era hijo de otra compañera. Dos meses después salió del Olimpo, pocas veces hablaba del Turco Julián, de las torturas, de una Navidad en la que la fiesta de los secuestrados fue compartir un pan duro. Era, junto con Pablo Díaz y Ana Careaga, uno de los contados adolescentes que sobrevivieron a los campos de concentración. Hace doce años se contagió de HIV. Doce años es mucho tiempo de (sobre)vida, mucho más de lo que le pronosticaron los médicos en el '86. Tiempo de hacer teatro, escribir, enamorarse, volverse rico, volverse pobre, militar, dudar, militar dudando... En el último año, por acortar el relato, inventó con otros cuatro (que me incluyen) una cooperativa de edición de literatura, que lleva publicados dos libros de cuentos; lanzó junto con otros tres (que no me incluyen)  *Funámbulos* , una revista de teatro y danza alternativos; siguió escribiendo su novela, se volvió a enamorar y hasta se atrevió a soñar con tener hijos, escribió una carta abierta a los militantes de izquierda llamando a la unidad, que repartió con un par de amigos en el acto del 1º de mayo del año pasado. Muchas personas se acercaron ese día a preguntarnos qué "aparato" estaba detrás del volante. Se hacía difícil que creyeran que sólo estaba la voluntad de Dani, que había recorrido, después del horario de sus dos trabajos, las sedes de los 5 ó 6 partidos de izquierda convocantes al acto para discutir con ellos la carta. Hace dos meses —apenas dos meses— fue internado en la sala de terapia intermedia del Hospital Muñiz con diagnóstico de meningitis. El 6 de marzo murió. Se fue si que el Ministerio del Interior se dignara pagarles a él y a los suyos la indemnización que se les adeuda por la desaparición y "sospecha de muerte" de su padre durante la dictadura. Se fue sin terminar su novela, un texto autobiográfico que testimonia su secuestro y detención. Dejó sí muchos cuentos y poemas que queremos publicar. Su inagotable apego a la vida. Tantísimos amigos y amigas, de esos que damos todo por él porque recibimos todo de él. Dejó también sus ojos de agua, replicados y vitales como siempre en la dos hijitas de su hermano.

Ana Longoni



Quedó inaugurado el CeDInCI

El 3 de abril pasado se inauguró el CeDInCI (Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina). Más de doscientos asistentes desbordaron la casa de la calle Sarmiento para celebrar la apertura de la biblioteca, hemeroteca y archivo más completas de la izquierda argentina. El CeDInCI pone por primera vez a disposición de investigadores y del público en general publicaciones poco frecuentes en las bibliotecas públicas. Algunas bibliotecas no estatales, promovidas por corrientes de izquierda, vienen supliendo este vacío (como la FLA, la Biblioteca José Ingenieros o la Biblioteca Juan B. Justo), pero por primera vez un centro reúne publicaciones de todo el arco de la izquierda, en lo que va del siglo. Además de una significativa cantidad de libros, el CeDInCI cuenta con un importante número de revistas, folletos, recortes, afiches, fotografías e incluso de manuscritos. Algunas de sus colecciones hasta hoy sólo estaban disponibles en algunas bibliotecas del extranjero; otras son únicas. Cuenta también con una muy valiosa colección de revistas culturales argentinas, encontrándose, por ejemplo, ejemplares muy raros, como los de Martín Fierro (primera y segunda época), Contra o Contorno.

