

CeD

antropos - antropos - antropos - antropos - antropos
antropos - antropos - antropos - antropos - antropos
antropos - antropos - antropos - antropos - antropos
antropos - antropos - antropos - antropos - antropos
antropos - antropos - antropos - antropos - antropos
antropos - antropos - antropos - antropos - antropos
antropos - antropos - antropos - antropos - antropos

dirigen:

HORACIO GONZALEZ TREJO - FERNANDO MATEO

antropos: un modo de participación. H. Marcuse: *El interrogante de la revolución*. K. Axelos: *Tesis sobre Marx*. J. Duvignaud: *La sociología es un humanismo*. S. Jonas: *Talcott Parsons o el rey desnudo*. J. R. Recalde: *La desalienación como moral revolucionaria*. H. González Trejo: *La Argentina ensimismada*. F. Mateo: *Jean-Luc Godard: la imagen poética en movimiento*. O. Steimberg: *1936/37 en la vida de Patoruzú*. G. L. García: *Justine: el círculo virtuoso*. H. Pilar: *Poemas con colibris y otras semánticas*. G. Autino: *La monumenta*. C. Rivarola: *Anarcopoemas*.

diciembre 1968/enero-febrero 1969
aparece cuatro veces por año



INDEPENDENCIA 820

Buenos Aires

Tel. 27 - 8840



NOVEDADES

Teoría y crítica

ALTHUSSER, L. <i>La revolución teórica de Marx</i>	m\$u.	850
FOUCAULT, M. <i>Las palabras y las cosas</i>	"	1.735
GODELIER, M. <i>Racionalidad e irracionalidad en la economía</i> ..	"	1.500
WALSH, W. H. <i>Introducción a la filosofía de la historia</i> ..	"	1.125

El mundo del hombre

FROMM, E.; MARCUSE, H.; GORZ, A.; HOROWITZ, I. L. y FLORES OLEA, V. <i>La sociedad industrial contemporánea</i>	"	800
CARMICHAEL, S. y HAMILTON, C. V. <i>Poder negro</i>	"	875
RUBINSTEIN, J. C. <i>Desarrollo y discontinuidad política en Argentina</i>	"	560
BRUN, R. <i>Teoría general de la neurosis</i>	"	2.800

La creación literaria

BENEDETTI, M. <i>La muerte y otras sorpresas</i>	"	700
CORTAZAR, J. <i>La vuelta al día en ochenta mundos</i>	"	2.150
VINAS, D. <i>Los hombres de a caballo</i>	"	1.150

El hombre y sus obras

GUEVARA, E. <i>El diario del Che en Bolivia</i>	"	750
---	---	-----

Colección mínima

BARNET, M. <i>Biografía de un cinarrón</i>	"	320
LEVI-STRAUSS, <i>Arte, lenguaje, etnología</i>	"	280

LA CALLE

café - concert

- ASTOR PIAZZOLLA Y SU QUINTETO
- AMELITA BALTAR
- CUARTETO MUSICAL BUENOS AIRES
- JOSE MARIA GORDILLO

Talcahuano 360, Bs. As.

editorial CIENCIA NUEVA

- Valeriano BOZAL, El realismo entre el desarrollo y el subdesarrollo
- Fernando RAMON, Miseria de la ideología urbanística
- Manuel BALLESTERO, Marx, o la crítica como fundamento.
- José Ramón RECALDE, Integración y lucha de clases en el neocapitalismo
- Carlos MARX, Formaciones económicas precapitalistas

De salida:

de éxito,
de comentario,
de discusión.

Testigos de China
Palabras con Leopoldo Marechal
Introducción
a la Teoría Económica Marxista
Ideología y Verdad
Memorias de Mariano Moreno
Ionesco: ironía y compromiso
Beckett y el fin de la literatura
La antinovela:
sospecha, liquidación o búsqueda
La vuelta a Cortázar
en nueve ensayos

Colección Estar al Día
Hemingway
y la novela de guerra -
Carlos Baker/François Erval

Colección Ideas de Hoy
Reforma de la empresa
o control obrero -
J. M. Vincent/François Bloch-
Lainé/Ernest Mandel/
Gilbert Mathieu

Colección Los Hacedores
Palabras con Norah Lange -
Reportaje y Antología:
Beatriz de Nóbile

Colección Hechos y Palabras
Economía y Dependencia -
Ismael Viñas/
Eugenio Gastiazoro

Colección Nuevo Pasado
Autobiografía
de Manuel Belgrano

Y Carlos Pérez
Editor
suma y sigue:

Carlos Pérez
Editor

Distribuye Librecol
Humberto 1° 545 - 30-7518

En 1969 las novedades tendrán el sello de

ediciones antropos

EN PREPARACION:

TRADUCCIONES:

• **ANDRE GORZ:**

El traidor (autobiografía de una experiencia vital y cultural prologada por Jean-Paul Sartre).

• **KOSTAS AXELOS:**

Hacia un pensamiento planetario (El devenir pensamiento del mundo; el devenir mundo del pensamiento).

• **FRANÇOIS CHATELET:**

Logos y Praxis.

• **PIERRE LANTZ:**

El tiempo de los sociólogos y la sociología del tiempo.

AUTORES ARGENTINOS:

• Situación actual de la juventud argentina.

• La condición de la mujer en la sociedad argentina. Investigaciones e informes de un equipo de sociólogos, psicólogos y antropólogos colaboradores de antropos.

EN JORGE ALVÁREZ LO NUEVO ES BUENO

HACELE BIEN A LA GENTE

Bernardo Kordon

MARCUSE POLEMICO

Fromm - Miller - Lefebvre - Mallet - Marcuse.

CRONICAS DE ITALIA

Buzzati - Calvino - Capote - Pavese - Malaparte y otros

TONADAS PARA USAR

Armando Tejada Gómez

COLECCION PLANES

LA ESCALA PLANETARIA:

SOCIOLOGIA DE SU PLANEAMIENTO URBANO

Jacobo Drucahoff

COLECCION COMUNICACION Y SOCIEDAD

CONDUCTA, ESTRUCTURA Y COMUNICACION

Eliseo Verón

SARTRE POR SARTRE

Recopilación de Juan José Sebreli

CIRCULO DEL LIBRO PRECIOSO

EL LIBRO DE LOS CORNUDOS

Charles Fourier

COLECCION NARRADORES

LOS PARIENTES

Ricardo Frete

LENIN Y LAS CONCESIONES AL CAPITAL EXTRANJERO

Recopilación y prólogo

Juan José Real

COLECCION COMUNICACION Y SOCIEDAD

CONCIENCIA Y ESTRUCTURA

Oscar Masotta

LA PRIMITIVA LITERATURA GAUCHESCA

Jorge B. Rivera

CRONICAS DE CHILE

Rojas - Edwards - Skármeta - Lihn - Parra - Avaria y otros

EDITORIAL JORGE ALVAREZ

Distribuye LIBRECOL - Humberto 1º 545 - Tel. 30-7518

Exitos de: EDITORIAL FREELAND

DIARIO DE UN GUERRILLERO COLOMBIANO

Prólogo de Armand Catti

La lucha antimperialista en la cordillera andina;
los bombardeos de Marquetalia, etc.

CUENTOS PORNOGRAFICOS

de Carlos Marcucci

Prólogo de Dalmiro Sáenz

DESPUES DE CLARISA

de Cora Cane

Una excelente "Nouvelle"

Humor para reír y pensar

WIMPY: El gusano loco - La taza de tilo -

Los cuentos del viejo Varela - Cartas de
animales - Ventana a la calle

antropos no. 2

marzo-abril 1969

Sumario:

- Horacio González Trejo: *Creación intelectual, política y conciencia revolucionaria.*
- Fernando Mateo: *Sobre Macedonio Fernández.*
- Paula Wajzman: *Una hipótesis científica (reflexión sobre Lévi-Strauss y "lo crudo y lo cocido" en la sociedad industrial).*
- Germán L. García: *Celine: una literatura de lo negativo.*
- Horacio Pilar: *La ética y la política revolucionaria.*
- Czury Lamy: *Iglesia y política en la Argentina.*
- Kostas Axelos: *El vagabundeo erótico.*
- Henry Lefebvre: *La revolución cultural permanente.*
- Oscar R. Santana: *Contrahechos (fragmento de "Cachulo entre los hombres").*
- Poemas de: *Jorge Méndez - Osvaldo Lamborghini - y Horacio Parenti.*
- Bibliográficas - Notas - Comentarios.

MALOS AIRES Nº 1-2

Diciembre-Enero 1968/69

● J. C. DE BRASI - R. CARRI:

"La involución del desarrollismo".

● RESURRECCION E INSURRECCION DEL CINE ARGENTINO:

"La hora de los hornos".

● MARIO PERNIOLA:

"La ideología de la Totalidad en M. Mc. Luhan".

● M. MICHARVEGAS:

"Motivos del Ratón".

● J. C. DE BRASI:

"La traición de Rita Hayworth".

● TEATRO DEL DESPOJAMIENTO:

"Los gestos de una denuncia".

APARECE MENSUALMENTE

EDITORIAL

ANTROPOS: UN MODO DE PARTICIPACION

"Se verá entonces que el mundo posee desde hace tiempo el sueño de una cosa, de la que sólo le falta tener conciencia para poseerla realmente".

Carlos Marx

Responder, cuestionar, indagar: razones de ser. Fundamentalmente, **participar**, una necesidad de la que no deseamos sustraernos.

Creemos que cuando las ideas están en el "aire" ellas también pueden descender a la tierra. Un instrumento posible: el análisis de lo real. Lo real desmistificado, lo real entendido como lo posible, lo posible entendido como lo real. Un despliegue de la conciencia crítica en la totalidad abierta.

Los sistemas absolutos han muerto: ninguno alcanza, ni le es posible expresar la totalidad. De hecho, hay sub-sistemas, aproximaciones, un campo de tensiones abierto a todas las vías, a todos los caminos.

Un quehacer que es conciencia de la necesidad: la libertad posible. Libertad que es conciencia de nuestras carencias, de nuestra condición a la que llamaremos proletaria, puesto que nos reconocemos despojados del derecho al destino de nuestras propias vidas. Los poderes de decisión no están en nuestras manos sino en las de los poseedores; ellos usufructúan y manipulan todas las formas y contenidos "reales" del producido y de la riqueza. La sociedad de clases en el capitalismo es la obra del burgués y la burguesía es, además de una clase que detenta el poder, una enfermedad social contagiosa; una enfermedad que ataca al individuo hasta aislarlo: lo corrompe, destruye sus energías, lo aburguesa. Ni los obreros pueden sustraerse a este mal que atraviesa la sociedad en nuestros días. El sentido inmediato de esta enfermedad es el caos inscripto en lo cotidiano.

Asumimos este caos. Ello suele costar el precio del desenten-

dimiento y los desencuentros que evitaría la facilidad de los lugares comunes y los caminos ya recorridos. Hasta en la experiencia del fracaso suele construirse un amparo como lo prueban las aberraciones de quienes se alimentan con los restos de un pasado irreductible en sus conciencias. Nada más sencillo que contar con la fuerza de la verdad revelada, de los hechos irrefutables que ampara el pasado, aunque ese pasado sea la validación de las generaciones que hicieron posible la esclerosis del pensamiento y la acción revolucionarios. Protecciones hay para todos los gustos del consumidor de "ideologías" cuya mirada nostálgica recorre con asombro la extinción del edificio y del sistema. Para validar esas intenciones despojadas de su carne están las avalanchas escripturarias del lenguaje y el metalenguaje, el poder de los signos, la supremacía de la historia sin sentido, cuando no el mero populismo que jerarquiza la cantidad y se cobija bajo el anuncio del "fin de la filosofía".

Pero aun en el caos que suele ser un destino solitario, hemos percibido algunas señales que nos remiten también a una confianza posible. Está la posibilidad de nombrar y de recuperar en las palabras y en los hechos un diálogo, una perspectiva donde quizás sean posibles el amor, la belleza, la revolución, la esperanza de ser hombres.

Una revista que tendrá que crecer y superarnos. Puesto que su intención es abrazar una inmensa corriente de interlocutores válidos, puesto que no dudamos que ellos se encuentran entre los jóvenes —fundamentalmente la juventud intelectual y obrera— sus páginas han de pertenecerles. Aquí creemos que el punto de encuentro es el cuestionar, abrir las vías de un proyecto que al actuarse sea un pasaje hacia otras instancias, hacia otros momentos que nos negarán y que al negarnos permitirán nuevas rupturas y nuevas aperturas hacia otras pistas en donde la acción se vuelve fundamento.

A la hora en que los dogmatismos sucumben —la juventud mundial ha decidido ser una generación con sentido histórico— nos proponemos el rechazo de toda forma opresiva, de toda represión (externa e interna). La grieta abierta por la juventud cubana en 1959, en Argelia en 1961, la resistencia vietnamita, el papel asumido por la nueva generación española, las jornadas de mayo-junio en Francia, las luchas de los estudiantes en Uruguay, Brasil y México, el movimiento de protesta de la juventud norteamericana, la reflexión adulta en que los argentinos estamos abocados, señalan los signos de la época. El pensar, la teoría, se vuelven práctica, se hacen en la praxis, es decir, en la historia. Esta es la época que abrazamos y en ella queremos un lugar pa-

ra el amor, la lucha, el diálogo, el estudio, la alegría, la creación y la muerte. Un intento de vivir el hombre nuevo —esa esperanza que estimuló a Ernesto Guevara—, de ser un poco como hombres nuevos. En suma, una ética del rechazo y el cuestionamiento.

Otro tiempo va surgiendo. Un tiempo que no es el de los sociólogos capturados por cifras banales y sin significado; tampoco el tiempo de las duraciones cortas o largas que descomponen los ciclos naturales a favor del recitativo del tiempo y de la coyuntura. Hablamos del tiempo de lo imprevisto. En este tiempo la ilusoria coherencia de la vida cotidiana (organizada) pierde su falso espesor, su vana realidad. Es un tiempo abierto a un pensar que se cuestiona a sí mismo y a una acción que supera ese pensar ya pensado. Tiempo de lo imprevisto donde espontaneidad y conciencia son riesgos y sitios donde se insinúa el hombre nuevo.

• • •

Con este primer número de **antropos** hemos seleccionado una serie de trabajos que creemos contribuirán al conocimiento del nuevo pensamiento crítico cuyo desarrollo y discusión están abiertos. En esta línea hemos dibujado el proyecto del próximo número (en otro lugar lo encontrará el lector). Nos gusta decir que la revista se ocupa de las "ciencias del hombre" en la medida que de alguna forma creíamos necesario definirla, pero en realidad nos sentiremos mejor interpretados si se la piensa como un vehículo de creación intelectual con mucho de aventura y algo más de pasión. Si en el plan que nos hemos trazado no ocurren eventuales problemas **antropos** saldrá cuatro veces por año. No es redundancia decir que quienes deseen una aproximación nos encontrarán dispuestos a discutir.

FERNANDO MATEO. HORACIO GONZALEZ TREJO. Buenos Aires,

diciembre de 1968.

ENTREVISTA A HERBERT MARCUSE: EL INTERROGANTE DE LA REVOLUCION.*

Primera pregunta: Se dice que el concepto marxista de la revolución no enfrentará los nuevos hechos de la sociedad industrial, ya que éste se ha convertido en un anacronismo, ha perdido consistencia. La clase trabajadora —en opinión de Marx el sujeto histórico de todos los futuros levantamientos sociales—, se ha disuelto a sí misma como clase; el deseo de establecer un orden social cualitativamente diferente ha cedido lugar a la necesidad de mejores condiciones de trabajo, más tiempo libre y más bienes materiales. En estas circunstancias, la vieja teoría de la revolución, que articulaba la miseria económica de una clase y empujaba a habitar a los oprimidos, se ha vuelto impotente e irrealística; la ha dado la espalda a la realidad. Actualmente, ¿cualquiera que hable de revolución contribuye, sin duda, a una mistificación?

Marcuse: De hecho, la idea de revolución nunca es una "mistificación". En conjunto, la situación existente siempre ha sido mala: una fuerza resistiendo las posibilidades reales de miseria e inhumanidad sojuzgadas. El hecho de que la revolución no tenga ya un "distrito electoral" identificable, ni un movimiento organizado en que apoyarse no elimina su necesidad. ¿Pero realmente no tiene hoy un "electorado"? Ni el velo ideológico de la democracia pluralista ni el velo material de la productividad exorbitante alteran el hecho de que en el dominio del capitalismo avanzado el destino del hombre está determinado por el agresivo y expansivo aparato de la explotación y las políticas a él vinculadas. Los derechos cívicos permitidos y ejercidos en este sistema de dominación no atenúan la violencia de una opresión que ha hecho del mundo un infierno. De momento el infierno está concentrado en los campos de batalla de Vietnam y las otras tierras sacrificadas del neocolonialismo. Por supuesto la humanidad también está concentrada allí: no en un sentido inmediato, en los esfuerzos de la guerrilla, que une el horror al conquistador con el horror de la defensa sino —a través de muchas mediaciones— en la oportunidad de definir el límite interno del sistema dado a quienes en su extrema pobreza y debilidad han mantenido refrenada por muchos años a la más rica y tecnológicamente mejor desarrollada máquina destructiva de todos los tiempos. Digo límite "interno", porque ya no hay

* La siguiente entrevista a Herbert Marcuse fue realizada por Günter Büsch y publicada originalmente en la *new left review* de Londres. Entrepas la reproduce vertida al castellano por acuerdo especial con Perry Anderson, director y editor responsable de la revista citada. La traducción estuvo a cargo de Iris Menéndez.

límite externo para el sistema global del capitalismo de avanzada; porque aún el desarrollo de los países socialistas, a pesar de todos sus contrastes en sus relaciones de producción, responde a la presión de la competencia mundial y las necesidades de la coexistencia. Pero cualquier idea romántica acerca del frente de liberación es incorrecta. La lucha de guerrilla como tal no presenta ninguna amenaza mortal al sistema: a la larga no puede resistir una "Solución Definitiva" tecnológica. El sistema se reserva el derecho de decretar la obtención de la "victoria", y en qué momento, quemando y envenenando todo. La "Solución Definitiva" en Vietnam sería la consolidación definitiva del poder del capital, que extendería sus intereses con la ayuda de las dictaduras castrense y de la propiedad, y obligaría a los países socialistas a una defensa cada vez más debilitante (o a la neutralidad impotente).

Esta tendencia sólo puede quebrarse si la resistencia de las víctimas encontrara apoyo en la misma "sociedad opulenta", en las metrópolis de capitalismo desarrollado y en los países capitalistas más débiles, cuya independencia está amenazada por la metrópolis. (Veré a la oposición a la metrópoli en mi respuesta a la pregunta cuarta.) En cualquier caso, en los países capitalistas del continente europeo, la precondición para la eficacia de una seria oposición sigue siendo la revitalización política del movimiento de la clase trabajadora a escala internacional.