Los asistentes al acto de inauguración pudieron recorrer la sede del CeDInCI, que dispone de un auditorio, una sala de lectura, otra de biblioteca y una última de trabajo interno. En el auditorio podía apreciarse la muestra del grupo de plásticos "Once ventanas". Una serie de exhibidores ofrecen una muestra de algunas publicaciones periódicas de nuestra cultura de izquierdas. Ayudados por el buen tiempo, el elevado número de concurrentes obligó a desplazar el acto y el brindis posterior al patio de la casa, donde se refirieron al proyecto Blas de Santos, del consejo directivo, y Horacio Tarcus, el director del Centro. Tarcus refirió la historia del archivo y agradeció la confianza depositada por numerosos donantes. "Además de un significativo reservorio —destacó—, el CeDInCI quiere constituirse como un espacio abierto a la reflexión y el estudio de la cultura de izquierdas, nacional y mundial. Se propone llevar a cabo una serie de actividades político-culturales, que van desde hacer un archivo de historia oral, emprender ediciones facsimilares de las publicaciones más raras y valiosas, hasta promover el dictado de cursos, seminarios y mesas-debate sobre temas que hacen a la actualización de nuestra cultura de izquierdas".

Blas de Santos propuso una reflexión sobre la historia, la memoria y la política, enfatizando que la voluntad de recuperar los testimonios del pasado no implicaba la veneración acrítica de todo lo acaecido, sino una invitación a repensar el pasado desde el hoy, a reevaluar tradiciones de pensamiento y formas de lucha con vistas a nutrir las luchas y los debates de nuestro presente. "Más que un Museo de los restos de una izquierda derrotada, el CeDInCI se propone como un taller de historia y de política".

Estuvieron presentes figuras del campo político, periodístico, cultural y universitario (como David Viñas, Juan José Sebrelli, José Luis Mangieri, Enrique Oteiza, José Vazielles, Luis Mattini, Eduardo Grüner, Martín Caparrós, Eduardo Anguila, Martha Rosenberg, María del Carmen Feijóo, Mabel Bellicci, Lea Fletcher, Gilfo García Reynoso,

José Szabón, Emilio J. Corbière, Abel Alexis Latendorf, Edgardo Logiudice, Alberto Kohén, Gerónimo Paz, César Prieto, Nicolás Inigo-Carrera, Ernesto González, Elías Palti, Maristella Svampa, Cristina Tortti, María Ester Rapallo, Patricio Geli, Gerardo Yomai, María Pia López, Guillermo Korn, Javier Trimboli, Jorge Bergstein, Daniel Campione, Julio Alsogaray, Rubén Furman, Oscar Carnota entre otros), personalidades de diversas corrientes de izquierda y de distintas revistas culturales (El Rodaballo, El Ojo mocho, Dialéctica, Doxa, Tesis 11, Debate marxista, Feminaria, Herramienta, Periferia, Realidad

El CeDInCI comienza en mayo sus actividades de extensión político-cultural:

• Ciclo: Historia de la izquierda Argentina, quincenal, los viernes a las 20 hs. Primera reunión 6-VI-98 El anarquismo en Argentina O. Bayer.

• Seminario: Teoría de la ideología y subjetividad (Marxismo, psicoanálisis y postestructuralismo en la crítica cultural del capitalismo tardío). Coordinadores: Eduardo Grüner / Blas de Santos, miércoles 19 hs.

• Taller de Introducción a las corrientes de pensamiento contemporáneo

• Viernes 15-V-98 a las 19.30 hs. presentación del Nº8 de El Rodaballo: Proyección y debate de Asaltar los cielos (film catalán no estrenado en la Argentina que trata de la vida y trayectoria de Ramón Mercader).

Amnistía para Toni Negri

Toni Negri, condenado en varias ocasiones por los tribunales italianos como "responsable moral" de los enfrentamientos entre militantes y policías durante los años '70, exiliado en Francia desde 1983, ha decidido volver a Italia. Desde el 1º de julio de 1997 se encuentra encarcelado en la prisión de Rebibbia, cerca de Roma. Con este gesto quiere plantear la cuestión de una amnistía general para los prisioneros políticos italianos. Filósofo conocido mundialmente por la originalidad y el rigor de sus trabajos sobre Descartes, Spinoza y Marx, Toni Negri fue el principal dirigente del grupo Potere Operaio (autodisuelto en 1973) y uno de los inspiradores de la corriente denominada Autonomía Operaia durante los '70. Encarcelado en 1979, pasó, pese a la primera absolución en 1983, ¡cuatro años y medio de prisión preventiva! Elegido diputado en 1983, decide, tras el retiro de su inmunidad por una escasa mayoría de la Cámara, refugiarse en Francia. Casi 20 años después de los acontecimientos sigue — sobre la base de testimonios de "arrepentidos"— condenado a varios años de cárcel. En su momento, Amnistía Internacional denunció las numerosas irregularidades judiciales de los procesos en marcha contra él por parte de los tribunales italianos.

Toni Negri ha trabajado mucho en París durante estos 14 años, animando la revista Futur Antérieur, enseñando en la Universidad de Paris VII y en el Collège international de Philosophie, participando en numerosos seminarios y en investigaciones en ciencias sociales para diferentes ministerios y empresas públicas. Ha publicado varias obras en francés, desde Le anomalie Sauvage (1982) y los Nouveaux Espaces de Liberté (con Félix Guattari, 1985) a Spinoza Subversif (1994) y el Pouvoir Constituant (1997). Se ha convertido, también en Francia, en uno de los inspiradores del debate político y filosófico sobre el futuro de la democracia. Pero era un ciudadano de pleno de-

recho y nunca pudo conseguir la naturalización. Con su valiente decisión, Toni Negri corre un gran riesgo, pero está dispuesto a poner en juego su libertad para dar un nuevo impulso a la exigencia de una amnistía, no sólo para sí mismo sino también para todos los que siguen perseguidos como consecuencia del movimiento social y de los enfrentamientos de los años '70. La mayoría de los países democráticos practican esta amnistía tras los grandes dramas de su vida interna. Sólo una amnistía puede devolver a una vida normal a los centenares de italianos aún en prisión o en el exilio. Adheridos al estado de derecho y al reestablecimiento de los derechos humanos y ciudadanos allí donde se hayan visto cancelados, pedimos con insistencia a los diputados italianos que respondan a esta invitación a la clemencia, votando la ley de amnistía y permitiendo así la vuelta de Toni Negri y de sus amigos a la vida cívica. Etienne Balibar, Patrick Braquezzec (alcalde de Saint-Denis), Michael Löwy, Jack Ralite (ex-ministro y diputado), Jean-Marie Vincent

Para adherir al pedido de amnistía escribir a: Patrick Dieuaide/129, bd de Ménilmontant/75011 Paris o a laurent@ecn.org/Subject: Toni Negri. Para escribirle a Negri en cárcel: Antonio Negri/Casa de Reclusione di Rebibbia/Via Bartolo Longo 72/00156 Roma/Italia.



EL Rodaballo Revista de política y cultura

• nº 1 (nov. 94): Centrozquierda: la estrategia de la ilusión: de Santos, Gullis, Tarcus / Marx en el siglo XXI: Löwy, Holloway, Petras/ Heidegger, todavía: E. Grüner/Los desafíos del socialismo: P. Anderson/Homosexualidad e izquierda: R. Angel/Política y terror: N. Casullo, G. García Reynoso, J.M. Pasquini Durán, L. Rozitchner/Etica, política, finalidad: M. Vázquez Montalbán.

• nº 2 (mayo 1995): Elecciones, la política está en otra parte: Scavino, Grüner, de Santos, Tarcus/Capitalismo, las figuras de la crisis: Katz, Caviño, R. Astarita, Gullis/Estética y poder: R. Angel, Battistozzi, Longoni/E. Mari: la Viena de Musil/Abolir el trabajo: J.-M. Vincent/La correspondencia Trotsky/Serge.