Segunda pregunta: Uno de los aspectos más llamativos de nuestro tiempo es la mutua convergencia gradual de capitalismo y socialismo. En ambos sistemas la industrialización desarrollada ha alterado el proceso social y los métodos de producción. Hasta el punto que la tecnología determina el curso de las cosas y las relaciones sociales de los hombres, las referencias a la dominación todavía sólo pueden definirse en términos tecnológicos. La fuerza corresponde al aparato que administra el obrerismo social y organiza su adaptación: la dominación, transformada en manipulación, apenas puede ya reconocerse como una dominación política y económica. Todas las personas actúan de buena fe, desde su propio deseo de actuar respondiendo a las presiones generales. El concepto de libertad, en que se inspiraron revolucionarios y revoluciones, según parece ha sido sacado de la circulación en los modernos estados capitalista y socialista. ¿El concepto de libertad ha perdido, finalmente, su fuerza revolucionaria en la "sociedad de masas dirigida"?

Marcuse: La "mutua convergencia gradual de capitalismo y socialismo" ha encontrado su expresión en el gastado concepto de "sociedad tecnológica", o "sociedad industrial desarrollada". El habitual criticismo indignado de este concepto es, en sí mismo, ideológico. No tendría ya que ser necesario enfatizar que no es la técnica, sino la organización social de las fuerzas productivas, lo que determina la diferencia entre sistemas sociales. Pero parece necesario repetir que la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y su control colectivo no termina con esta diferencia, particularmente cuando

do dicho control es ejercido por una clase trabajadora cuyas necesidades y aspiraciones son engendradas por el sistema capitalista. La coexistencia con el capitalismo desarrollado está conduciendo a las sociedades socialistas hacia una competición de vida o muerte, hacia una competición en que el desarrollo de la fuerza de producción y de las necesidades sociales está, en gran medida, subordinado a las exigencias político-diplomáticas y militares. Así, acá tanto como allá, la técnica se está convirtiendo en un medio de opresión estructurado en el proceso de producción. Como tal, la técnica — que aún no se ha transformado en un medio de liberación — prescribe modos de conducta determinados, dentro y en relación con el aparato de dominación, acá tanto como allá. Sin embargo, persiste la condición de que la oportunidad para la liberación está donde los medios de producción han sido socializados. La economía política de los países socialistas necesita orden, no expansión agresiva.

Pero la competencia tecnológica y política en el desarrollo de las fuerzas de producción produce aun otra tendencia, que aparece todavía más pernicioso para el futuro. La actual constelación internacional conduce a una oposición de intereses entre los "viejos" países socialistas estabilizados, tecnológicamente desarrollados e industrializados por un lado, y los "nuevos" y más pobres por el otro. Los primeros están entrando a la categoría de poseedores; el comunismo revolucionario de los pobres, del otro lado, puede muy bien parecerles una nueva revolución "desde abajo", y en consecuencia un peligro. No sólo a ellos, por supuesto. Porque la "sociedad opulenta" también significa peligro acá: por largo tiempo el "esfuerzo americano contra el comunismo", ha sido una lucha contra el comunismo de los más pobres.

Si es el caso de que el "concepto de la libertad, en que los revolucionarios y las revoluciones se inspiraron" se suprimiera en los países industrialmente desarrollados, con su creciente standard de vida, entonces es tanto más agudo y abierto, en que los reprimidos se rebelan contra el sistema. Es aquí donde el concepto revolucionario de la libertad coincide con la necesidad de defender la existencia desnuda: en Vietnam tanto como en los barrios bajos y ghettos de los países ricos.

Tercera pregunta: En la sociedad industrial contemporánea la economía ya no es la base de decisiones políticas, sino que es en sí misma una función de la política. Los procesos económicos están hoy, más obviamente que hace cien años, bajo control político. En este sentido, está emergiendo una nueva forma de totalitarismo por largo tiempo desconocida. La teoría social no parece haberse adaptado a este estado de cosas: adhiere servilmente a sus propias categorías y abandona los hechos a sí mismos. Parece que la práctica ha roto con las ideas. ¿Puede, el desarrollo contemporáneo de la sociedad ser interpretado todavía con conceptos como "alienación", "reificación", "explotación", "nivel mínimo de subsistencia" y "pauperización"?

Marcuse: No es correcto decir que "en la sociedad industrial contemporánea la economía ya no es la base de decisiones políticas, sino que es en sí misma una función de la política". En un sentido "económico" estricto, la economía nunca fue la base. Hoy es también "economía política": el proceso de producción y distribución está, en gran manera, determinado por la política, y es por sí mismo determinante de una política dominada por los grandes intereses de los oligopolios (de ninguna manera están siempre en armonía). Y la opinión y posición política de los productores y consumidores es más que nunca un factor económico: es un elemento en el proceso de cambio, en la compra y venta de la potencia de trabajo, en el comercio de artículos de consumo. Uno tiene que estar "muy adaptado" políticamente al sistema para ser capaz de competir en los negocios, en la oficina y en la fábrica. La propaganda política y la publicidad comercial coinciden. La economía política del capitalismo avanzado es también una "economía psicológica": produce y administra las necesidades requeridas por el sistema —aún las necesidades instintivas. Es esta interacción de la dominación, combinada con la creciente satisfacción de necesidades la que arroja dudas sobre conceptos como alienación, reificación y explotación. De hecho, ¿no está el beneficiario de la "sociedad opulenta" realizando, él mismo su ser alienado? ¿No se encuentra a sí mismo otra vez entre sus artefactos, su automóvil y su televisor? Pero, por otra parte, la falsa subjetividad, ¿acaba con el estado de cosas objetivo?

Cuarta pregunta: En un ensayo, en 1965, usted presentó la tesis de que el capitalismo había tenido éxito en llevar sus contradicciones a una "forma manipulable"; había absorbido el "potencial revolucionario". ¿Significa esto que bajo las condiciones dadas es imposible combinar la teoría crítica y la práctica política? En otros términos, ¿qué significa "revolucionario" en el contexto de una sociedad que, sin violencia, ha suprimido el pensamiento de la revolución y la necesidad de ella?

Marcuse: El manipuleo de las contradicciones del capitalismo avanzado tiene su dinámica propia, cuya fuerza explosiva está activa hoy en la escalada vietnamita, y en la expansión del capital americano en Europa, Sudamérica y Asia. No tiene sentido ver en esta tendencia las semillas de un conflicto armado entre los poderes capitalistas: el interés común en presencia del enemigo común impulsa a los rivales a juntarse. Pero dentro de las naciones, los intereses particulares están insistiendo sobre la resistencia al capital americano; la independencia nacional se está volviendo, nuevamente, un factor progresivo. Un retraimiento del capital americano —combinado con el desempleo creado por la creciente automatización— podría conducir a serios choques; socavaría la unificación de fuerzas antagónicas en los Estados Unidos. Es posible que entonces triunfarán las tendencias neofascistas,

y que la mayoría de los trabajadores organizados las sigieran o permanecieran neutrales; también es posible, sin embargo, que la oposición creciera y se organizara. En esta situación la oposición de la juventud norteamericana podría tener un efecto político. Esta oposición está exenta de ideología, o penetrada de una profunda desconfianza de toda ideología (incluida la socialista); es una rebelión sexual, moral, intelectual y política, todo en uno. En este sentido es total, dirigida contra el sistema en su conjunto: es disgusto por la "sociedad opulenta", es la necesidad vital de romper las reglas de un juego solapado y sangriento, de suprimir la cooperación. Si esta juventud destesta el sistema de necesidades reinante, y su siempre creciente volumen de efectos, es porque observa, y sabe cuanto sacrificio, cuanta crueldad y estupidez contribuye todos los días a la reproducción del sistema. Estos jóvenes ya no comparten la necesidad represiva de las bendiciones y seguridad de la dominación —en ellos quizás está apareciendo una nueva conciencia, un nuevo tipo de persona, con otro instinto por la realidad, la vida y la felicidad; tienen un sentimiento por la libertad que no tiene nada que ver, y que no quiere tener nada que ver, con la libertad practicada en la sociedad senil. Resumiendo, aquí está la "negación concluyente" del sistema reinante, pero sin organización efectiva, e incapaz por sí misma de ejercer una presión política decisiva. Solamente aliada con las fuerzas que resisten al sistema "desde afuera", puede tal oposición llegar a ser una nueva vanguardia, pero si permanece aislada corre el riesgo de caer víctima de la contaminación, y en consecuencia del sistema.



TESIS SOBRE MARX

Todo el mundo sabe actualmente, o imagina saber, de qué se trata en la empresa de Marx. Marx quiere superar el materialismo vulgar, naturalista y mecanicista, que, ombludado por el objeto, ignora al sujeto activo que se objetiva en la producción. Las "Tesis sobre Feuerbach" constituyen la crítica más genial del materialismo no histórico y no dialéctico. Marx quiso asimismo superar a la filosofía idealista que, vertebrada sobre el sujeto pensante, pierde de vista la actividad práctica de los hombres y su vida real en el mundo empírico. En sus célebres palabras finales a la segunda edición alemana de "El Capital", escribe: "Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, su reverso. Para Hegel, el proceso de pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y transpuesto a la cabeza del hombre (...). Lo que ocurre es que en él (Hegel) la dialéctica aparece invertida, vuelta del revés. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho enderezarla, y en seguida se descubre bajo el núcleo místico la semilla racional". ¿Qué ocurre, sin embargo, con el pensamiento en esta dialéctica que marcha sobre y con los pies? Hegel considera la filosofía como un "mundo al revés", y pensaba que filosofar significaba "marchar sobre la cabeza"; pero, según él es el mundo de la conciencia ingenua el que está en realidad pervertido y dado vuelta, y el buen sentido se imagina caminar convenientemente. Marx quiere dar vuelta el mundo dado vuelta, aún sabiendo que hasta que la alienación no sea superada, "el mundo dado vuelta será el mundo real"; pero lo real a que él apela, ¿no está afectado por la concepción realista que el mundo pervertido y dado vuelta se hace?

La tentativa de Marx apunta a la superación del pensamiento filosófico, a su realización en la práctica real por los hombres prácticos, los materialistas activos. ¿Qué sucede entonces con la unidad del mundo y la conservación simultánea, en la superación de la verdad del materialismo y de la verdad del idealismo? ¿O será uno solo de esos dos poderes, que deberían ser suprimidos conjuntamente, el que reinará como señor absoluto?

Es conveniente no considerar a Marx como un "perro muerto" —él pedía que no se hiciera eso con Hegel— y cuestionar su pensa-

miento teórico, económico, político, y todo lo que se apoya en él. Pero no para acumular trabajos eruditos sobre todos los temas marxianos, marxistas y marxológicos que se prestan para la investigación anodina, ni con el espíritu de la bazofia marxiana, marxista y marxológica que sólo ahora comienza a propagarse.

A partir de Lenin (*Carlos Marx y las tres fuentes y las tres partes constitutivas del marxismo*) se ve al marxismo como surgiendo de tres fuentes —la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa, el socialismo utópico francés— y articulándose en tres partes constitutivas: la filosofía (del materialismo histórico y dialéctico), la economía política (vertebrada en la teoría del trabajo, del valor y la plusvalía), y la política (de la lucha de clases y de la dictadura del proletariado). Así se constituyeron los tres frentes de luchas: económica, política e ideológica.

Puede ser que sea tiempo de poner lo negativo al trabajo, tanto en el interior de cada una de estas tres fuerzas como en el centro unitario de donde ellas proceden.

I.

El principal defecto de todo materialismo histórico-dialéctico (y el de Marx incluido), es que el objeto, la realidad, los materiales, sólo son tomados bajo la forma de objetos producidos, de realidades materiales, de materiales del trabajo; de esta manera son efectivamente captados, pero carecen de *fundamento* y de *horizonte*. Este es el motivo por el cual la otra perspectiva ha sido desarrollada, de manera metafísica —en oposición al realismo ingenuo o sabio— por la filosofía idealista que, naturalmente, no conoce ni reconoce al mundo llamado real: el conjunto de las formas, de las fuerzas y las debilidades del mundo constituido, concretado, coagulado — modo de ser del Mundo constituyente y abierto, la otra cara de un mismo y único Mundo. Marx quiere objetos sensibles realmente superiores a los objetos ideales, pero no capta la actividad humana misma como *actividad problemática*. Por consiguiente, — en la *Contribución a la crítica de la economía política* tanto como en la *Miseria de la filosofía*— considera la vida material como la única vida verdaderamente humana, mientras el pensamiento y la poesía no son entendidos sino bajo sus formas condicionadas e ideológicas. De esta manera, no comprende la significación del pensamiento que *pone todo en cuestión* y que mantiene abierta la cuestión, la del pensamiento que osa ver que toda gran victoria no es sino el preludio de una derrota.

II

La cuestión de saber si la *verdad* (siempre errante) vuelve al pensamiento humano, no es ni una cuestión teórica ni una cuestión práctica. Es en la *interrogación* donde el hombre prueba la verdad, es, decir, la realidad y la irrealidad, el poder y el fracaso de su pensamiento y del mundo. La querrela acerca de la realidad o la irrealidad de la práctica —aislada del pensamiento cuestionante— es meramente pragmática; y carece de base firme conquistada sobre el abismo y la confusión, no se atreve jamás a sacudir la seguridad de las posiciones establecidas.

III

La doctrina marxista de la modificación de las condiciones y de la educación olvida que las circunstancias no coinciden siempre con los hombres y que todos los educadores inducen al error. En consecuencia, esa doctrina debe dividir la sociedad en dos partes de las cuales una queda como dirigente. La no-coincidencia de la modificación de las condiciones y de la modificación humana, o de la modificación de sí mismo, no puede ser apresada y comprendida verdaderamente sino como *revolución permanente* que se pone a sí misma en cuestión.

IV

Marx parte del hecho de la alienación económica, del desdoblamiento del mundo en mundo de la estructura (real) y mundo de la superestructura (ideológica). Su trabajo consiste en resolver el mundo ideológico, idealista e ideal en su fundamento profano. Pero el hecho de que el fundamento profano se eleve sobre sí mismo y se fije un imperio independiente sobre toda la superficie de la tierra, no puede ser aclarado sino por este otro hecho de que este fundamento profano carece de cohesión y de base. Es necesario, en consecuencia, que ese mismo fundamento sea comprendido en su insuficiencia y sacudido de arriba a abajo. Por lo tanto, una vez que se ha creído descubrir, por ejemplo, que la familia terrestre es el secreto de la sagrada familia, es necesario de ahora en adelante que las instituciones de la primera sean abiertas hasta su estallido.

V

Marx, no contento con el pensamiento realista, apela a la praxis; pero él no considera la práctica, en tanto sea actividad sensible que deja en suspenso la cuestión del *sentido*. En plena época de la ejecución de un mundo por la técnica conquistadora y planetaria, ¿no tendremos acaso necesidad de una *tecnología* que comenzaría a pensar todo aquello que la técnica capta, y también la técnica misma? Pues la técnica no abarca solamente lo que corresponde al universo y a la cosmología, a la vida y a la biología, al psiquismo y a la psicología, a la sociedad y a la sociología, a las ideas y a la ideología. Ella captura en su engranaje la totalidad de lo-que-es-y-se-hace.

VI

Marx resuelve el ser del mundo en el ser humano. Pero el ser del hombre no puede reposar sobre sí mismo como sobre su propio fundamento. En el juego del devenir, él es un fragmento del *diálogo* sin el cual el hombre no aspiraría a ser *hombre*, ni el mundo "sería" *mundo*. Marx, que no se orienta hacia esta *constelación* del hombre y del mundo, se ve forzado pues:

1) a hacer abstracción del tiempo siempre abierto, a fijar al ser humano dentro de una cierta interpretación práctica y humanista, a presuponer un ser humano real, perdiendo así de vista al hombre como ser de lo lejano;

2) en consecuencia, el ser no puede ser tomado por él sino en tanto totalidad empírica, fabricante y fabricada universalidad totalizada, relacionando técnicamente a todos los seres en un ensamble genérico.

VII

Marx, por lo tanto, no ve que la producción económica misma es un producto, y que la sociedad concreta que analiza pertenece a un *mundo errante* en cuyo curso se prolonga extrañamente todo lo que es negado violento o pacíficamente; pues la crítica forma parte de lo que es criticado.

Toda vida social es esencialmente *desgarrada*. Todos los enigmas que llevan al pensamiento hacia la *apertura* no pueden encontrar su solución movédiza en la práctica humana ni en la simple —o aun sabia y crítica— comprensión de esta práctica.

IX

El punto más alto al cual llega el materialismo práctico, es decir, el materialismo que considera al pensamiento como una actividad derivada, es la previsión abstracta de la sociedad total y de los hombres totales.

X

El punto de vista del materialismo marxista es la sociedad socializada; lo que un pensamiento nuevo, sin punto de vista y sin dirección unilateral (ni espiritualista, ni idealista, ni materialista, ni realista), debe tomar en consideración, es el juego del *mundo planetario*, el ser en devenir de la totalidad del Mundo "siendo" *juego*.

XI

Los técnicos no hacen más que *transformar* el mundo de diferentes maneras en medio de la indiferencia universalizada; ahora se trata de *pensarlo* y de interpretar las transformaciones en profundidad, *apresar* y *experimentar* la diferencia que une el ser a la nada.

KOSTAS AXELOS.

Traducción del original francés de Gloria Autino.

LA SOCIOLOGIA ES UN HUMANISMO

Cuando uno se interroga con cierto rigor, acerca de los libros que en el dominio de la reflexión, desde hace algunos decenios, han impactado profundamente al público culto, se asombra al ver que las obras de filosofía pura o de metafísica ocupan poco lugar en una lista demasiado breve.

La causa es quizá, como se ha dicho a veces, que la filosofía murió con Hegel; lo que no resulta realmente cierto si se piensa en Husserl, en Bergson. Así como no es aceptable la idea de que la sociedad moderna tiende a desvalorizar la meditación metafísica, aunque la vocación que ella supone tienda a empobrecerse.

Porque no se habla aquí, por supuesto, del quehacer del filósofo, estudioso y pedagogo, formador de otros profesores e inquieto interrogador de los autores del pasado con un rigor variable. Se piensa en el hombre cuyo quehacer profesional puede ser, por supuesto, el de profesor pero cuyo discurrir excede el marco de su función e implica una dimensión infinita. Un hombre cuya existencia está dominada entera e incondicionalmente por el progreso y la actividad de una meditación original, de una génesis creadora de conceptos tendientes a comprender la situación del hombre en el ser.

Acerca de la reflexión, tal como surgió de la filosofía crítica de Kant, mantiene siempre un cierto prestigio, pero cambió de punto de aplicación. Y si bien un filósofo del siglo pasado no hubiera nunca imaginado aplicar su pensamiento a otro objeto que el pensamiento mismo en el ejercicio de su poder constituyente (lo que era cierto aún para Brunschvicg), desde el comienzo de este, siglo, la reflexión toma puntos de aplicación más variados: el ejemplo de Valéry mediante con acuidad, sobre la conciencia del artista creador, ilustra este cambio de dominio.

Por otra parte, sería interesante ver que, de una manera muy general, la reflexión sobre las actividades creadoras en todos los dominios del arte, ha orillado y a menudo reemplazado a la creación misma: Joyce, Virginia Woolf, Borges, Musil, son escritores que incluyen en su invención literaria, el mecanismo creador que lo explica y justifica. En cierta medida, Gide y Huxley habían generalizado esta actividad en *Los Monederos Falsos* y *Contrapunto*, al igual que los poetas como Francis Ponge. Y lo que se llama hoy "nouveau roman"

es sin duda, la exaltación de esa actitud crítica, llevada a su más alto nivel.

Tan sólo en la dispersión del análisis reflexivo, la filosofía pura se ha agotado poco a poco. Le falta esa fuente de irradiación única que constituía, en el siglo pasado, en el pensamiento occidental, la conciencia de sí. Psicoanálisis, psicología, dialéctica marxista, le han quitado al pensamiento reflexivo su serenidad y su seguridad en el momento en que surgían múltiples centros de reflexión.

A tal punto que hoy, está permitido preguntarse si aquellos que eligen por función social, por tarea profesional, las disciplinas espirituales de la filosofía, que deciden consagrar su existencia a la investigación fundamental de orden metafísico, en un momento en que la investigación fundamental concierne sobre todo a los físicos y a los matemáticos (hasta el punto de que las conclusiones que quieren extraer los filósofos son todas tan imperfectas como insuficientes), si esos aprendices de filósofos no son hombres que se embarcan en esa vía porque quieren aislarse y volverse "extraños" a su época. Por cierto, el filósofo ha sido siempre, en cierta medida, un "extraño"; desde Sócrates y Platón, el decirlo es un lugar común. Pero ése "ser extraño", si estaba justificado por la existencia de reducidos medios efervescentes en los que vivía el filósofo, la exigüidad del número de "intelectuales" y el etnocentrismo que confirmaba al hombre pensando en el orgullo de ser el centro del mundo real, ya no lo está hoy. Y yendo aún más lejos: el deseo (en otro tiempo justificado) de buscar, como lo hiciera Leibniz, una "característica universal" que permita reducir a la infinita variedad de los fenómenos humanos a algunos esquemas o estructuras formales simples, si bien lleva a sorprendentes construcciones, grandiosas a veces, e ingenuas siempre, no corresponde hoy más que a una ideología entre otras.

Y el "ser extraño", ese dejar a un lado del hombre que piensa, a menudo no es más que un pretexto para una meditación sutil, para una fuga frente a lo que la época descubre con una intensidad creciente, la infinitud de la experiencia humana que no puede contener ningún concepto abstracto, en lo que va desde las ciencias físicas hasta la vida política.

Infinitud que se traduce en la variedad de los puntos de difusión cultural, la intensidad de los medios de comunicación propios de la sociedad industrial, la dispersión de los núcleos que fueron en otro tiempo centros irradiantes por su unidad (Roma, Bizancio, París) y que no son actualmente más que una variedad posible del conocimiento y la existencia. Y no es, en absoluto, la sociedad industrial (ni el advenimiento del proletariado) lo que ha destruido la filosofía, sino que es la filosofía quien no puede abarcar la infinitud de una experiencia humana a la que siempre había logrado reducir.

Esto explica, probablemente, la atracción ejercida por la sociología sobre los intelectuales que en otros tiempos se hubiesen orientado hacia la especulación filosófica: la filosofía no está ya en condiciones de fundar un humanismo real, más que verbalmente. Y la sociología aparenta ofrecer un campo de análisis y comprensión cuyo horizonte parece ser el de un humanismo que respeta la variedad, la relatividad y la infinitud de situaciones en que el hombre está hoy comprometido. Otra vía de acceso a la sociología es la que conduce a gran número de sociólogos, de intelectuales, de la práctica política al análisis social.

Hace ya una veintena de años, en efecto, el término sociología designaba, en el mejor de los casos, una disciplina universitaria algo marginal, y que no podía pretender de ninguna manera, rivalizar con la actividad política. Hoy, en muchos casos, la política es absorbida por la sociología.

Para comprender esta transformación, sin duda había que hacer el análisis de los movimientos políticos a partir de la última guerra y de los compromisos que ellos han implicado. El hecho de que gran cantidad de intelectuales que, de cerca o de lejos, participaban de una

A Precisemos este término: Michel Foucault, en un libro reciente "Les mots et les choses" (Las palabras y las cosas) arremete violentamente contra el término humanismo, en el que ve exclusivamente el aspecto desusado y fuera de moda que no nos concierne aquí. En resumen, el propósito de Foucault de reducir la experiencia humana a algunas figuras y composiciones fundamentales de un "metalenguaje", infraestructura del conocimiento y de la palabra, no le permite plantear el problema del hombre en su totalidad. Porque reduce la rica e infinita complejidad de la experiencia a ese instrumento que es la palabra, se priva por completo de examinar el conjunto de la realidad humana y toma finalmente la apariencia por la realidad. Lo que es reducible a la coherencia de ciertos principios enunciables no es más que un fragmento de un vasto e infinito conjunto y el lenguaje no traduce ni trasmite, más que una parte del todo vivido y real así como un iceberg no muestra a la superficie más que una pequeña porción del hielo que lo compone.

Porque cede al prejuicio contemporáneo de tomar los hechos del lenguaje por símbolos de la realidad viviente, niega la vida concreta en la semiología formal de sus modos de comunicación. Y, por doquier, el intelectual está encerrado en el "ghetto" de la palabra y propiamente estrangulado.

El humanismo si no está definido por una relación de deseo, de privación, de frustración, de posesión con la substancia humana viviente en la totalidad de sus manifestaciones (sexuales, artísticas, económicas, políticas, etc.) es, en efecto, una mistificación. Cuando se hace pasar por lo que realmente es, representa el esfuerzo infinito de toda persona existente por apoderarse de la substancia viviente y conocerla. Contra lo que se opone, es cierto, el estado actual de las sociedades, y el juicio de los pensadores del tipo de Foucault, quienes, con mucho talento, mutilan al hombre para exaltar sólo una mínima parte de él. El humanismo está pues irrealizado y por venir; ninguna definición puede agotarlo.

actividad colectiva tendiente a una reforma radical o no de la sociedad, se hayan separado de la política activa para unirse a las investigaciones sociológicas, no revela una tentativa de huida, sino un esfuerzo por encontrar en la experiencia social un punto fijo que no sea falseado por una falsificación ideológica.

Pero en realidad, ninguno de los partidos políticos escapó a esta falsificación, revelando, para decirlo concretamente, el mecanismo de creencias y representaciones colectivas, mostrando los juicios de valor y los mitos allí donde sólo se pensaba encontrar la objetividad pura.

Agreguemos que las crisis que sobrevinieron en los países que reclamaban una doctrina de transformación radical del hombre forzaban al intelectual a abocarse a problemas nuevos, de orden social y no ya políticos: las relaciones de dominio y de poder, las formas de la autoridad, las conexiones entre las "culturas", las creencias políticas, los grados de arraigo de las ideas fuerza, las formas del manejo colectivo e individual del hombre, etc.

A estos problemas, la política no podía encontrarles respuesta, al menos una respuesta no ideológica, ligada a la justificación de una acción parcial, a la defensa de un interés adquirido, a la conservación de un orden (aunque éste fuera el orden de la revolución), de la "religión" o de la "sacralización" de una doctrina y de una imagen del porvenir. La sociología, reemplazando estos fenómenos parciales en el conjunto de la sociedad, podía en ciertos casos, formular una respuesta o por lo menos una explicación que no siempre respondía a las expectativas de la doctrina.

De esta distancia entre el análisis de la realidad y la defensa incondicional de los valores ideales, surge la insuficiencia de la *praxis* política. Y las afirmaciones políticas mismas, los "compromisos" absolutos que implicaban y querían absolutos se volvían relativos y fragmentarios. Llegó también el momento en que la unidad dogmática del socialismo se desmoronó, en que la multiplicidad de las formas del socialismo se impuso a todos los niveles y un poco por todas partes en el mundo. Y allí también se iba en busca de la sociología.

Agreguemos que, en muchos casos, los intelectuales que se habían lanzado a la política (en la Europa de posguerra al menos) eran "terroristas"; es decir que se preocupaban sobre todo por imponer a los hombres una determinada imagen del porvenir humano, a pesar de las necesidades reales de aquellos a quienes querían imponerla. O bien su terrorismo se manifestaba en la acción cotidiana por una necesidad de dominación exagerada, una voluntad de poder convertido en fanático por la conciencia de representar una causa enumerada estadísticamente.

Si la sociología cuenta entre los que la practican con un gran número de "terroristas que colgaron la sotana"² es porque estos últimos han descubierto los límites de una acción y han transportado o sublimado su voluntad puesta de lleno sobre los espíritus. De hecho, esta "voluntad de poder" disimulaba un deseo de homogeneizar las conciencias y de reducir las, deseo que la multiplicidad de las formas de existencia y la variedad de los conjuntos actuales han vuelto imposible y quimérica.

Y lo que ha reemplazado ese fanatismo es la necesidad de descubrir una experiencia colectiva variada, de profundizar una comprensión de la sociedad, que tornaba cada vez más difícil los modos clásicos de intervención de los intelectuales en la vida política. Pero en el intervalo y justamente en el mismo tiempo de las críticas políticas, los cimientos del humanismo se desmoronaban. El marxismo, el psicoanálisis, pensaban poder refutar la validez de aquellos que pretendían fundar la experiencia humana sobre bases que fuesen capaces de justificar el hecho de ser hombre, el stalinismo y las otras doctrinas de Estado tornaban imposible la defensa de "valores" que, en otro momento hubieran pasado por universales e inefutables, poco a poco el humanismo se volvía una ideología como otras, y más particularmente una ideología inserta en un grupo social determinado, las clases medias conservadoras o vagamente reformistas.

De hecho, la destrucción del humanismo no procedía tanto de esas críticas ideológicas como del debilitamiento de una definición del término mismo y de los cambios que intervinieron en la experiencia de los hombres.

El humanismo no es, como se cree muchas veces, una simple definición "moral" del hombre y de su capacidad de establecer un régimen razonable entre los contemporáneos de una misma época. Fue así quizás cuando el estoicismo gobernó el mundo por intermedio de un emperador romano filósofo; pero ha perdido, por lo menos bajo esta forma, una parte de su sentido. Se trata nada más de una ampliación de la definición de "hombre culto", de "hombre de bien", este último convertido en el modelo universal que se intenta imponer a la sociedad toda o de sugerir a ciertos individuos privilegiados.

Parece que el sentido de un humanismo (independientemente de sus contenidos provisorios) reside por completo en el deseo de formular la extensión de las posibilidades de experiencias y de plenitud acordadas al hombre y que, de hecho, esta definición queda sujeta a los modelos "culturales", a los símbolos que definen tal o cual sociedad en tal o cual momento de su desarrollo. Pero una definición de este

² Traducimos la expresión "terroristas defroqués" por su acepción, entendiendo que éste es el sentido dado por el autor. (N. del T.)

tenor: ha intentado siempre exceder las normas impuestas o sugeridas por la tradición, en la medida que las grandes definiciones del humanismo son siempre contemporáneas de los cambios de estructura social. Queremos decir que los grandes esfuerzos por afirmar un humanismo —definición del rol del hombre sobre la tierra y al nivel de su experiencia posible y real— están ligados a períodos de ruptura. No sin razón, Jacob Burckhardt consideraba que, durante los períodos de transición (como aquellos que el mismo estudió durante el Renacimiento en Italia en la época de Constantino el Grande), el ser humano se torna un problema en un mundo en el cual modelos y formas, ideales y valores, han sido alterados por el cambio histórico: durante esos períodos de transición entre dos estructuras y en este caso que ninguna forma nueva ha reemplazado las antiguas formas en vía de destrucción, la espontaneidad humana se expresa con tanto más fuerza cuanto los valores sociales establecidos no pueden ya modelar el comportamiento de hombres desarraigados de su propia historia.

En esos momentos, el humanismo se torna una tentativa grandiosa para definir el sentido de la existencia a partir de una imagen problemática del individuo por representar una cantidad casi infinita de experiencia nueva en una representación del ser humano en el cosmos: en el momento en que se transforma radicalmente el Imperio Romano, el humanismo estoico intenta traer una nueva definición del rol del hombre como lo hará el humanismo del "Renacimiento" en el punto de ruptura de las sociedades tradicionales europeas con el modernismo provocado por los comienzos del capitalismo.

Si nuestra época experimenta cierta dificultad para definir un humanismo, si cada esfuerzo en ese sentido tropieza con la "mala fe", la "mistificación" o el "absurdo" es porque el relativismo y la diversidad de situaciones reales vuelven peligroso todo trámite de ese género: la desaparición de una élite o de un grupo constituido de intelectuales, la aparición de nuevos medios de comunicación, los cambios profundos y rápidos de las sociedades altamente industrializadas, todo esto parecería que debe vedar toda justificación de la existencia humana.

Por otra parte, ¿no hemos acaso asistido al fracaso de las tentativas marxistas, existencialistas y espiritualistas por constituir las bases de un humanismo? Sin duda porque los unos y los otros no llegaban a superar el obstáculo que representa la prodigiosa relatividad de las situaciones humanas presentes y no lograban concebir los medios para justificar los grados de arraigo reales del hombre en tramas sociales a la vez variadas y diferentes.

Para esas formas de la confusión contemporánea o de la angustia intelectual, la crítica radical que propone la sociología puede aportar una cura eficaz. Ya que se trata de un análisis radical de todos los

aspectos de la vida colectiva que no pretende legislar sobre el contenido de las experiencias ni imponer una jerarquía de agrupamientos o de valores. Porque se trata de una experiencia capaz de modificar al que se entrega a ella como el ejercicio del psicoanálisis transforma al psicoanalista. Lograr ese nivel de la reflexión en el que se percibe más netamente a la vez la complejidad de la trama de la existencia colectiva y el sujeto viviente de este entrelazamiento de situaciones, la libertad creadora, ora tumultuosamente espontánea, ora concisamente manifiesta, no es tender a un nihilismo que parece prometer la crítica radical, sino desembocar justamente en una perspectiva humanista.

No es razonable pedirle a una ciencia que defina el humanismo. Pero la sociología no es sólo una ciencia, más precisamente las razones que se esgrimían en otro tiempo para prohibirle el acceso a la ciencia son exactamente las que, hoy, le permiten excederse de su marco...

¿Qué no se ha dicho, en efecto, sobre la dificultad de emprender una ciencia del hombre comparable a las ciencias de la naturaleza, sobre la necesaria oposición de la "explicación" y la "comprensión", válidas sólo cuando se trata de fenómenos en los cuales la conciencia humana está implicada?

Detrás de este debate un poco en desuso, que apasionó en un tiempo a Alemania antes de proseguirse en Francia durante algunos años, se hallan ocultos dos postulados que, en realidad, arrastran peligrosas confusiones: esta discusión era interminable y vana ya que se apoyaba en un doble malentendido³.

El primero de estos mal entendidos se refiere a la definición y a la significación del "determinismo" sociológico. Tan pronto, en efecto, esos "determinismos" son aislados a los componentes de una lógica racional oculta que transforma los cambios a menudo imprevisibles o imprevistos de la historia en necesidad racional. Tan pronto, por el contrario, el "determinismo" sociológico se confunde con la "causalidad" tal como la definían los positivistas.

En el primer caso, la realidad social se inclina bajo la racionalidad lógica, la confusión de "lo que ocurre" y de "lo que debe ocurrir", aparece en las variadas versiones del delirio lógico hegeliano. Esto puede tomar las formas diversas del "estructuralismo" a ultranza en sus últimos reductos abstractos, las de las doctrinas filosóficas que confunden el ideal humano y el Estado, las necesidades y la estructura actual del orden. Esto muestra sobre todo la magnitud de la ceguera de algunos delante de la experiencia variada de los hombres.

³ Sobre queda prisionero de éste en su *Crítica de la Razón Dialéctica*.

Otra versión de ese dogmatismo se encuentra en la ideología stalinista: las decisiones de un grupo o de un hombre (aunque fueran erróneas) se imponían como el único trámite racional y real, la única cara de una historia asimilada a una imagen única.

Aquellos que asimilan el "determinismo" sociológico a las leyes naturales, a la "causalidad" mecánica concluyen fácilmente o bien que la ciencia social no es distinta de una ciencia positiva o bien que, en razón de esta asimilación grosera, la sociología es imposible.

A decir verdad, el término "determinismo" que engendrará tales confusiones debe ser manejado con precaución. En primer lugar porque se trata de un instrumento, un procedimiento técnico que no permite jamás la más mínima previsión de los hechos humanos; en segundo lugar porque implica la integración, difícil y siempre inacabada, de los acontecimientos en los conjuntos de los universos, de los cuadros situados, arraigados en nuestra experiencia viviente. Pero esto es más difícil. Es tarea de talento, en todo caso de inteligencia.

Las leyes causales de evolución, de estadística, de probabilidad, las formas de la causalidad aplicada a las manifestaciones individuales, no son más que un aspecto de un vasto campo de la experiencia humana del cual los positivistas no habían percibido más que una pequeña parcela. Por otra parte, las ciencias físicas y matemáticas del siglo pasado, conservaban esas ilusiones que el relativismo de Einstein y los desarrollos del conocimiento físico y matemático moderno han borrado.

La búsqueda de constantes no puede ser, para la sociología, más que la búsqueda de tendencias de formas más o menos estables de una coyuntura, el estudio de correlaciones, de regularidades más o menos estables, en síntesis de las correspondencias múltiples que se establecen entre formas cambiantes y marcos más o menos permanentes.

De allí, resulta evidente que el "determinismo" de la sociología es tan diverso y complejo como el que utilizan hoy los físicos —si se puede arriesgar una comparación que justifique el abandono en ambos casos de un "objeto", estable y fijo: la "naturaleza" mecánica y la sociedad inerte, fijada en instituciones muertas. Procedimiento de análisis, la explicación intenta, por consiguiente, integrar no lo continuo, lo coherente, o más generalmente el pasado (que la sociología en otro tiempo había examinado en demasía) sino lo discontinuo el presente, el imprevisto, la existencia en lo que ella tiene de estremecedor e innovador.

Esto debería sobrar para renunciar a la vieja "causalidad" y para ver en ese instrumento de estudio *un medio de examinar las probabilidades de intervención real de la libertad colectiva humana en los múltiples marcos donde ella interviene, ya sea para imponerse o para caer.*

Y detrás de esta proposición se esconde una presuposición más importante aún: aquella que hace de la vida social un conjunto de hechos dependientes entre sí y cuyos cambios son *imprevisibles*: la idea de la experiencia humana es infinita, domina o debiera dominar la inclinación actual del sociólogo y le inyecta su "pasión".

El otro mal entendido tan molesto para el desarrollo de la sociología es el que define la libertad como una promesa abstracta tanto más inasible cuanto que es absoluta. Es más evidente que se torna allí imposible la comprensión o el estudio de esta inasible fuerza, en un constante esfumarse.

Pero allí, había que comenzar el proceso de una tendencia de la filosofía, la cual nunca se preguntó si la libertad "clásica" que definía tenía un significado. Pero, después de todo, ese proceso fue hecho no por la filosofía sino por la literatura contemporánea: Kafka, Camus, Sartre, Beckett, se instalaron en la discusión de esta experiencia terminada.