• nº 3 (verano 1995/96): Perspectivas para la izquierda: Adolfo Gilly, R. Lourau, B. de Santos/Perry Anderson: las lecciones del neoliberalismo/H. Tarcus sobre Ernest Mandel/Desocupación: M. Mateliano, R. Ruiz/Entrevista con R. Castel/Igualdad, diferencia, emancipación: Celia Amorós, A. Grimson/Stratocce sobre Saer y la crítica/Ch. Ferrer/P. Gilibert/M. Caparrós.

• nº 4 (otoño/invierno 1996): "Tierra y Libertad", la trinchera de la memoria: Chr. Ferrer, G. Orwell/F. Jameson: Marx y los marxismos/R. Rocha, B. de Santos, T. Eagleton: el Marx de Derrida/R. Hora y E. Palti sobre Hobsbawm/L. Rozitchner contra Baudrillard/H. Tarcus: S. Glusberg, entre Mariátegui y Trotsky/Entrevista con Robin Blackburn/I. Muñoz, R. Stratocce, D. Martucelli

nº 5 (verano 1996/97): Mariátegui en la Argentina: H. Tarcus, M.P. López, G. Korn/M. Löwy-R. Sayre sobre R. Williams y E.P. Thompson/Dossier: "La izquierda ante los desafíos de la modernidad": B. de Santos, H. Prieto, A. Ciriza, E. Colombo, Ch. Ferrer/Contrapunto R. Debray-D. Bensaid/ J. Trimboli sobre J.L. Romero/Olvido y tragedia en el marxismo argentino: H. González, J. Schwarzer, M. Frondizi/El aborto en la Argentina: Z. Palma, S. Ramos, A. Amado/Reseñas de Cernadas, Stratocce/Valente, Luzzi/Seix, Irizar.

nº 6-7 (otoño/invierno 1996): De Lukács a Benjamin: un diálogo con M. Löwy, T. Negri El poder del trabajo en los tiempos de la globalización. La narrativa de Ursula K. Le Guin F. Jameson/J. Brennan/M. Downs y un cuento inédito de la autora de Los Desposados: El día antes de la revolución. La izquierda argentina: historia y política. J. Cernadas/R. Pittaluga/H. Tarcus/G. Rot. B. de Santos, M. C. Labandeira, A. Oberi-Subjetividad, Política, emancipación (a propósito de E. Laciau). Feminismo y política: ¿el fin del patriarcado? Colectivo "Sotiosopra"/Celia Amorós: Stratocce y Valente sobre Soriano/La plaza vacía: Svampa-Martucelli/Muñoz sobre las revistas culturales/Acha sobre el José L. Romero de Trimboli/Grüner sobre Rozitchner/En torno al Anti-Sábado de M.P. López y G. Korn

El Rodaballo es una publicación de Ediciones El Cielo por Asalto

Novedades y Anticipos del Cielo

Tulio Halperín Donghi Ensayos de historiografía

León Rozitchner Las desventuras del sujeto político

Horacio Tarcus El marxismo olvidado en la Argentina Silvio Frondizi y Milcíades Peña

Julia Varela/ Fernando Álvarez-Uría Genealogía y Sociología Materiales para repensar la modernidad

Michael Löwy Redención y Utopía El judaísmo libertario en Europa Central De Buber a Kafka, de Lukács a Benjamin

ANTICIPOS DEL PLAN EDITORIAL 1998

Dardo Scavino La idea materialista. Por una crítica del nihilismo

Toni Negri Antología Teórico-política Del obrero social al poder constituyente

Adolfo Gilly La anomalía argentina y otros ensayos de historia y política

Perry Anderson / E.P. Thompson / T. Nairn Debates en el marxismo inglés con un estudio introductorio de José Szabón

Axel Barstz / Eugenio Moreno La trama íntima de la Revolución de Octubre

EDICIONES EL CIELO POR ASALTO Sarmiento 3433 • Tel. 932-5533 (1196) Buenos Aires - Argentina

mora

nº 4 / junio 1998

Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

causas y efectos

Nº 7

ENTREVISTA Y DOSSIER PIERRE BOURDIEU

Los lenguajes de la comunicación y la cultura en (la) crisis

DIÓGENES

Revista de Difusión Cultural y Comunicación. Mendoza, Argentina.