Se debiera constatar sin embargo, que existe una relación entre la representación implícita de la libertad y las posibilidades reales de intervención de los hombres en la trama de la vida colectiva: ¿la imagen de una libertad absoluta e inalcanzable no corresponde suficientemente a las formas de las sociedades fuertemente cerradas o una casta de individuales, de intelectuales, poseedores exclusivos de los medios de expresión, que acapara para su "feliz elite" el privilegio de una independencia mítica?

El problema consiste en saber por qué ciertos intelectuales mantienen y enseñan aun hoy la definición de una libertad humana cuyo significado era más amplio, evidentemente, cuando los que la defendían no usaban del término más que para su enseñanza, sólo rara vez se comunicaban con grupos alejados del núcleo irradiante de la sociedad en la que se encontraban y, sobre todo, disponían de una inmensa reserva de tiempo para la libre meditación. Es lastimoso, a veces, oír algunos de esos "filósofos", reprochar a la sociología el querer estudiar las formas de la libertad, cuando ellos mismos están prisioneros de una definición arcaica.

De todas maneras, las divisiones escolásticas de la libertad (libertad de ejecución, libertad psicológica, libertad moral, voluntad individual) no son más que abstracciones frente a una libertad viviente que, de ninguna manera se intelectualiza, que se descubre, se experimenta cuando se percibe la actividad creadora subyacente en todos los grupos, la efervescencia continua que anima la vida colectiva en la cual se participa de más o menos cerca.

Lo que la sociología puede razonablemente examinar es justamente el conjunto de las situaciones dramáticas en donde se encuentra comprometido ese movimiento de "revolución permanente" que afecta

a la vida colectiva humana. Puesto que esta creatividad emerge al nivel de su enfrentamiento con los determinismos establecidos por la tradición, cristalizada por la historia de su derrota o de su victoria sobre los obstáculos que encuentra.

Así todo "fenómeno social total" representa, revela o encubre la actividad de una libertad de la cual ningún concepto parcial puede dar razón y que no se reduce a ninguna ideología particular, puesto que no constituye más que un único todo con la existencia humana en su expansión múltiple e infinita.

Descartados estos malos entendidos se pueden dar las razones que autorizan a la sociología a proponer uno de los únicos humanismos válidos para nuestra época.

La definición de la sociedad como un ser colectivo actuante y creador permite, sin duda, devolver a la existencia humana esa capacidad de desarrollo a la vez espiritual y material que las ideologías parciales creyeron separar para mutilarla. Si se busca sugerir valores que autoricen el aumento del poder moral de la especie ¿cuál será el camino que conduzca con más seguridad a aquella que, sin querer imponer a priori una jerarquía parcial de los valores, se ubique en el núcleo generador donde esos valores y esos símbolos se elaboran?

Esto no exige acaso tomar en consideración la intensa variedad y la asombrosa relatividad de las diversas situaciones en las que se embarca la libertad humana, ya se trate de los grupos más arcaicos, aparentemente los más "primitivos", (en los que sin embargo el ejercicio de la libertad no se adornó jamás), ya se trate de sociedades altamente industrializadas diferenciadas en la multiplicidad de las configuraciones que las forman, ya se trate de las sociedades en transformación como son las del "tercer mundo".

François Perroux ha evocado la visión realmente *planetaria* que implica la comprensión de esta relatividad y de esta multiplicidad intensa. No se trata de apegarse a esta palabra en sí misma sino de constatar que hoy es prácticamente imposible para el analista desconocer la diferencia de escala y de nivel, de tipos y de formas, que se interrelacionan y se encadenan entre sí, y componen el universo total de las experiencias humanas de hoy.

El tercer elemento que le permite a la sociología como poner una asece; que autorice la definición de un humanismo verdadero hace a la actitud de *crítica permanente* que debe mantener la sociología si quiere permanecer digna de la búsqueda que emprende.

Esta crítica generalizada no da como resultado, como se dijo más arriba, un nihilismo, pues el nihilismo implica un juicio de valor y en definitiva constituye una pausa en el desarrollo crítico, testigo de una fatiga o de un "calambre de la reflexión". Por lo menos obliga a la sociología a un estado de "alerta" permanente sobre las transfor-

maciones que sobreviven y a las que no puede ignorar, como en la apreciación de su propia situación.

Este último punto es un elemento importante que se llama a veces "sociología del sociólogo" ya que aplica esta crítica radical a las sugerencias y observaciones que el observador formula. Si se quiere escapar a la trampa ideológica y evitar el dogmatizar afirmaciones parciales, a mezclar juicios de realidad y juicios de valor, ¿no convendría aplicar a sí mismo y a sus prójimos el mismo riguroso análisis que se intenta imponer a los otros hechos de observación?

Tengamos claro que si conocemos las trampas en las que cayeron los sociólogos de ayer —lo profético que empañan las enseñanzas de Marx, la identificación de su propio pensamiento y del devenir humano que condujo Augusto Comte a las desdichadas predicciones conocidas—, los peligros que acechan a los sociólogos de hoy no son menores.

Ya se trate del confort intelectual que transforma al investigador cuando con sus escritos conquistó un lugar en la *intelligentia*, en gerente cuidadoso y celoso de un capital que explota, ya del arribismo que arroja a los sociólogos los unos contra los otros en la búsqueda de créditos y para la cual están siempre dispuestos a utilizar los medios más despreciables, el autoritarismo que se apodera de "patrones" o "semipatrones" y les hace ahogar los aspectos nuevos de las interpretaciones provistas por los debutantes o simplemente les encierra en la idea que tienen de la importancia de sí mismos, la burocracia que aprisiona a la sociología en lo fácil de una mediocre explotación de análisis —se trata siempre de enfermedades mortales a las cuales es fácil denominar.

Este peligro, esta esclerosis del análisis, acecha también al que hace de la crítica radical un método en el sentido de que podría conducir a dogmatizar esa incertidumbre, a transformar la conciencia de una relatividad dialéctica en un escepticismo desilusionante.

Otra razón que justifica la pretensión de la sociología por definir un humanismo, resulta de una comprobación simple pero de alcance infinito, según la cual, el orden y el sistema de los valores actualmente establecidos para un grupo o una sociedad no define jamás el conjunto de las necesidades y de las aspiraciones posibles de los hombres.

En efecto, ¿no es particularmente peligroso fijar la imagen del hombre deduciéndola de valores definidos hasta aquí por los diferentes grupos o conjuntos de civilizaciones actualmente conocidas? Si se admite que, en su desarrollo, el hombre es un ser infinito, si se quiere tener en cuenta que las figuras individuales que han representado modos de la libertad humana, los valores que los encarnaron son sólo aspectos momentáneos y aproximados de lo que puede tener en realidad de sustancia humana el ser viviente, es evidente que

ni cultura ni civilización alguna, en consecuencia ninguna versión actualmente conocida de la sociedad, puede proveer de modelo universal ni bastar para definir lo que el hombre puede devenir.

Debemos reconocer entonces que ciertas ataduras sociales fijadas por la tradición como lo que reglamenta por ejemplo las reivindicaciones entre hombre y mujer antes del casamiento e implica la sugestión colectiva de la falta o el pecado, son perfectamente contingentes y han dado por resultado el impedir al hombre gozar de la plenitud de sus dones? Pero es tan fuerte el prestigio de la tradición que los sistemas de valores establecidos por un grupo sobreviven a las estructuras que justifican y seguimos pensando que tiene más validez la atadura y la reglamentación porque la forma de represión está ligada a la civilización cristiana a la cual está atado el sociólogo.

Si bien la libertad humana tiene un sentido y a la vez una efervescencia cuyas formas son imprevisibles y una reivindicación de la plenitud: ciertos pensadores libertarios del siglo pasado lo habían comprendido, estimando que el cambio de estructura social no debía traer aparejada la aparición de otra estructura igualmente represiva, sino orientada de otra forma, hacia la creación de estructuras capaces de posibilitar al ser humano la plenitud de experiencia de la que puede disponer. La revolución permanente de que hablamos anteriormente es también una revolución en los deseos y el goce. Y si pensamos que la libertad humana es infinita en sus formas presentes y futuras, pensamos también que la experiencia humana es infinita y que la dominamos poco a poco.

La última postura que justifica nuestras pretensiones de humanismo se deduce sin dificultad de lo que acabamos de decir: es la afirmación exactamente opuesta al dogmatismo hegeliano que nos dice que la realidad humana está formada tanto por lo posible como por lo real.

Queremos expresar que la forma que ha tomado la monarquía francesa que, con el apoyo de los grupos más "esclarecidos" de la burguesía, venció y destruyó las jerarquías feudales con las que estaba secularmente su conflicto, no es una estructura necesaria, establecida de por vida, en el desarrollo de las sociedades europeas, que no figura en un "destino" de occidente.

No sólo porque esta forma no se encuentra con la misma pureza que en Inglaterra, sino además porque bajo el velo por así decirlo oficial que hemos echado sobre las características escandalosas de esta sociedad, otras virtuosas características se hacen a la luz, las que unas veces se ligan a particularismos provinciales de una gran riqueza y otras constituyen casos aberrantes, inclasificables pero en tan gran cantidad que uno se pregunta si no designan una tendencia esencial pero inacabada de la coyuntura, algunos historiadores recientes han

insistido en esos aspectos contradictorios que bajo la imagen de un siglo XVII clásico y ordenado representan lo imprevisible y lo imprevisible.

¿No deberíamos decir que la sociedad francesa, en el momento en que el desarrollo de la economía de mercado, el derrumbe de la renta pública ruinoso para la vieja clase feudal, el enriquecimiento de grupos de la burguesía y, en consecuencia su creciente diferenciación (sobre la cual L. Goldmann insistió justamente en el *Dieu caché*) la implantación de una poderosa administración compone el rostro de la época clásica, esta sociedad había podido (y podía) tender tanto hacia un régimen de unidades regionales articuladas entre sí, hacia el establecimiento de dictaduras urbanas federadas (como en Holanda), o aún hacia otras formas? Que la historia no recuerde más que una sola de estas formas concierne sólo a los historiadores, y a la ideología que ellos admiten implícitamente, no a la historia misma que expresa dramáticamente el conflicto subyacente de los grupos en competencia, la rivalidad de los posibles que buscan investir y conquistar lo real. Y lo que vale el pasado, donde cada momento está separado de la continuidad arbitrariamente impuesta por el encadenamiento de los acontecimientos, vale también para el presente, para nuestro presente múltiple. Pues si existe realmente una época en la que se imponen ante nosotros los dramas diversos de la libertad sobre toda la superficie de la tierra, en la que los esfuerzos de unificación mundial están ligados a la competencia técnica y tecnocrática por el poder (capaz ella misma de abolir por largo tiempo los esfuerzos de la libertad), es precisamente en la que nos hemos embarcado. Si la profecía está vedada para el sociólogo, no es en nombre de una pretendida prudencia, o en el de una intelectualidad desconfiada, sino en razón de la indiscernible maraña de lo posible y de lo real.

Ahora bien, las tentativas recientes por definir un humanismo que no sea una coartada o una justificación egoísta están todas invalidadas por los prejuicios que ellos admiten implícitamente: pretenden justificar racionalmente lo real, aun (y sobre todo) cuando lo condenan, escamotean o valorizan exageradamente la libertad a la que convierten en una esencia inaccesible, se detienen perezosamente en la crítica dialéctica de los aspectos de la realidad humana, ignoran o capitulan ante la variedad de situaciones concretas que intentan reducir a una unidad abstracta, definen a la sociedad como un ser muerto, como un cadáver.

Pero, si el humanismo tiene un sentido, es el de abrir al hombre posibilidades de grandeza mostrándole también las oportunidades reales de intervención de que dispone si quiere apropiarse colectivamente de esas posibilidades de plenitud. *Una reflexión que no postulare la infinitud de la experiencia humana y lo imprevisible de las formas que*

puede tomar la libertad en su desarrollo no podría pretender definir las condiciones de un humanismo.

Es decir que la sociología es un llamado a la intervención experimental o administrativa, un llamado por lo menos igual a la explicación y el análisis. Llamado éste, evidentemente inseparable de una práctica de la democracia que permita devolver a todos los "medios efervescentes" su autonomía creadora (ya se trate de consejos obreros, de consejos de administración, de cooperativas, o de comunidades diversas), de despertar los medios adormecidos o muertos, de activar los cambios de estructuras globales, únicos capaces de favorecer la intervención directa de los hombres, de establecer, como lo deseaba Saint-Simon, la administración de las cosas en lugar del gobierno de los hombres.

Pero la crítica sociológica interviene aun aquí para recordar que es peligroso dogmatizar a la democracia, puesto que *la vida social no es de ninguna manera, para el hombre, un fin en sí mismo*, sino el medio, el instrumento por medio del cual intenta imponerse en el curso de un combate permanente, *el fin de la vida colectiva misma, así como el fin de la vida de una sociedad organizada no está en el trabajo, sino en la felicidad.*

O si este término de felicidad resulta molesto, digamos plenitud. Plenitud en todos los sentidos de la palabra, aún en el sufrimiento que acrecienta sin duda la fuerza del drama vivido; plenitud en la posesión de la existencia, la que nunca nos es dada sino siempre prometida. El hombre, para el sociólogo, es siempre una experiencia infinita por conquistar. Sólo por ese camino la sociología puede pretender definir, un día, un humanismo.

JEAN DUVIGNAUD

(Traducción del original francés Lucila Gagneux)

TALCOTT PARSONS o EL REY DESNUDO

La sociología norteamericana no ofrece muchos ejemplos de un esfuerzo de conceptualización teórica. Principalmente preocupados por las investigaciones empíricas, en las cuales se aventuran a desarrollar las técnicas de introducción de cuantificaciones, a menudo arbitrarias y abusivas, la mayor parte de los sociólogos norteamericanos rechazan toda visión teórica en sus trabajos. Es entonces que surge Talcott Parsons, quien está volcado a una obra esencialmente teórica y quien intenta dotar al conjunto de las ciencias del hombre de una "Teoría General de la acción", apropiada para servirle de fundamento para sus investigaciones empíricas: la presenta como una teoría exclusivamente científica, despojada de toda intención ideológica.

Antes de pasar al análisis de los elementos constitutivos de esta teoría y de ver si es verdad que ella está exenta de toda ideología, como pretende su autor, quisiera situarla en el contexto histórico de su nacimiento y su desarrollo.

En los veinte años que preceden a la publicación de la primera obra de Talcott Parsons cuatro acontecimientos aportan un desmentido sin apelaciones a las doctrinas sociales que prevalecen hasta ahora en el mundo anglo sajón: la guerra del 14-18, la revolución de octubre, la crisis de 1929, el advenimiento del nazismo.

Estas doctrinas se fundaban principalmente en el utilitarismo y el positivismo spenceriano —donde el pensamiento no es más que un desarrollo sociológico de las teorías liberales y racionalistas de los economistas clásicos— impregnados del mito de un progreso continuado, sin crisis ni revolución ni guerra, dirigidos hacia una prosperidad y una liberalización siempre más grandes. Los decenios que preceden a 1914, llevaron a confirmar esta fe en el capitalismo y el liberalismo, en la democracia burguesa, el racionalismo y el progreso. La visión catastrófica de Marx, aparece cada vez más improbable, y sólo aquellos sociólogos inquietos de la burguesía liberal de Europa continental como Max Weber, Pareto, Durkheim, pierden su tiempo en refutar el marxismo.

Mientras estos cuatro acontecimientos, en veinte años destruyen de arriba a abajo todo el edificio de este tranquilo optimismo no dejan al pensamiento teórico sociológico más que una sola alternativa: el marxismo o el renunciamiento a toda elaboración teórica real.

Veremos cómo, para escapar a esta alternativa, Parsons se va a consagrar a salvar los escombros dispersos de este edificio y, amalgamándolos con aquellas ideas bien conocidas tomadas de Max Weber, Pareto, Durkheim, Freud, Malinowsky, y a elaborar su famosa "Teoría

general de la acción", fundada sobre el análisis funcional-estructural que presenta como una cosa totalmente nueva.

Durante los veinte años que sucedieron a estos acontecimientos, y que han sido los del acceso de Parsons a la dirección de la sociología norteamericana, y de la publicación de sus principales obras, profundas transformaciones se producen en los EE.UU. El capitalismo, después de haber sido fuertemente sacudido por la crisis económica de 1929, había logrado adaptarse volviendo a organizarse y sustituyendo al capitalismo de concurrencia; en lugar de la vieja clase compuesta por propietarios y pequeños comerciantes, una nueva clase media compuesta por empleados no propietarios, los "cuelloduros", aumenta desmesuradamente y se integra en un sistema técnico burocrático; éstos daban pruebas de una vitalidad demostrada por un aumento de la productividad, la ausencia de crisis económicas, y la posibilidad por sobre todas las cosas, de aplicar impunemente una política imperialista. Los EE.UU. se habían transformado, tanto en el plano militar como en el económico en la más fuerte potencia mundial, y en el campeón de la defensa del capitalismo en el resto del mundo. El "new deal", la segunda guerra mundial, el terror atómico, la guerra fría y el maccarthismo, son los principales acontecimientos políticos que marcan esta época. Es claro que para un sociólogo que presume no sólo de realizar simples investigaciones empíricas sino también de elaborar una teoría general de las ciencias del hombre, es necesario optar. Esto es claro, y veremos por lo que sigue, que Parsons había optado.

En los últimos decenios hemos visto el extraordinario avance de la física. Abandonando la biología, elegida por los primeros sociólogos como referencia comparativa, es de las matemáticas, de la física y la electrónica, que Parsons va a extraer su vocabulario, que hará su texto casi incomprensible.

Es principalmente en sus dos obras publicadas en 1951, "El sistema social" y "Hacia una teoría general de la acción", que Parsons expone su teoría general de la acción.

Tal como ha señalado frecuentemente Georges Gurwitsch, el término acción es aquí impropriamente utilizado, puesto que se lo refiere más que nada a la conducta de los individuos en un "vis a vis" con los otros. La acción es otra cosa. Es tanto individual como colectiva, tiene una historia, una gestación, es generadora y creadora, tiene una génesis situada fuera del sistema. La acción no es una cosa intermedia entre actitudes y comportamiento, manifestándose en el interior de roles establecidos, tal como es presentada en la teoría parsoniana, la cual reposa esencialmente en la interacción de los individuos haciendo abstracción de las fuerzas de producción y de las relaciones de producción en tanto que elementos fundamentales de la estructura social.

El hecho mismo del rechazo a tomar en cuenta la dinámica de las

clases sociales, implica una actitud ideológica. Es la misma que la de la burguesía liberal europea a fines del siglo XIX tal como se expresaba en la mayor parte de sus economistas e ideólogos y tal como existe hoy en la clase media norteamericana de la que Parsons es un representante. Acudiendo constantemente a Pareto, Max Weber y Durkheim, revela, además, claramente, su elección ideológica. Es una costumbre universitaria en sociología, elegirse ancestros, y no es indistinto, desde el punto de vista de la ideología implícitamente contenida en las obras de un sociólogo, si este acude a Montesquieu, Tocqueville y Augusto Comte o Saint Simon, Proudhon y Marx.