Nº11 Dossier: "Relativismo Cultural"

dialéctica

año 6 número 9 octubre 1997

Dossier: La reconversión capitalista en la educación, la universidad y la investigación científica y tecnológica. Escriben: Eduardo Glavich, Patricio Mc Cabe, Tony Negri, A.U.L.A. Se incluye informe sobre los dictámenes del CONICET en relación a Inés Izaguirre y León Rozitchner

Otros temas: El Joven Marx, por Pablo Gilibert / Verónica Zafronchi sobre movimientos sociales / Giovanni Gentile y el fascismo, por Pablo Cambeiro Michel Löwy: La teoría del desarrollo desigual y combinado / Fetichismo y Publicidad, por Ricardo Donaire.

Reseñas: H. Tarcus, A. Gilly y Sub. Marcos, A. Fanjul, L. Rozitchner, J.C. Marín

en su 5º aniversario

El Ojo Mocho

nº 12

Revista de crítica cultural

Dossier: Brasil, textos de C. Correas, J. Trimboli A. Cristófalo, D. Viñas, E. Grüner, E. de Ipola. Entrevista a O. Bayer.

Cuadernos del Sur

150 años del Manifiesto Comunista

C u r s o s

La Filosofía Política de Kant La Filosofía Política de Hegel

Docentes Facultad de Filosofía y Letras UBA 3 0 4 - 6 9 2 4 / 8 0 2 - 6 5 7 9



EL RODABALLO incluye los sumarios de sus ediciones en la base de datos Latbook (libros y revistas)

Disponible en INTERNET en la siguiente dirección:

http://www.latbook.com

## EDITORIAL BIBLOS

NOVEDADES 1998

**CARLOS A. MAYO, AMALIA LATRUBESSE:**  
*Terratenientes, soldados y cautivos.*  
*La frontera. 1736-1815*

**NÉSTOR KOHAN:**  
*Marx en su (tercer mundo).*  
*Hacia un socialismo no colonizado*

**FERNANDO SCHWARTZ:**  
*Iniciación y pensamiento simbólico*  
*en el Egipto faraónico*

**CARLOS REYNOSO:**  
*Corrientes en antropología contemporánea*

### EN PREPARACIÓN:

**ANGÉLICA GORODISCHER, VIRGINIA HAURIE,**  
**ELVIRA IBARGÜEN, HILDA RAIS Y ANA SAMPAOLESI:**  
*Locas por la cocina*

**ROBERTO FERRO:**  
*La ficción. Un caso de sonambulismo teórico*

Pasaje M. Giuffra 318  
1064 Buenos Aires  
Tel./fax (54-1) 361-0522/3243

## Una invitación a la reflexión

**Nicolás Casullo**

París 68:

Las escrituras, el recuerdo y el olvido

**Jean-François Lyotard**

Lo inhumano:

charlas sobre el tiempo

**Jacques Derrida**

El monolingüismo del otro

**Régis Debray**

Transmitir

**Alain Badiou**

Deleuze, el clamor del ser

**Raymond Williams**

La política del modernismo

MANANTIAL

Libros

## DE LA FLOR, COSECHA FERIA '98

### Humor gráfico

**20 años con Inodoro Pereyra. Fontanarrosa.** Un volumen encuadernado de casi 700 páginas que reúne los primeros 20 tomos de las aventuras del telúrico gaucho, más reportajes, cronologías, Inodoros, inéditos y la evolución gráfica de todos los personajes. El Mendieta y la Eulogia en roles estelares.

**Mundo Quino. Quino.** Nueva presentación gráfica del que fue el primer libro del creador de Mafalda. Incluye un prólogo del autor donde cuenta su relación con esta obra inicial, vista muchos años después.

**Fontanarrosa y el fútbol. Fontanarrosa.** En un año con Mundial, los mejores chistes gráficos, con pelota dominada, del humorista más goleador del Continente.

**Gaspar, el Revólú 2. Rep.** Nuevas peripecias del pequeño burgués contestatario en retiro efectivo y su familia, directamente de la contratapa de "Página 12".

**Clemente I. Caloi.** Una selección de episodios completos del personaje de la historieta más duradera de "Clarín", inaugurando una nueva serie de volúmenes con sus tiras recientes.

### Novelas

**El traductor. Salvador Benesdra.** Primera y póstuma novela de quien se revela como uno de los nombres a tener en cuenta en la narrativa argentina del fin de siglo. Libertad, delirio y densidad en el relato del imaginario del "macho" porteño y la "postmodernidad" empresarial.

**La Voz Amiga. Sergio Rosenfeldt.** Primer premio en el concurso de la Fundación Octubre. Jurado: Angélica Gorodischer, Andrés Rivera y Rodrigo Fresán. Una novela divertidísima y tersa, que marca la aparición de un escritor original y que atrapa con las andanzas de un post-adolescente y su extraña familia.

### Humor

**Cómo sobrevivir al viejazo de su marido. Graciela Skilton.** Un enfoque humorístico de una experiencia común a muchas mujeres: el repentino ataque de falsa juventud que experimentan algunos señores, convirtiéndose en patéticos o divertidos "pendeviejos".

**No juegues con fuego porque lo podés apagar. Leo Masliah.** El teatro del cantautor uruguayo: varias obras que evidencian su excelente manejo del humor disparatado y delirante llevando al lenguaje a los máximos colmos como en sus novelas y cuentos.

**Risas en el infierno. Una lectura divertida de la Biblia. Daniel Samper.** Ilustrado por Fontanarrosa. Satírica e irreverente versión del Antiguo Testamento por el humorista colombiano de *El sexo puesto*: incluye desopilantes diálogos de Dios con su mamá, quien le reprocha su inactividad y pereza y desencadena la Creación.

**El sexo puesto. Jorge Maronna y Daniel Samper.** Con escenas de sexo explícito dibujadas por Fontanarrosa. Nueva edición del más completo manual recreativo, educativo y anticonceptivo escrito a cuatro manos por un integrante de Les Luthiers y el biógrafo oficial del grupo. Todo lo que Ud. quiso reírse del sexo y nunca lo consiguió.

### Biografía

**No hay más localidades. Carlos Rottemberg.** Las prematuras memorias de un empresario del espectáculo convertido en tal a los 18 años, como un panorama de la historia reciente del teatro y el cine en el país.

### Ensayo

**Quién te ha visto y quién TV. Pablo Sirén.** Nueva edición puesta al día de la primera -casi única- historia informal de la televisión argentina. A la crónica que cubre desde los orígenes hasta 1988 se suma el análisis de lo sucedido desde entonces, con especial énfasis en los cambios en la propiedad y manejo de los canales.

**Cómo afinar el cuerpo sin ir a California. Inteligencia emocional en el subdesarrollo. Susana Kesselman.** Prólogo: Fernando Ulloa. Con humor y precisión, una de las principales expertas en eutonia en la Argentina estimula a relacionarnos mejor con nuestra envoltura humana.

**El lector apócrifo. Roberto Ferro.** Un enfoque crítico original sobre los principales escritores latinoamericanos: de cómo el que lee está "constituido" por sus lecturas. Entre los muchos autores abordados, Rodolfo Walsh, García Márquez y César Bruto.



Ediciones de la Flor  
Gorriti 3695 (1172) Buenos Aires  
Fax: 963-5616  
Email: edic-flor@datamarkets.com.ar

Encuéntrelos en el stand 61, 62, 63 en la clásica esquina de la Feria con la Flor