Es vano imaginar que las ciencias humanas pudieran ser puras. Seguirán siendo impuras todavía por mucho tiempo, y continuarán portando, así como dice Gurwitsch, un fuerte contenido de ideología implícita o explícita, asumida o no. En este caso sería siempre mejor, en interés de la ciencia, que la sociología sea lo más consciente posible y que la ideología sea explícita, claramente delimitada y asumida como una esperanza, en lugar de estar implícita, camuflada y no asumida o se presente como una teoría fundada sobre objetivos científicos.

¿Cuáles son los elementos constitutivos de esta teoría? Desde luego, si bien lo critica en sus primeras obras, Talcott Parsons permaneció fiel a Spencer. Si desechó su evolucionismo, conserva lo esencial de su utilitarismo y su psicologismo. Para él como para Spencer, la dinámica social está esencialmente fundada en el individuo. Reemplaza simplemente el concepto spenceriano de unidad elemental (individuo) por el de "unidad-acto" que él define como una partícula elemental al modo de la mecánica electrodinámica: posición, orientación, etc. Y la suma de las interacciones de los individuos constituye para él la estructura social, de la misma forma que las interacciones de las partículas elementales constituyen la estructura del átomo. Desde el comienzo, establece aparente identidad entre el funcionamiento de la sociedad y la cibernética, donde todo está condicionado por la elección de sí o no. Toda su teoría reposa en la identificación de la sociedad con un sistema estable e inmutable. De este modo, es posible apartar completamente a la sociología de la historia. Tal actitud constituye un camino científico muy molesto. Los organicistas y los evolucionistas del último siglo han sido suficientemente acusados de realizar analogías fáciles y no científicas, que identificaban el funcionamiento de la sociedad con el de un organismo biológico. Es todavía más cuestionable formular estas analogías entre la sociedad y un sistema electrodinámico. Los evolucionistas, tenían, al menos, la ventaja de un sentido agudo de historicidad: para ellos la sociedad era un organismo vivo en transformación constante y no existía como tal sino gracias a un largo proceso de evolución y no como resultado de leyes mecánicas constantes.

Talcott Parsons integró, entonces, las categorías spencerianas (fi-

nes, medios, metas, éxito, fracaso, etc.) y fundó sus análisis, como Spencer, en el comportamiento intencional y racional del individuo. La acción, dice Parsons, es racional en la medida en que persigue los fines compatibles con los antecedentes de la situación; y que entre todos los accesibles al actor son los mejor adaptados para lograr el fin, por razones comprensibles y verificables por la ciencia positiva.

En Marshall, critica la teoría de necesidades naturales y fines últimos, el concepto de rareza, la teoría voluntarista de la acción, que él organiza, y en la que aurea a un sistema hipotético deductivo de variables.

En Max Weber critica la tesis según la cual las condiciones de funcionamiento de un sistema económico reposan sobre el conjunto de valores y actitudes reconocidas y sancionadas por la sociedad de la cual participa el sistema económico; concuerda con él respecto a la importancia primordial de los valores y de las normas.

De Pareto, critica el análisis del comportamiento lógico e ilógico, pues considera que lleva en él una confusión entre razón y razón científica. Agrega un tercer término: comportamiento no lógico, diferente de los otros, y basado en un residuo ideológico que no puede confundirse con los sentimientos y los instintos.

Finalmente, de Durkheim, critica el análisis del rol de los símbolos en el comportamiento religioso.

Llega así a definir la sociedad como un sistema de conductas individuales sujetas a las normas tomadas originalmente de un sistema de valores y expresados en un sistema de símbolos.

Para estudiar prácticamente, propone las cinco variables siguientes:

afectividad	—	neutralidad afectiva
universalismo	—	particularismo
desempeño	—	adscripción
especificidad	—	difusividad
orientación hacia la colectividad	—	orientación hacia sí

La teoría de la acción lleva en sí tres sistemas específicos y aislados uno del otro: la personalidad, el sistema social y la cultura. La separación, impide la salida a la luz de las relaciones que existen entre estas tres partes de la totalidad social.

Para estudiar la personalidad, Parsons recurre principalmente a Freud, de quien retiene sobre todo los temas sobre la inadaptación social de la neurosis. Coloca el eje del análisis sobre las posiciones polares: gratificación-privación, actividad-pasividad, conformismo-alienación.

Identifica el no conformismo, que llama desviación, con lo anormal y la alienación; utiliza el término alienación en su sentido trivial, y no tal como se presenta en el concepto de Marx. Para Parsons alienación es simplemente la no adaptación al conformismo, no adaptación dominada por el determinismo simplista y mecánico del principio frustración = agresión; toda sociedad busca para reducirla los medios de la socialización de los niños o de la coerción social.

Se ve la confusión que crea la utilización por Parsons del término alienación para aquellos que conocen la significación del concepto marxista de alienación, puesto que es precisamente la inversa. Según el concepto tal como Marx lo había elaborado, no es el no conformista quien está alienado, sino al contrario: aquel que se halla en las condiciones objetivas de alienación no toma conciencia; el que queda encerrado en los valores del conformismo existente, aunque esté en contradicción con la realidad objetiva, aquellos que se vuelven extranjeros a sí mismos, alienan lo que hay de humano en ellos, sean amos o esclavos, capitalistas u obreros: el obrero aliena su humanidad en las cosas, el capitalista aliena la suya cosificando a los otros. En este contexto, el no adaptado es, a menudo, al contrario, el desalienado: aquel que rehusa alienarse y que lleva a los otros la promesa de la liberación de su alienación.

Según Talcott Parsons, la sociología, la psicología y la antropología deben tomar los conceptos de esa teoría general, de la cual ellas son solo casos particulares. Así, esta teoría general, para convenir a estas tres ciencias, se vuelve a tal punto simplista y esquemática que no permite asir más que la superficie de las relaciones humanas, superficie directamente perceptible que enmascara los procesos internos reales. Por supuesto, lo que es importante descubrir es lo que se oculta, lo que se esconde, en las relaciones humanas y el funcionamiento de los organismos sociales. Esta teoría no hace más que empobrecer a la psicología y a la antropología, y despoja a la sociología de toda razón de ser: impide aprehender el fenómeno total, estudiar la sociedad global, a la que priva de toda dialéctica, de toda historicidad. Al fundamentar la investigación sociológica esencialmente en la interacción de los individuos, nuestro teórico tiende a descartar del examen los elementos profundos, los antagonismos de clase y los procesos de transformación. No se interesa más que en las estructuras permanentes estables, de comportamiento constante, elaborando un sistema abstracto que presenta como la estructura de toda sociedad; se trata del modelo establecido, según las apariencias directamente perceptibles, en la sociedad norteamericana actual. Talcott Parsons pretende que ese modelo es utilizable en el estudio de todas las otras sociedades, como si la estructura social real de una sociedad no fuera el resultado extraordinariamente complejo y específico de su larga historia;

principalmente, de la historia del desarrollo de las fuerzas productivas y de las transformaciones de sus relaciones de producción, así como de la superestructura ideológica a la cual este proceso da nacimiento, sin contar cantidad de otros factores internos y externos aplicados para acrecentar la especificación. Parson's da pruebas ideológicas centrismo y que proyecta la realidad aparente y pasajera de la sociedad de la cual es parte como modelo para las otras sociedades. 1b

«Digo pasajeramente, pero la teoría parsoniana presupone una sociedad norteamericana inmutable. Todo elemento que modificaste las condiciones internas de ésta es designado con el término de desviación, dentro de otro modo, anormal. Sólo cuentan los elementos conformes con las normas generales de esta sociedad; o sea, aquellos de sí de sí dirigidos. Así, la ideología que anima la teoría parsoniana, aparece claramente como esencialmente conservadora. La intención ideológica de esta teoría, cuidadosamente oculta, neutraliza todo cuestionamiento de la sociedad norteamericana actual y el mundo, como en la conjunción. Desde luego, el tarea del sociólogo es no solamente el estudio de los mecanismos directamente perceptibles de la sociedad, pero la que vivió, sino también el descubrimiento de los mecanismos ocultos de sus contradicciones internas. Es simple el descubrimiento de esas contradicciones traería una toma de conciencia y constituye un cuestionamiento de esos valores desmistificándolos para los grandes hombres de esta sociedad que creen en esos valores, pues la finalidad última del sociólogo no es preservar el buen funcionamiento de un mecanismo sino la revolución del ser humano a un nivel superior. 2b

«Las preocupaciones de Parson's son diametralmente opuestas. Sus reflexiones teóricas lejos de ser un factor de cuestionamiento y de desmistificación tienden a justificar y legitimar la sociedad norteamericana actual y a acrecentar el elemento mystificador que constituye la lógica aparente de su sistema de valores. 3b

Al presentar la estratificación social como la resultante del juego de los individuos en sus relaciones con los otros en el interior de roles preestablecidos, según las normas de eficacia, competencia y autoridad, y conforme con los valores existentes, Parson's dibuja el plano jerárquico de una administración ideal y estática, y no la imagen de una sociedad real, viviente, en constante transformación y en constante contradicción con los valores que se han pregonado. Este plano es una máscara que disimula la realidad. Esta realidad consiste en que en una sociedad tecnoburocrática, del tipo americano, es el capital organizado quien detenta verdaderamente el poder y no los testaferros de la maquinaria política. Son, sobre todo, los hijos de familias ricas quienes pueden adquirir la formación necesaria para acceder a los puestos de los cuadros superiores y no los "cuelloduros" salidos de su clase. Son frecuentemente los hijos de los grandes capi-

talistas o sus hijos quienes se convierten en directores. Estos directores, estos cuadros superiores, aseguran la gestión de las grandes firmas pero no tienen ningún poder de decisión, poder que queda en manos de los propietarios de los medios de producción. Ellos están al servicio de los propietarios y consagrados exclusivamente a los intereses de aquellos. 4b

«Utilizando los conceptos de sociedad industrial y de poder, sin referencial a la distinción que constituye el modo de apropiación de los medios de producción, Parson's no hace más que aumentar la confusión y el enredo. Es evidente que la cuestión del poder se plantea en toda sociedad pero no en términos idénticos. Al modo en que él pretende, y lo mismo, con respecto a cualquier otro, rejerencia de comportamientos ciertas leyes constantes? 5b

«El hecho de considerar al dinero únicamente bajo su aspecto de medio de cambio, haciendo abstracción de sus aspectos de capital, y de poder únicamente en su forma legítima, haciendo abstracción de sus orígenes, es resuhen, dando aludo y al otro, únicamente el valor que les da la mayor parte de la sociedad norteamericana. Parson's no hace más que volver impenetrable la oscuridad que rodea, tanto la acumulación de capital como la lucha por el poder en el mundo actual. 6b

«En efecto, lejos de ir en los no conformistas, en los opositores que cuestionan la validez de la sociedad norteamericana actual, los germenes y los fermentos colectivos de su transformación, pero siendo, bien entendido, parte integrante de esa sociedad, Parson's lo vive como aquella cosa aislada, accidental: los desviados, los alienados fuera de las normas de lo normal; aquello intermedio entre los criminales y los anormales. Nuevamente se trata de apariencias, mistificadoras, la presión del conformismo, el aislamiento, la violencia difusa, son a tal punto fuertes, en el seno de la sociedad norteamericana, que la oposición a los valores dominantes, el rechazo de esas normas, la huida, la rebelión, no pueden la mayor parte del tiempo manifestarse de otra manera que por el crimen o la alienación mental, que llegan a un nivel de paroxismo: aquellos que se encuentran en esta situación no tienen ninguna posibilidad de organizarse en un movimiento, con una ideología, y cuestionar el sistema de valores de la "American way of life". No hay que olvidarse que los EEUU son el lugar del mundo donde se encuentra el más alto porcentaje de gente que reside en hospitales psiquiátricos, y también el más alto porcentaje de criminalidad. 7b

Pero las razones profundas que hacen surgir a los "desviados" y provocan los "disfuncionamientos" no interesan al autor de la "teoría general", quien se preocupa sobre todo de los métodos que permitan neutralizar las desviaciones y manipular a los individuos para que se comporten conforme con las normas existentes y que éstas puedan perpetuarse. Contribuye así, a acreditar el mito de una sociedad estable

y equilibrada, perfectamente organizada, y jerarquizada según las normas y los valores del consenso.

Hay que advertir, que los términos que se repiten constantemente bajo la pluma de Parsons: organización, rol, status, control, eficiencia técnica, superior, inferior, autoridad, jerarquía, realización, sanción, gratificación, evocan las palabras claves de un sistema tecno-burocrático. En suma, al igual que Burnham, es el ideólogo, término que es necesario tomar en el sentido que le da Marx cuando llama a los economistas clásicos los ideólogos de la burguesía.

Al abordar, en el último capítulo de "Social System" el problema de los cambios sociales, Parsons no sabe como salir del apuro para explicarlos. Se trata de eso que él llama el desarrollo de una subcultura, de quién llegará al poder. Pero inmediatamente después de que el equilibrio se restablece, vuelve a ser como en el pasado, nada se añade, pues lo que se establece es algo muy alejado de la ideología que ha presidido el cambio. Hace, además, una distinción entre los cambios que se producen en el interior de un sistema y los cambios del sistema mismo, diciendo que se pueden designar a los dos bajo el término "dinámica", porque para él los cambios que se producen en el sistema, no son la manifestación de un desequilibrio. Esto que interesa a Parsons no es más que lo que una revolución aporta de nuevo: es el desfase entre el estado post-revolucionario y la ideología revolucionaria que ha permitido el cambio. Entiéndase que Parsons no habla de ideología y de utopía más que cuando se trata de movimientos revolucionarios, como si quisiera desacreditarlos, dando un sentido peyorativo a los términos ideología y utopía. No habla jamás de utopía y de ideología, en un régimen estable y legítimo, excepto cuando se trata de la Unión Soviética. Parece fuera de cuestión que los regímenes occidentales actuales tienen también sus ideologías y utopías. Su visión del mundo sería, como por azar, conforme con la realidad, con la razón, y con los datos de la ciencia positiva. Por lo tanto existen dos formas diferentes de utopías: la utopía revolucionaria, pero también la utopía conservadora. La utopía nace de un sentimiento de impotencia. Luego, el sentimiento de impotencia existe —tanto en un individuo como en un grupo social— en la infancia y en la vejez, en el grupo social ascendente y en el grupo social descendente. Hay por consiguiente, una utopía juvenil y una utopía senil. Si nos habla de la utopía del progreso en Spencer, no se puede olvidar que está fundada en el consenso dominante y no en el de una cultura desviada y naciente: está fundada sobre el sistema de valores de la burguesía del capitalismo de concurrencia con su declinación, utopía de la que participaba su casi mayoría y en la que veía una verdad, conforme a la razón y a la evidencia. Se trataba de una utopía senil, tranquilizadora, para conjurar la angustia que les causa la proximidad de

su destrucción, destrucción que llevará más de cincuenta años en realizarse, pues en todas partes el socialismo de concurrencia ha sido remplazado: en el Oriente por el socialismo y en el Occidente por el capitalismo organizado. Seniles son también actualmente las utopías tecnoburocráticas e imperialistas, como lo fueron ayer y lo son todavía, las utopías racistas y colonialistas.

Con esta teoría que ubica indiferentemente todos los grupos desviados en una misma categoría, la de las subculturas que nacen por azar, sin que se sepa por qué, se escamotea el movimiento real de la historia: los desviados atados al pasado y aquellos que se proyectan en el porvenir se vuelven idénticos, indiscernibles. Así, en Alemania, los comunistas combatieron al nazismo en 1933, y los agrupamientos neonazis de Alemania, actualmente, pueden aparecer como las variaciones de una especie idéntica: subculturas de desviados. Así, de Bonald a Saint Simon, eran todos ellos desviados, son indiscernibles el uno del otro. Luego, Bonald era el campeón de la utopía del retorno a los valores y al sistema aristocrático y monárquico del siglo XVIII, cosa que se probará que es imposible, ahora que la utopía de Saint Simon está en vías de realizarse bajo nuestros ojos, sea bajo la forma tecnocrática, sea bajo la forma socialista. Sería científicamente más honesto —en una teoría sociológica que se pretende general— desprender el hecho de que en una sociedad global el sistema de valores de la clase en el poder, y privilegiada por las relaciones de producción existentes, contiene tanto de ideología y de utopía como estas agrupaciones que están unidas a las relaciones de producción del pasado, o a aquellos movimientos que están unidos a las relaciones de producción nacientes, con la diferencia de que se trata en el primer caso de una ideología y una utopía conservadoras, en el segundo caso de una ideología y una utopía reaccionarias y en el tercer caso de una ideología y una utopía revolucionarias.

Para presentar las cosas de otra manera, sería necesario que Parsons uniera las ideologías y las utopías con la dialéctica de las fuerzas de producción y de las relaciones de producción; esto es lo que él no quiere a ningún precio; de allí la imagen simplista de un sistema de poder legítimo, inmutable al nivel de las interacciones de los individuos: tal es la sociedad global, fundada sobre un sistema de valores y de normas reconocidas por la casi unanimidad de los ciudadanos, expuesta a la acción criminal de los desviados solitarios y alienados o al cuestionamiento de subculturas desviantes teniendo igualmente un sistema de valores al cual algunos acceden, no se sabe por qué azar, al poder, imponiendo a la sociedad global sus valores y sus normas.

Las clases sociales no están estudiadas en su realidad concreta:

las relaciones de producción; la escala de valores tomada en consideración como si fuera la de la sociedad global no sería más que la de la clase dirigente, valores por cierto interiorizados igualmente por la clase dominada que los expresa sin darse cuenta de la contradicción entre esos valores y su condición real. No obstante, la clase dominada tiene igualmente su propia escala de valores, pero estos son inhibidos por la presión de los valores de la clase dominante y no pueden ser percibidos por un análisis fundado en la teoría parsoniana. Por consiguiente, basta una toma de conciencia debida a un shock, proveniente sea de un acontecimiento político, sea de la difusión de una ideología demitificadora, para que los valores inhibidos, rechazados, salgan a la superficie y se expresen. Es el caso de los negros americanos, que hace apenas veinte años tenían los mismos valores que los blancos, habiendo interiorizado los valores de sus opresores. Por consiguiente, cuando nacieron las aspiraciones desviadas, teniendo sus propias ideologías y sistemas de valores, no se trata de la adopción de cualquier ideología por cualquier escupimiento. Es el sociólogo quien debe descubrir si se trata de un agrupamiento de aspiraciones pacíficas consagrado al entendimiento o de un agrupamiento cuyo nacimiento traduce una contradicción fundamental de la sociedad. Esto ya no es un disfuncionamiento que se puede reducir, eliminar, adaptar, manejar, sino, más bien, un movimiento cuyos límites deberán ser la transformación revolucionaria de las relaciones de producción de la sociedad donde ha nacido, único medio, así como lo veía Marx, para superar y dejar atrás esta contradicción.

Digo bien, debería, pues esta transformación revolucionaria si bien necesaria no es cierta. Pero si ella no puede sobrevenir, la sociedad entra en una fase paradójica que lleva a una contradicción insoluble. Se crea un equilibrio que Parsons ve injustamente en toda sociedad: es el equilibrio del sueño. La sociedad se fija en un estado de estancamiento que puede durar siglos. Pero en este caso, y la historia nos lo ha demostrado, el centro del movimiento histórico se desplaza generalmente hacia la periferia, eslabón más débil donde la transformación revolucionaria puede ser posible y que se encuentra en la periferia de este movimiento, periferia donde se encontrará en lo sucesivo la sociedad estancada que no se transformará sino bajo el efecto de iniciación venido del centro del movimiento histórico, de una forma por otra parte perfectamente original y guardando siempre la potencialidad de convertirse en la nueva sociedad donde comenzará el adelanto ulterior. Esto podría explicar que el cristianismo haya triunfado desde luego en la periferia del centro del movimiento histórico en el Mediterráneo Oriental y no en Roma donde no ha tomado el poder sino en vísperas del hundimiento y de la larga vigilia de la sociedad romana y que esta toma de poder coincida con

la transferencia de la capital real a Bizancio; Esto explica también que el advenimiento de la Reforma conlleva de la clase burguesa pre-capitalista no se produjera en Italia ni en España; en el Portugal o Francia; países que en la Edad Media eran la época del Renacimiento y al comenzar el siglo XVII constituyeron individualmente el centro del movimiento histórico marcado por el desarrollo del mercantilismo y el nacimiento de la burguesía y que en los países como Inglaterra, los Países Bajos, Alemania, que están en la periferia y hacia los cuales se desplazan seguidamente el centro del movimiento histórico. En este proceso no se trata de la tendencialidad interna y excepcional participando a la vez de los dos movimientos, pues si bien el relativo triunfo de la Reforma en España, al menos la guerra de religión la acompañaron el advenimiento del delirio protestante, Enrique IV trayendo una transformación suficiente de las estructuras sociales como para permitirle la participación en el advenimiento histórico, si bien con un cierto retardo que no podrá ser recuperado hasta el momento de la Revolución Francesa. Esta hipótesis podrá igualmente explicarse por qué la Revolución Comunista ha tenido lugar en Rusia, en la periferia del movimiento histórico, donde se estaba produciendo la Revolución Industrial y el nacimiento, al menos del siglo XIX, del movimiento proletario y el ascenso y la organización de la clase obrera.

Volviendo a Parsons es necesario convenir que, en todo lo que oímos (visto hasta aquí) se contiene algo, algo de nuevo, salvo el empleo de un vocabulario particular, el recurso de algunos conceptos confusos y la prolongación abusiva y en sentido único de ideas expresadas por otros autores de una manera más matizada. Se puede decir a sus críticos, para citar palabras famosas de Marx que «entre los filósofos verdaderos es igual y lo que es original es falso».

Al menos que su valor no resida principalmente en el lenguaje empleado. Esto bien podría ser posible en el momento en que entraron en una fase de economismo del lenguaje, la importancia del lenguaje al parece traer a la realidad lo que es dable expresar y donde las palabras son fetiches para exorcizar los maleficios del movimiento de las cosas.

No pudiendo por propósito de esta dejar de citar algunos pasajes de un capítulo que le consagra Wright Mills, uno de los mejores sociólogos que América ha producido, en su notada obra «La dimensión sociológica» describiendo el efecto producido sobre las investigaciones de las ciencias sociales por las obras de Parsons. Mills describe la y el efecto de la obra de Parsons en la sociología y en la historia. Para aquellos que pretenden comprender las y las y las y las constituyen uno de los más grandes progresos de la historia de las ciencias sociales, para muchos de aquellos que

pretenden comprenderlas pero que no las quieren, no son más que un abultado montón de ideas de las cuales la pretendida profundidad no tiene ninguna relación con el objeto. Estos son raros, a menos que a causa del hecho de no quererlas y la impaciencia en experimentarla impidiera a muchos de entre ellos ensayar o intentar descifrarlas. Para aquellos que pretenden no comprenderlas pero quererlas mucho —y estos son muchos— son un prodigioso entreveramiento de ideas fascinantes, precisamente porque ellas ofrecen una ausencia maravillosa de inteligibilidad. Aquellos que pretenden no comprenderlas y que no las quieren —si tienen el coraje de su convicción— se dan cuenta de que de hecho, el rey está desnudo. Quede bien claro que hay también algunos que justifican sus puntos de vista y muchos otros que se quedan pacientemente neutrales: entre tanto el resultado sobre el plano profesional y aún cuando fuere —podría serlo— un pensamiento malévoló, muchos sociólogos no lo conocen todavía, ni siquiera de oídas”.

Marcando el problema de la inteligibilidad, Wright Mills plantea la pregunta:

“¿La gran teoría no es más que un palabrerío confuso o contiene después de todo alguna cosa?”

Y responde que, una vez desembarazado de todos los términos que oscurecen los sentidos, uno puede descubrir ciertas cosas que son claramente expresadas, pero también otras que son cuidadosamente camufladas.

Después de haber citado muchos pasajes particularmente oscuros del “Sistema Social”, Wright Mills declara que es imposible hacer cualquier cosa sin traducirlo previamente al buen inglés; esto es lo que hace, antes de lo cual resume la “traducción” de toda la obra en los cuatro párrafos siguientes:

“Imaginemos que existe una cosa que llamamos el “Sistema Social” en el cual las acciones de los individuos son determinadas las unas por las otras. Estas acciones son ordenadas de una cierta forma porque los individuos del sistema se conforman a ciertos standards de valores y a ciertas maneras apropiadas de comportamiento; podemos apelar a normas ciertas de esos standards y aquellos que se conforman tienden a obrar de un modo similar en ocasiones similares. Tenemos entonces constantes sociales que podemos observar y que son frecuentemente bastante durables; tales constantes durables y estables pueden ser llamadas estructurales. Es posible considerar el

conjunto de estas constantes en el interior del sistema social, como un gran complejo de equilibrio. Que todo esto sea una metáfora voy a olvidarlo ahora, porque quiero que ustedes consideren como una realidad concreta el concepto de equilibrio social.

Hay dos formas por las cuales el equilibrio social es mantenido, y si una de las dos o ambas fallan, resulta el desequilibrio. La primera es la socialización o sea todos los medios por los cuales el niño después de nacer se encuentra transformado en una persona social. Una parte de este acondicionamiento social de la persona consiste en adquirir los motivos para considerar las acciones sociales como exigidas o dadas por los otros. La segunda forma es la coerción por la que entiendo todos los medios de mantener a la gente en línea y por los cuales ellos se tienen a sí mismos en la línea. Por línea me refiero, quede claro, a toda acción típicamente atendida y aprobada en el interior del sistema social.

El primer problema para mantener el equilibrio social es llegar a lo que las gentes desean hacer, lo que se exige o lo que se espera de ellos. Si esto fracasa, el segundo problema es adoptar otros medios para mantenerlos en la línea. Las mejores definiciones y clasificaciones de estos controles sociales son las que nos ha dejado Max Weber, y puedo añadir a esto lo que este autor y otros antes que él dicen al respecto.

Una cosa, por lo tanto, me intriga: una vez obtenido el equilibrio social, la socialización y el control que los gobiernan, cómo es posible que alguno pueda no estar en la línea. Esto yo no puedo explicarlo bien con mi teoría general y sistemática del sistema social. Hay otro punto que no es tan claro como yo quisiera: ¿cómo voy a rendir cuentas del cambio social, o sea de la historia? Respecto de estos dos problemas, yo les recomiendo, cuando los confronten, entender las investigaciones empíricas”.

Después de hacer una crítica profunda de esto que él llama con ironía la Gran Teoría, Whright Mills cierra el capítulo con la pequeña nota que sigue:

“Es evidente que la visión de la sociedad tal como aparece cuando uno se toma el trabajo de exhumar los textos de Parsons antes de una utilización esencialmente ideológica y tradicional, una tal visión ha estado siempre asociada con los estilos de pensamiento conservador. Los grandes teóricos no descienden, frecuentemente, en la arena política de golpe; ellos no sitúan sus problemas en los contextos políticos de la sociedad moderna. Pero esto, que quede claro, no quiere decir que sus obras están exentas de significación ideológica. No voy a analizar a Parsons bajo este aspecto, puesto

LA DESALIANACION COMO MORAL REVOLUCIONARIA

Realmente, el "humanismo" es un concepto ambiguo e inutilizable, por cuanto que tanto puede referirse a una ética burguesa como a una ética socialista, a un concepto kantiano de libertad como a un concepto histórico de praxis. Pero la construcción humana, con sus problemas específicos de toma de conciencia (y la toma de conciencia sólo se produce desde una situación anterior en que esa "toma" no ha sido realizada) y de libertad (y la libertad se presenta como problema histórico desde un campo de determinaciones que la limitan y la niegan) es un concepto real y es el único que puede dar realidad dialéctica a la determinación histórica en general, y económica en particular. El problema se plantea en los términos en que lo plantea Sartre: "O se reduce todo a la identidad (lo que equivale a sustituir el materialismo dialéctico por un materialismo mecanicista), o se hace de la dialéctica una ley celeste que se impone al Universo, una fuerza metafísica que engendra por sí misma el proceso histórico (y esto supone recaer en el idealismo hegeliano), o se devuelve al hombre singular su poder de superación por medio del trabajo y de la acción. Sólo esta solución permite fundamentar en lo real el movimiento de totalización: la dialéctica debe ser buscada en la relación de los hombres con la naturaleza, en la relación de los hombres con sus «condiciones de partida» y en las relaciones de los hombres entre sí"¹.

Es claro que Sartre pretende en estas frases fundamentar las posibilidades de una dialéctica no idealista. El esfuerzo teórico por demostrarla, el mismo de Althusser, el de Engels, el de Galvano della Volpe, el de Kósic, el de Plekhanov, el de Lukacs, el de Korsch, el de Mao, el de Gramsci, el de tantos otros, tropieza a derecha e izquierda con el mecanicismo y con el idealismo objetivo, y de frente con el positivismo y el relativismo.

En este esfuerzo, decíamos, el concepto doble de alienación-desalienación y el de praxis desalienadora son indispensables. Conceptos premarxistas que Marx recoge y depura y que son indispensables para la comprensión de la dinámica contradictoria de fuerzas y relaciones de producción, de estructuras y superestructuras.

Ahora bien, la praxis desalienadora, en la misma medida en que suponga una toma de conciencia, tiene un sentido de libertad y, en suma, de moral. Esta toma de conciencia moral solamente tiene sentido considerada desde unas relaciones de producción concretas, desde una organización de clases determinada. Ello quiere decir que solamente es posible plantearse los proyectos humanos que la estructura económico-social permite; solamente es posible tomar conciencia de ellos, a partir del grado de conciencia de esa estructura; solamente es posible valorarlos a través de los criterios de valoración que esa estructura permite. Pero no quiere decir ni que el proyecto se agote en esa determinación estructural, ni que la determinación de una clase implique la imposibilidad de un miembro de ella de tomar una conciencia contraria a las posibilidades internas de conciencia que su clase permite.

El proyecto no se agota en una determinación estructural. Lo específico del sujeto en la dialéctica histórica es, justamente, que, diseccionado, queda reducido a explicaciones históricas que lo determinan. "A posteriori" toda actuación humana puede ser reducida a los factores estructurales o superestructurales que la explican. Y, sin embargo, los factores que encontramos en la disección explican todo, menos el proyecto. La opción del proyecto permite "a priori" distintos tipos de praxis, todos ellos perfectamente explicables, reductibles a los factores determinantes: pero explicables, reductibles, "a posteriori", después de que el proyecto ha sido concretado en una praxis. Sartre ha explicado suficientemente este punto, como para evitarnos una mayor insistencia².

La determinación de una clase no implica la imposibilidad de un miembro de ella de tomar una conciencia contraria a las posibilidades internas de conciencia que su clase permite. Es absurdo concebir la determinación de un individuo por su clase en forma que debamos pensar que esta determinación le está encauzando fatalmente en su práctica política, en su comportamiento económico, en su expresión ideológica. Las leyes de comportamiento y de conciencia de clase son leyes sociales, aplicables a los grandes números, pero no leyes absolutas. No podemos sustituir, sin caer en el mismo mecanicismo del que tratábamos de huir, la determinación total del comportamiento individual por la indeterminación del comportamiento del individuo dentro de una determinación del comportamiento de clase.

En este sentido, el concepto de desalienación trasciende a la misma clase revolucionaria que lo plantea. Es la expresión teórica de una praxis revolucionaria, válida no sólo como ideología de clase,

¹ Sartre, J. P.: *Critique de la raison dialectique* (Gallimard, 1960, pág. 68).

² Sartre, J. P.: *Op. cit.*

y para todos los miembros de una clase: Si no lo entenderíamos así habríamos caído en un insalvable relativismo. Cada clase sería portadora de sus propios valores, inferiores a los de otra únicamente desde la perspectiva ideológica de esta otra clase.

La desalienación es un concepto teórico que responde, por el contrario, a la comprensión de una clase revolucionaria, que por ello sólo es justificada ante su propia comprensión ideológica, y frente a las demás clases.

Pero como no hay supersujeto colectivo, sino que los únicos sujetos concretos son individuos, sólo los individuos son capaces de adquirir una conciencia de clase. Y la conciencia de clase adquirida por cada individuo puede coincidir, o no, con la expresión ideológica de los intereses objetivos de los individuos estructurados en una relación clasista de producción.

En la sociedad de clases del capitalismo industrial liberal, esta opción posee un notable peso de inercia. Las clases trabajadoras encuentran naturalmente su cauce revolucionario frente a una sociedad que les excluye. Como dice el "Manifiesto comunista", lo que el obrero se apropia por su trabajo es apenas suficiente para reproducir su vida reducida a su más simple expresión; es preciso "suprimir este triste método de apropiación que hace que el obrero no viva más que para acrecer el capital, y no más que en tanto que el exijan los intereses de la clase dominante". El obrero moderno, lejos de elevarse con el progreso de la industria, descende más cada vez por debajo de las condiciones de existencia de su propia clase. El trabajador se convierte en pobre y la pobreza crece todavía más rápidamente que la población y que la riqueza. Es manifiesto que la burguesía se revela incapaz de asegurar la existencia de su esclavo en el estado de su esclavitud, porque se ve obligada a dejarle hundirse hasta el punto de tener que alimentarle; en lugar de ser alimentada por él. La sociedad no puede vivir ya bajo la burguesía; es clara que la existencia de la burguesía y la existencia de la sociedad se revelan incompatibles.³

En tales condiciones, la conciencia de clase podía ser una marcha lenta, pero su dirección era clara. Para una clase obrera miserable, amenazada por el paro, la opción revolucionaria era la única posible. La burguesía era incapaz de asegurar la supervivencia del proletariado. La lucha de éste era la lucha por la existencia.

La opción revolucionaria era válida, pero las coordenadas de su condicionamiento histórico le daban un carácter rígido. En observación social, la pendiente natural de los trabajadores politizados,

que habían adquirido la mínima conciencia de clase capaz de deducir que su problema individual político era el problema de su clase, los llevaba a la opción revolucionaria. Junto a éstos, los grupos revolucionarios se alimentaban también con miembros de la burguesía, o de los grupos profesionales e intelectuales. Son los que el Marx del "Manifiesto comunista" llama a los que los ideólogos burgueses que hacen alarde hasta la comprensión teórica del movimiento general de la Historia. En estos ideólogos, donde los intelectuales sirven de la alga de los justicieros, de los que se elevan los obtopos de conciencia social, y los llamados teóricos, por consiguiente, los científicos, y como Marx o Engels lo serían posteriormente, dirigentes como Trotsky, Lenin, etc. No cabe explicar esta comprensión teórica como una simple determinación intelectual; por la especie de determinación que, al igual que a unos cuantos intelectuales, elegidos por el Destino o el Movimiento de la Historia. Por el contrario, la comprensión teórica es una práctica y esto supone una incorporación activa por parte del intelectual a dos niveles: el primero, el de incorporación libre a una comprensión teórica revolucionaria; el segundo, el de optar —después de haber comprendido el movimiento general de la Historia— por incorporarse al mismo en una elección revolucionaria, en contra de los condicionamientos naturales a que podría llevarle su pertenencia a la burguesía o a sus equipos intelectuales.

Esta especie de opción socrática —porque se conoce la verdad de la marcha de la Historia se incorpora uno a ella— es evidentemente una opción moral, pero no de una "moral de clase" sino trascendente a su clase. La moral revolucionaria no es relativista. El criterio de "la marcha de la Historia" es la formulación a partir de la cual Marx introduce un elemento de valoración que se aplica tanto a la moral burguesa como a la proletaria y, a partir de la cual la opción por la moral proletaria es juzgada como positiva. Naturalmente que esta expresión de "la marcha de la Historia" se ha revelado particularmente peligrosa, por la vertiente hegeliana que sugiere. No puede dar a entender, ni un determinismo mecánico de una historia fatal que se cumple —las voluntades revolucionarias, tanto proletarias como intelectuales, serían entonces mera espuma de la corriente histórica— ni un despliegue en el tiempo del Espíritu absoluto —las voluntades revolucionarias serían la mera incorporación de los sujetos al Espíritu, en su marcha—. La marcha de la Historia es un camino abierto a la práctica libre y voluntaria de los hombres revolucionarios. Las contradicciones entre fuerzas de produc-

³ Marx, C.: Manifiesto del partido comunista (Oeuvres choisies. Ed. du Progrès, 1855).

⁴ Marx, C.: Op. cit.

⁵ Marx, C.: El Manifiesto comunista (Oeuvres-Pléiade-Paris, 1963).

⁶ Mehring, F.: Carlos Marx (Editora Política, La Habana, 1964, pag. 162).

ción y relaciones de producción crean condiciones revolucionarias. Pero "condiciones revolucionarias" quiere decir tanto las bases materiales como las bases humanas de una revolución. "La burguesía, no solamente ha forjado las armas que le darán la muerte; ha producido también los hombres que manejarán estas armas: los trabajadores modernos, los proletarios"⁷. La aclaración de que la muerte de la burguesía se producirá por la concurrencia de dos factores —las armas y los hombres— marca el tono de lo específico que es la intervención humana en una práctica revolucionaria. Si la intervención de los hombres fuera la de un simple producto de la Historia, armas y hombres serían lo mismo: algo que la Historia ha producido. Pero producir hombres es producir productores de la Historia. Y la Historia, producida por los hombres es siempre Historia abierta. Nada es fatal. Tampoco la revolución. Hay revoluciones cumplidas y revoluciones traicionadas.

San Sebastián, España, 1968.

JOSE RAMON RECALDE



⁷ Marx, C.: El Manifiesto Comunista (Op. cit., pág. 168).

LA ARGENTINA ENSIMISMADA

Digo la Argentina y las dificultades comienzan. Pienso entonces que podría intentar varias salidas para evadir estas dificultades reconocidas, pues es sabido que, entre algunos motivos de cierta importancia, no suele ser aconsejable inquietar al prójimo presentándole conflictos y problemas. La tentación de recurrir a fórmulas conocidas para expresarme no deja de ser viable; estas fórmulas están avaladas por nuestra tradicional solemnidad.

Derechas e izquierdas, consideradas a través de todas sus variantes y matices, cultivan la solemnidad; han hecho de ella un resguardo, la han jerarquizado y son muy pocos los que han intentado transitar fuera de ella. Salir de los esquemas, desafortunada y temeraria pretensión, provoca las reacciones más unánimes y los anatemas (palabra grata y consagrada por el ritual) caen sobre el incauto desafiante del mundo ya pensado y ya constituido para siempre; de inmediato es clasificado entre los irresponsables, los enfermos (el psicologismo aporta aquí múltiples elementos), los decididamente locos y los poetas.

Así Argentina misma es solemne. Ella tiene una estructura rígida y un tanto virtuosa; tal vez por ello aparece mucho más afecta a los símbolos y al sentimiento abstracto que al sentir encarnado. Tal lo que ocurre, por ejemplo, con el llamado "sentimiento nacional"¹. Has-

¹ Un testimonio que ilustra la falsa conciencia implícita en el tan mentado "sentimiento nacional" puede extraerse de la literatura. Nuestros nacionalistas han carecido siempre de esa originalidad que es audacia, invención, mirada que ve más allá de la presencia inmediata del objeto; y a causa de esa incapacidad de "ver", la ciudad, el país, han sido expresados de manera simplista y distorsionada. Hasta cierto punto hemos sido los malos hijos del populismo: tal el sentido evidente de una polémica que tenía mala conciencia: Boedo y Florida. En realidad aquellos grupos literarios no eran tan antagonistas como la historiografía revisitlos ha mostrado; se ha fantaseado mucho y torpemente. Un idéntico lugar común los une y, aún más, los unifica en una síntesis capaz de recorrerlos más allá de la fugacidad volátil de unas obras que están sueltas como creaciones auténticas. Así la visión de lo argentino en la literatura es vulgar y pueril, ingenua o mistificadora. La mayoría de las veces se ha confundido la política con la literatura: veamos el resultado: ni buena literatura ni buena política. El populismo y el nacionalismo se reducen así a simples esquemas chauvinistas o a un academicismo trasnochado de maestras normales y de profesores resentidos. Pero como han contado con la complicitad oficial y académica tienen "buena prensa". Los principios y las buenas intenciones nos agobian; de este modo un país joven aparece prematuramente senil. Padecemos una falsa esclerosis y el remedio no puede ser el

ta cierto punto podría suponerse que el elemento reflexivo ha faltado, pero la extensa obra impresa durante el poco más de siglo y medio nos muestra debatiéndonos con miles de libros de historia, cientos de tratados sobre la *formación, ser, cuestión, carácter, espíritu, personalidad, etc.*, nacionales. Estamos cubiertos de héroes y de estatuas. En suma, contamos con un breve pasado pero ese pasado nos abruma. A diferencia de cierta gente que quiere olvidar su historia personal y trata de que nadie la recuerde, los argentinos parecemos cultivar con gran deleite el pasado. Claro que siendo ese pasado de "corta duración" nuestro ingenio se ha revelado en la invención de un pasado difícil, complejo y sobre todo, venerable.

De alguna manera la mitología ejerce en nuestros espíritus una poderosa fascinación. De hecho cada grupo tiene la posibilidad de elección entre los múltiples mitos argentinos. Como mitos no faltan, también abundan los grupos. En cuanto a pensar, es otra cuestión.

Pero no seamos injustos. También se ha pensado y el esfuerzo suele tener sus recompensas. Las canonizaciones no se hacen esperar y una amplia galería de pensadores vivos (biológicamente hablando) comparte honores con una amplia galería de momias venerables. Digamos que con excepción de algunos proscriptos —Moreno, Monteagudo, Alberdi, durante el siglo XIX— los Sarmiento comparten honores con los Martínez Estrada, los Mitre con los Levene. Una historia y una literatura de vencedores que aun se perpetúan como tales. La Argentina es entonces un país de vencedores. Muy lejos los setenta años de guerras civiles, muy lejos los ensayos de gobierno democrático y popular, muy lejos los intentos de que una generación alcanzara su expresión y la completara mediante un acceso a posibilidades de transformación, la Argentina ha vivido los cambios al impulso de los factores esenciales de su estructura real: *el imperialismo*. En efecto, más allá de las agudas discrepancias sobre la formación de las clases nacionales, de sus intereses antagónicos (?), de sus necesidades de crecimiento y expansión, *el imperialismo es el factor interno y externo de la vida argentina*.

Naturalmente, no han faltado los sucedáneos que intentan hacer

mismo que se aplica en países de viejas tradiciones: aquí, quizás, se trata de desperdizarse y de no renunciar a la *originalidad* de un pensamiento que no puede ser sustituido por esquemas teñidos de moralina. De algún modo nos ha faltado el coraje de penetrar el paisaje ciudadano —esa visión que desde Baudelaire vivencia la ciudad como un símbolo— de transfigurarlo y de recuperarlo como expresión de una realidad fluente y en perpetuo devenir. El hombre argentino —no el ser nacional que lo torna irreconocible tanto en el pensar de un Ricardo Rojas que nos hace partir del gauderio hasta la visión de un Hernández Arregui que combina la metafísica, el marxismo y la tercera posición— no ha sido descubierto ni expresado todavía.

de posiciones irreconciliables la panacea de un "acuerdo", de un "entendimiento nacional". La visión frigerista —vaya lucidez de una supuesta burguesía nacional— ha predicado ese integrismo que pretende la unidad de los contrarios en torno al idilio del "desarrollo" nacional. Se olvida, o se pasa por alto, que el máximo teórico de la modernización en el mundo made in u.s.a., W. W. Rostow, considera a la Argentina en la categoría D —según una clasificación muy meditada— de los países preparados para dar el gran salto e iniciar el "despegue". Para Rostow-Fronzizi-Frigerio: "...la industrialización tiene sus propios imperativos psicológicos, técnicos, institucionales, sociales, políticos y económicos. Lo que podemos observar —en la historia y en la escena contemporánea— son sociedades que se encuentran en el proceso de enfrentar esos imperativos con *diferentes grados de conflicto* y de acomodación entre las antiguas formas y los nuevos requerimientos. Es por esa razón que el camino hacia la modernización suele ser iniciado por hombres y grupos que, de una manera u otra, se ven perjudicados o alienados en la sociedad tradicional, y que ven en las actividades de modernización nuevas rutas para el *prestigio* y el poder".² Justamente, prestigio y poder, dos ideologías argentinas del presente; desde luego, ideologías de esos hombres y de esos grupos adictos a la modernización. En cuanto a los diferentes grados de conflicto se deja de lado que el conflicto básico lo constituye, precisamente, el imperialismo.

Retomando la cuestión del pensar —pido perdón a los lectores "advertidos" por las digresiones—, pienso que éste ha discurrido entre nosotros por sus propios senderos a fin de no vulnerar territorios ajenos. Pensamiento y acción han permanecido constantemente disociados. Podría decirse, en este sentido, que los argentinos carecemos del gusto por la acción y, especialmente, cuando ella supone ciertos riesgos: la aventura no cuenta entre nosotros con carta de ciudadanía. Quizás esto explique el hecho de que nuestros más notables aventureros —deliberadamente dejo sin nombrar una increíble excepción— no pasen de ser mediocre buscavidas, conspiradores de comité (los amigos de la patria tan exaltada por la nueva sociología populachera), coroneles madrugadores y un poco ambiciosos. Como no hay auténtica aventura sin pasión y como los argentinos parecemos desconocer ese impulso y la necesidad de la pasión misma, no es necesario ser muy partidario de alguna teoría del reflejo para constatar así nomás, de causa a efecto, lo que una vez le oí decir a un chófer de taxi: "De donde no hay no se puede sacar". Esto explicaría, aunque

² W. W. Rostow: *Industrialization and Economic Growth*; en Stockholm. Première conférence internationale d'histoire économique, MCMLX. Mouton. L. Co. (Los subrayados del párrafo son míos)

sólo aproximadamente, la lenta y rutinaria oscilación de nuestra política que cuando las formas exteriores presuponen un cambio sucede que ni siquiera se trataba de una muda de ropa.

Claro que aquí hablo de la política de la *realidad* consagrada como *real*. Una realidad entera, gorda, toda ella misma. La realidad tal como la mentalidad periodística la concibe, es decir, únicamente como *lo que es*. En suma, la realidad fijada a sí misma; si ocurren cosas que alteren el esquema es porque la realidad se satura, a veces, de ser ella misma. Y a pesar de todo esto hay que pensar, nos guste o no, que alguna razón tiene esta mentalidad que privilegia la realidad en detrimento de lo posible; digo que alguna razón tiene si se piensa en los últimos cuarenta años de vida nacional ya que la realidad entonces no parece ser muy móvil, aunque esta constatación triture a los discípulos de Kondratieff.

• • •

A esta altura mi aldeanismo intenta detenerme y la tentación de las "buenas intenciones" hace aflorar mis no muy lejanos escrúpulos. Al fin y al cabo yo he sido izquierdista —¿casaco he dejado de serlo?— y algo irreductible haría este decir. Releyendo advierto que todavía no he nombrado las clases sociales y que cuando digo los argentinos parece que englobara sin reconocer matices, establecer distinciones, describir las fundamentales relaciones de producción, etc. Pienso que no tiene importancia creer que el lector está ya informado al respecto, pues la tradición establecida por la mentalidad arriba nombrada exige que para tratar estas cuestiones las intenciones sean previamente declaradas e, inmediatamente después, desarrollados los postulados del análisis³. Esta tradición ha establecido que escribir sobre estos asuntos presupone, ante todo, la seriedad; si se cuenta con ella agregar una cierta dosis de desgarramiento no será tedioso. Podría decirse que la angustia ronda nuestros espíritus, que la mufa general es el centro

³ Considero innecesario extenderme ampliamente sobre estas exigencias "metodológicas". Bastaría señalar la debilidad que demuestran nuestros ilustrados pequetoburgueses hacia todo lo "racional" y, especialmente, por las demostraciones "científicas". Entre nosotros un pensamiento acusado de "no científico" es inmediatamente descalificado, deja de ser verdadero puesto que se ha optado por situar la verdad sólo en la demostración eliminando la hipótesis. Ya Sartre ha descrito esta tendencia "integradora" del pensamiento burgués que consagra lo real como lo único existente.

del cual partimos ante la prepotencia del sistema, o que la tristeza es un mal argentino. Todas estas variantes son conocidas y aunque el aburrimiento agobiara al lector habríamos hecho buena letra, nos habríamos conservado dentro de los cánones.

• • •

Sin embargo, no es mi propósito eludir esas bases que desde Marx y, hasta nueva orden, son el fundamento de todo intento realmente serio para comprender el desenvolvimiento de las sociedades. Aquí he deseado, un tanto arbitrariamente es verdad, intentar una aproximación al propósito de "levantar un inventario de las murallas mentales, reducir datos en apariencia arbitrarios a un orden, alcanzar un nivel en el cual se revela una necesidad, immanente a las ilusiones de la libertad"⁴. Estas ilusiones de la libertad que suelen encarnar en un pensamiento sin sujeto y que, expresado de otro modo, remiten a una burguesía sin burguesía constituida, a un pensamiento que se propone revolucionario pero ignora a su agente, desconoce el pasaje, las mediaciones que hacen posible la praxis.

Aludo entonces a las consideraciones que hacen del estudio de nuestra burguesía una clase con intereses nacionales. Dados estos intereses la coincidencia de la burguesía con las necesidades del país estaría demostrada. La burguesía sería una clase coherente, constituida sobre la base histórica de un desarrollo semejante al de las burguesías europeas, sus fines consistirían en la constitución de un gran mercado interno, de una expansión que la proyectara hacia otros mercados, con potencia para enfrentar a otras burguesías. Se deja de lado que el desarrollo capitalista argentino sigue un proceso atípico y se ignora que nuestra burguesía jamás se constituyó definitivamente como una clase hegemónica, que jamás aspiró a la legitimidad como clase. Aún más, en la Argentina, como en todo país de capitalismo desgarrado, "para un burgués no hay nada peor que otro burgués". Esa burguesía idealizada por toda estrategia "realista" no actúa como un conjunto cuya finalidad está presente. Sus únicos deseos están ligados a la rentabilidad inmediata, a la especulación que le permitió grandes ganancias (sin acumulación, sin inversiones fundamentales y sin reinversión), a manejarse con las constantes devaluaciones. Esta burguesía, dispersa y sectorizada, fue incapaz de reconocer su "hora más gloriosa"; a la hora de la verdad, como suele decirse, abandonó

⁴ Claude Lévi-Strauss: *Le totémisme aujourd'hui*, París, P.U.F., 1962.

las aspiraciones que desde el exterior intentaron dotarla de una posibilidad, para pasarse al campo más dichoso del consumo⁶.

¿Y el pensamiento revolucionario? Hemos aquí en el corazón de otro dilema. Las verdades hasta ayer aceptadas yacen dispersas. Todavía restan la testarudez de los nietos del stalinismo y el trotskismo. Pero el campo se ha despejado y el reino de la verdad absoluta reposa fuera ya del tiempo y de la historia. Nos volvemos entonces hacia nosotros mismos.

* * *

Pienso que esta es la hora de la Argentina ensimismada. Una Argentina que hemos heredado. Hacia atrás todas las degradaciones que configuran la historia pequeña de los partidos políticos, de las sectas tradicionales de izquierda y de derecha, del dogmatismo cecil, de los partidarios de todo imperialismo, de los servidores incondicionales de la burocracia soviética, de los que posiblemente deseando constituir unas bases más profundas para un quehacer nacional exaltaron el populismo y todas las arbitrariedades del nacionalismo que hemos conocido.

Digo ensimismada y pienso que la Argentina pasa por una intensa reflexión. Decapitados los baluartes en que el liberalismo, la mentalidad pequeñoburguesa, el oportunismo, hacían su negocio, la titularidad del poder ha pasado a manos de una conjunción de tecnócratas al servicio de los intereses imperialistas norteamericanos. Su disposición para intentar una Argentina moderna, corazón del *hinterland* de los EE.UU., tiene más *imagen* que realidad. Las almas bellas sueñan hoy con una Argentina neocapitalista, con una agradable sociedad de consumo. Esta posibilidad se estrella en los marcos de un desarrollo que para ser efectivo requiere la sustitución de la economía de mercado. Una política sin planificación, sin participación efectiva de los productores, sin mediaciones realmente democráticas, sin una distribución no privilegiada del producido, en suma, sin socialismo, no logra el desarrollo. Pero habrá imagen.

⁶ Paradojicamente, si existió una visión burguesa que intentó alcanzar sus fines "nacionales" ella fue expresada por figuras como las del Ingeniero Hergo, el coronel Malife, los generales Savio y Mosconi. Visión nunca llevada a la práctica, hoy podría contemplar la desnacionalización creciente efectuada en nombre de la "racionalización" administrativa y la rentabilidad que deben dar las empresas. La filosofía de la libre empresa ha triunfado aunque astutamente no se atreve a decir su nombre.

Esa imagen que está constituida y que diariamente penetra en todos los ámbitos pretenderá que la Argentina *soñada* está siendo alcanzada. El poder de la imagen —poder de los medios de comunicación de masas— sustituirá el pensamiento político, dotará de un estilo "alegre" la función de los privilegiados tecnócratas que identifican el progreso con la instalación de computadoras y la importación de la tecnología (aunque ésta tenga cuarenta o cincuenta años de atraso).

Poder de la imagen, desarrollo en los términos impuestos por las necesidades imperialistas, control del orden en base a las disposiciones que hacen de las figuras jurídicas burguesas sustitutos de los reglamentos militares, el gobierno de la remonta como lo ha bautizado García Lupo a este grupo militar surgido de las filas de la caballería, avanza lenta e inocentemente al estallido de contradicciones que no podrá prever. Porque en el silencio y la serenidad con que los ciudadanos (quiero decir en la palabra ciudadanos todos aquellos que viven de su trabajo: obreros, empleados, profesionales, técnicos, estudiantes, intelectuales) dejan hacer, o parecen dejar hacer, y más allá de los estallidos "controlados" de las reivindicaciones gremiales o políticas (huelgas que abarcan desde el conflicto de los portuarios hasta el reciente de los petroleros) y estudiantiles (amiquilación de la anterior estructura universitaria), sucede que las postergaciones críticas que impulsan las tensiones sociales se parecen mucho a esas personalidades fuertes que anulan la tristeza durante largos períodos: un pagaré sin fondo que siempre se paga, al final la tristeza estalla y su violencia desborda todos los esfuerzos de contención. También las revoluciones populares encuentran los canales necesarios.

Revoluciones que cada día resultará más difícil que sean traicionadas. No existen ya las viejas estructuras de partido que *indiquen* los caminos del pacto y de la negociación; las tendencias capaces de anular la potencialidad creadora de las masas insurrectas. El ideal de las vanguardias estructuradas por un voluntarismo teórico se ha mordido la cola. Ninguna "conciencia externa" puede sustituir a la conciencia revolucionaria, a la creciente necesidad de participar que del mismo ensimismamiento irá surgiendo. La Argentina ensimismada es la Argentina invisible, la de los convidados de piedra, la de los ausentes al festín del ensueño neocapitalista. Es una Argentina que desde su reflexión aspira a encontrar interlocutores válidos.

La hipótesis que aquí se sostiene es justamente la de que los interlocutores válidos existen. Estos son todos aquellos que admiten en su práctica cotidiana que algo pensado puede ser repensado, que la teoría se abre y se actúa en nuestra circunstancia como una práctica histórica, que la praxis supera los límites de todo proyecto, que en la historia lo pensado se sobrepasa y es desfasado, que el hombre —los hombres— son los agentes de todo proceso revolucionario. Pero

que pensar una revolución y hacerla no consiste únicamente en superar la alienación económica sino también, y además, en restituir a los hombres el poder sobre sí mismos, la oportunidad de decidir a cada instante el destino individual y común.

Buenos Aires, noviembre de 1968.

HORACIO CONZALEZ TREJO.



JEAN LUC GODARD: LA IMAGEN POETICA EN MOVIMIENTO

"La vocación por la poesía es ofrecer, a la conciencia clara, estados fugaces, pensamientos difíciles, perspectivas sin descanso para los ojos".
(Reflexiones sobre la poesía)

René Menard

En *Pierrot Le Fou*, un filme de 1965, una cara en primer plano informa al público pertenecer a Lazlo Kovacs, dominicano, 25 años, residente en Francia como refugiado político. Michel Poicard, (es el personaje masculino de *A bout de souffle*, 1961) tiene un pasaporte falso a nombre de Lazlo Kovacs. Esta repetición puede no significar nada, pero tratándose de Godard conviene desconfiar, o, en otros términos, conviene capitular y tratar de reinventar el lenguaje como él quiere que se lo entienda; esta es ya una proposición aterradora, porque exige una participación incondicionalmente solidaria y agotadoramente sostenida (sin aliento, me atrevería a decir) de parte del espectador.

El lenguaje de Godard, aquí viene lo aterrador, es más que cinematográfico (por lo menos de acuerdo con el esquema tradicional), sobre todo porque no se ocupa en destruir ese lenguaje tradicional, sino que simplemente opta por ignorarlo, y desde el primer enfoque de la cámara se puede vislumbrar la aparición de *todos los objetos*, en una exasperante simultaneidad que obliga a diversificar la atención, o como diría Michel Poicard —dirigiéndose al público—: "Si a usted no le gusta la montaña, si no le gusta el campo, si no le gusta la ciudad, entonces váyase al cuerno".

La libertad creadora de Godard, entonces, presume una exigencia de libertad creadora al espectador, quien constantemente debe elegir los elementos más importantes, si es que hay algunos más importantes que otros.

Esta actitud de dirigirse a *todos los objetos*, es la que nos permite hablar de Godard en términos de imágenes poéticas en movimiento, porque él es, quizás, quien ha llevado más a fondo la indagación de la integración de lo literario en la vida cotidiana, y a la vez ha utilizado la poesía no como una base de reconstrucción de la realidad, sino co-

mo un líquido vital que forma parte de esa realidad y contribuye a transformarla.

Así, a través de toda su obra, el fenómeno literario se manifiesta como un problema y como un medio a la vez, explica y pide ser explicado, se manifiesta y quiere ocupar su lugar en la vida cotidiana; podemos entonces, detectar varias vertientes por las cuales la literatura se convierte en un elemento dinámico de su obra y contribuye a enriquecer lo que Menard llama: "un universo virtual en justa correspondencia con el universo natural".

LA ERUDICION ACTIVA

Si quisiéramos demostrar con pruebas irrefutables lo que alguna vez deslizo Eisenstein acerca de que "la literatura es superior en enseñanzas cinematográficas a la pintura", no vacilaríamos en nombrar uno tras otro los filmes de Godard. Pero si su obra fuera analizada a la luz de esta afirmación del director de Potemkin, no sería posible explicar más que un mínimo componente del universo virtual de este indagador de la simultaneidad.

La literatura como aprehensión creadora del mundo, como acceso al conocimiento por una vía no especulativa, alcanza plasticidad, se convierte en cinemática, en la medida en que Godard equilibra en primera instancia palabra e imagen (recordar una secuencia de *Vivre sa vie* en la que una indagación exhaustiva del rostro de la protagonista, se acompaña de la lectura de la última parte del cuento *The Oval portrait* de Edgar Poe), insertando luego la imagen en una realidad dinámica que nunca se muestra totalmente, pero a la que se apea en todos los casos por omisión: *Une femme mariée*, se anuncia a los espectadores como: "Fragmentos de un film realizado en 1964".

Esta operación de "pars pro toto", lo que Gombrich llama "El caballito de juguete" aludiendo a que un palo de escoba puede ser suficiente a la imaginación creadora de un niño para sentirse jinete de un caballo "real", es fundamental para comprender la integración de imagen poética y movimiento, siempre que no dejemos de tener en cuenta el carácter conciente de estas amputaciones. En este sentido, Hauser, nos da ciertas claves para comprender a Godard, cuando dice refiriéndose a Picasso: "Sus obras son notas y comentarios sobre la realidad, no pretenden ser consideradas como pintura de un mundo y una totalidad, como síntesis y epítome de la existencia. Picasso compromete los medios artísticos de expresión con su uso indistinto de los diferentes estilos artísticos tan completa y voluntariamente como hacen los surrealistas con su renuncia a las formas tradicionales". Cambiar el

nombre de Picasso por el de Godard, en esta texto, no sólo es eufónico sino, y principalmente, significativo. La comparación no es audaz si se recuerda el poema que Marianne lee a Pierrot ("real y surreal, tierno y cruel, etc."): son los últimos versos de *Linterna mágica de Picasso*, de Jacques Prevert.

Pero si Picasso "compromete los medios artísticos de expresión, etc.", no menos aplicable es este compromiso a James Joyce, quien en el "Ulysses", apela a todas las técnicas literarias conocidas para espacializar la obra: sin embargo Godard quiere ir más allá; Ferdinand, mirando a la cámara afirma que: "Joyce lo ha intentado, pero se debe poder hacer algo mejor". El, como ningún otro director, se ha dado cuenta de que tiene en sus manos una cámara con la que puede apelar a todas las técnicas y estilos (y en *Le mépris*, alguien dice que sería necesario volver a hacer un cine como el de Griffith o el de Chaplin), pero que esto no es todo: también se puede reflexionar sobre lo creado, creativamente, a partir de imágenes poéticas en movimiento, a partir de una erudición que se convierte en vida "cuando uno ha pasado por "la muerte del silencio", según explica un señor a la protagonista de "Vivre sa vie" mientras toman café en un bar.

EL CALEIDOSCOPIO

Lo que los surrealistas llaman "Segunda realidad", y que Menard caracterizó como universo virtual, es lo que Godard construye unificando dos fuentes del arte contemporáneo: la experiencia de lo vivido y la experiencia de la cultura. Esta unificación se produce a través de un nexo que se mantiene constante en su obra: la apelación a lo absurdo, a lo incongruente, a todo lo exasperante que puede encerrar la realidad. Hay en estas apelaciones una obsesividad, que hace que Godard repita ciertos motivos tratando de crear su propio alfabeto.

Así, puede tratarse de una enumeración interminable: cuando el recluta convocado por el rey, pregunta al carabinero sobre todas las cosas que podrá hacer u obtener en la guerra (*Les carabiniers*), o cuando el mismo personaje y su acólito, despliegan ante sus mujeres una cantidad asombrosa de postales. O quizás, de repeticiones obsesivas: "Je m'appelle Ferdinand" dice constantemente el protagonista de *Pierrot le fou*, cuando Marianne le llama Pierrot; "no se qué hacer qué puedo hacer" repite Marianne ad infinitum; la protagonista de *Vivre sa vie* repite sus palabras para descubrir cuál es la mejor manera de decirlas.

Otras llamadas de atención, reflexiones sobre lo que significa la obra en cuanto comunicación: Michel Poicard (*A bout de souffle*) se

dirige a los espectadores preguntándoles por sus preferencias en materia de paisajes; Emile y Angela (*Une femme est une femme*) deciden saludar al público antes de ponerse a discutir; unas escenas antes, Alfred mira a la cámara y dice: "se va". Ferdinand y Marianne viajan en auto por una carretera, él se da vuelta y dice algo mirando hacia la cámara; Marianne le pregunta: "¿a quién le hablas?" "a los espectadores".

Los reportajes y los cuestionarios son otro leit motiv: en *A bout de souffle*, el reportaje a un escritor; en *Masculin-femenin*, una entrevista a una muchacha, anunciada como: "diálogo con un producto de consumo"; en *Pierrot le fou* la presentación de varias personas que van a escuchar las historias que Marianne y Ferdinand les contarán; en *Une femme mariée*, declaraciones de un médico y de un actor.

Los lugares comunes no son desechados, sino que en una operación irónica van siendo progresivamente destruidos, al revelarse su estolidez frente a la realidad, por medio de la repetición exasperante; el diálogo después de la cena en *Une femme mariée* o la reunión en la que todos hablan usando slogans publicitarios (*Pierrot le fou*).

Es así entonces, que los elementos con los que opera Godard, pueden ser caracterizados, por su fragmentación, como lo que Levi-Strauss llama "escombros indefinibles", que parecen no tener un ser propio, pero que en los sucesivos ordenamientos posibles (piénsese en cada uno de los filmes y la recurrencia de los elementos: frases o diálogos que se repiten: "rien special"; "moi, qu'est que je suis"; "—no recomiences"; "—no recomienzo, continuó"; carteles explicativos, carteles publicitarios—, citas de poetas (Hölderlin; Dante; Prevert; García-Lorca; Poe; Maïakovský; Racine; Borges) y filósofos (Platón; Kant; Marx), apelación de los personajes a los espectadores, narraciones de historias de un personaje a otro; la música de las violotas y un placer morboso en la contemplación de estas máquinas; los juegos de palabras y los razonamientos llevados hasta el límite del absurdo y los ya enumerados en párrafos anteriores, para nombrar sólo algunos) demuestran "participar útilmente en la formación de un ser de una nueva clase". Más adelante, Levi-Strauss agrega que este nuevo ser "consiste en ordenamientos en los que, en virtud del juego de los espejos, los reflejos equivalen a objetos, es decir, en los que los signos alcanzan el rango de cosas significadas".

En *Le mépris*, la sustitución del centro de atención dramática que significa el choque del Alfa-Romeo contra un camión, por el enfoque en primer plano de la carta que Camille deja a su marido no es tal sustitución, sino una apelación y una reflexión acerca del hecho de que esas palabras escritas sobre un papel están evocando una

serie de objetos y situaciones, y a la vez son objetos o "cosas significadas" ellas también.

En *Vivre sa vie* se manifiesta también este interés por los signos como objetos, cuando se indaga el acto de escribir de la protagonista en una toma en primer plano de papel, pluma y manos.

En *Pierrot le fou*, el diario de Ferdinand es enfocado repetidamente en primer plano, convirtiéndose en una de las claves para la comprensión de la visión del mundo que se propone en el filme; y, consecuentemente, en toda la filmografía de Godard.

La comprensión pudo iniciarse, quizás, en *A bout de souffle* (1961), su primer filme, en el cual la neoyorquina lee a Michel Poicard un párrafo de una novela de Faulkner con el cual dice identificarse: "entre la nada y la pena, elijo la pena". Poicard, entonces, declara que él tal vez, diría todo lo contrario: "entre la nada y la pena, elijo la nada". El sutil movimiento de Godard consiste en el intento, esbozado aquí y desarrollado en su obra posterior, de codificar estas oposiciones con la secreta finalidad de trascenderlas, o, para decirlo con otras palabras, acudiendo nuevamente a Levi-Strauss: "cielo que camina sobre la tierra en un pueblo de emisores y de receptores cuyos mensajes, mientras circulan, constituyen objetos del mundo físico y pueden ser captados, a la vez, desde fuera y desde dentro".

BELLA MUERTE...

Juan Angel Lucich, constante espectador de los filmes de Godard, suele acompañarme hasta la parada del colectivo 267, en calle Libertad, entre avenida Corrientes y calle Lavalle... Llegado que hemos al lugar, yo me ubico sobre el cordón de la vereda, mientras Juan Angel, atándose las manos a la espalda, comienza a girar en torno de mí fabricando círculos que se reparten así: un semicírculo de vereda y un semicírculo de calzada. De pronto, en la mitad de una semicircunferencia de calzada (siempre de calzada, nunca de vereda) se detiene y me dice: "—Los mata a todos... y con violencia".

Yo suelo mover la cabeza en un gesto que no llega a transformarse nunca en afirmación (no siempre es así), y vuelvo a pensar en esa única apelación a la belleza, en ese único movimiento respetuoso y de "capítulo siguiente: desesperación" que se permite Godard en sus obras, como si un señor que alguna vez vivió en calle Libertad le hubiera dicho sólo a él: "...ni hay belleza que no proceda de la muerte ni muerte que no proceda del amor, pues ella hace toda la exaltación de la Idilio-Tragedia, exaltado el idilio por temor de la muerte y hecha la tragedia en su dolor mayor de idilio destruido".

FERNANDO MATEO

1936-1937 EN LA VIDA DE PATORUZU *

Este artículo tiene por objeto la descripción de las características globales que presentaron la historieta Patoruzú y la revista Patoruzú en los primeros meses de vida de la revista, que apareció —en noviembre de 1936— varios años después de iniciarse la publicación de la historieta en diarios. Y parte de la suposición de que esa aparición no debe ser vista como algo externo a la tira, sino como un hecho que pertenece a su desarrollo y permite develar algunas de sus características esenciales. Porque, al aparecer la revista, cierto fondo serio que siempre hubo en el humor de Patoruzú pareció salir impacientemente a la luz, descubriendo la ideología de la tira al convertirla en propaganda abierta.

La lectura se circunscribió a los primeros números de la revista porque, aparentemente, en esos números se definieron las características que la seguirían identificando casi hasta este momento.

Patoruzú invade otros géneros: política a la vista

La historieta se convirtió, al aparecer la revista Patoruzú, en solo una parte del mensaje total de la revista. Y este mensaje se hizo

* Este artículo debió aparecer en el catálogo de la exposición organizada por la *Bienal Mundial de la Historieta* en el Instituto DI Tella, en octubre de este año. Pero fue levantado poco antes de entrar en imprenta, al mismo tiempo que se retiraban de la exposición todas las imágenes de la historieta sobre la que trata. El retiro de las imágenes fue motivado por una repentina prohibición de que se exhibiesen comunicada por Dante Quinterro, autor y propietario de la tira. El levantamiento del artículo fue decidido además como medida preventiva —para evitar enfrentamientos con el autor de la prohibición— por los responsables de la conducción de la muestra, a pesar de la oposición a la medida formulada por Oscar Masotta, uno de los directores de la Bienal.

Hay razones para pensar que el cambio de actitud de Dante Quinterro —que en un principio facilitó de buen grado materiales de trabajo para la Bienal— se debió a que llegó a conocer lo que en el artículo levantado se contaba acerca de su revista.

Al invitar a Oscar Steinberg a publicar su ensayo en antropos se tomó en consideración la importancia que para los lectores tiene conocer este intento de descripción de actitudes y comportamientos implícitos en una tira argentina de historieta, es decir, en uno de los modos a través de los cuales los llamados "medios de comunicación de masas" son portadores de contenidos que impugnan su aparente inocencia.

entonces no sólo más complejo sino también más claro, en la medida en que sus elementos narrativos y argumentales empezaron a aparecer *traducidos* de unos a otros géneros.

En uno de estos números se ironizaba, por ejemplo, en torno al debate sobre la renovación de las concesiones de la compañía eléctrica CADE, acusada de sobornar a funcionarios públicos. La revista Patoruzú se burlaba de los que impugnaban los nuevos contratos, y lo hacía, a la vez que en cuadros de la historieta, en algún artículo no ilustrado de humor, en dibujos humorísticos aislados y hasta en el capítulo de una narración continuada y con personaje central. En la historieta, la alusión era general y más velada; en las demás secciones se hacían nombres.

Tanta era la insistencia con que las secciones que no eran de historietas atacaban temas diversos, principalmente políticos, que se podría pensar que al creador de Patoruzú la historieta le había quedado "chica" hasta ese momento; que necesitaba volcar en otros géneros un mensaje que no se agotaba en la historieta.

La tapa: dimensiones y color para Patoruzú

En el momento de aparecer el primer número de la revista Patoruzú, ya la visión de la tapa permitía al lector percibir más ampliamente, y con elementos que no podían aparecer en la tira del diario, las características de la historieta en su conjunto.

Al hecho de que ahora el dibujo aparecía ampliado, se sumaba la introducción del color: un color logrado a través de combinaciones de rojo, negro y azul, que no era demasiado apagado pero tampoco se parecía a una fiesta de luces.

El rostro de Patoruzú, magnificado, mostraba ahora con más nitidez que en sus apariciones anteriores como tira sus rasgos principales: gran nariz de indio del Sur, boca enorme y sin dientes a la vista, pelo, vincha y pluma de aborígen, ojos muy abiertos y ausencia de detalles que permitieran definir ese rostro sexualmente.

Los primeros —y serios— editoriales

Dando vuelta la tapa, uno se encontraba no con la historieta sino con un editorial: un editorial escrito en el lenguaje de Patoruzú, una jerga que se supone tiene algo de aborígen, pero redactado en serio y dedicado a la patria, a la alegría, a la bondad y a la maestría de la escuela primaria. La suya era una revista "crioya hasta los caracuses, como ansina han de ser los que se crien en la caya en el pueblito".

A través de éste y de los posteriores editoriales de Patoruzú se filtran las ideas y las palabras del patriotismo oficial de la época y de cierto conservadorismo evolucionista de muy mal genio.

A pesar de partir de un indio iletrado, las actitud políticas de Patoruzú no eran ingenuas, y manifestaba casi al mismo tiempo que su adhesión a una candidatura conservadora-corporativista en la provincia de Buenos Aires su indignación frente al fraude con que ganaban los oficialistas en provincias alejadas.

Las palabras sagradas

Era con las palabras de esos editoriales con lo que se encontraba entonces el lector que abría la revista, y no con la historieta. Siguiendo el orden de lo que sería una recorrida natural de la revista, conviene ver primero lo que eran las palabras en Patoruzú, después lo que eran su psicología y su moral como personaje —explícitas a veces en esos textos— y luego las características de su dibujo y la organización narrativa y periodística de la revista y la historieta.

En esos primeros editoriales ya se podía percibir el valor que ciertas palabras, ciertas frases o ciertas verdades estatuidas de un modo y no de otro tenían para Patoruzú. Fuera de la historieta, por ejemplo, no vacilaba en burlarse de los que se oponen a la entrega del patrimonio nacional que —según se denunciaba por entonces— constituían las nuevas concesiones de la CADE; pero en ese mismo editorial reservaba su mayor indignación para nombrar a los que no expresaban su patriotismo de una manera abierta y estentórea; para fustigar a los que celebraban sin calor las fechas patrióticas o se avergonzaban de que un aborigen como él lanzara un ¡Hujia! un 25 de Mayo.

Podría sorprender que se tratara con más seriedad e intensidad el problema de la adhesión a formas simbólicas de patriotismo que los trágicos problemas sociales y nacionales que se vivían entonces; pero justamente —y aquí el trabajo de ida y de vuelta entre la historieta y la revista sirve también para aclarar este tema— lo que sucede es que Patoruzú vive, en todas sus aventuras de ese año, rodeado de palabras de efecto mágico: voluntades póstumas, cartas catastróficas, mensajes que es necesario descifrar. Palabras que tienen a veces más vida que los hechos mismos, y más vida que los seres humanos relacionados con esas mismas palabras. Hay un indio, por ejemplo, que aparece en uno de esos episodios —un indio patagón, facialmente mucho más reconocible como tal que Patoruzú— que pasa fugazmente por la historieta como enemigo del protagonista y pelea con él. Este patagón verosímil es un personaje silencioso, impenetrable, y desapa-

rece como vino. En cambio las cartas del padre de Patoruzú, o las tradiciones habladas de sus mayores, si juegan un papel importante, hasta el punto de parecer la vida misma de lo que quedó en esa Patagonia de la que Patoruzú proviene, después de abandonarla él. Las palabras y no la gente; algo que se reitera, pero de otro modo, en los editoriales de la revista.

Son notables también las diferencias que marca entre Patoruzú y los demás personajes la utilización por cada uno de una jerga diferente, sobre todo por sus enemigos, muchos de ellos gringos o extranjeros.

Las palabras son también de primera importancia si se atiende al área que ocupan en los cuadros de la historieta; *porque en Patoruzú es prácticamente impensable un cuadro mudo.*

El lenguaje de Patoruzú es simple, alegre, directo. Y a estas condiciones se une como refuerzo otra simpleza, más buscada, más construida, y que influye sobre la anécdota desde sus límites gráficos: cortando los alcances de sentido de la gráfica y el texto, hay unos versos pareados que encabezan cada tira de cuatro o cinco cuadros. Estos versos definían el sentido de lo que iba a suceder en esa pequeña secuencia, a la que en cierto modo servían de título. Como en las caricaturas antiguas, los relatos populares o las películas cómicas del cine mudo, cada tramo del relato aparecía así definido con una rima: una rima obvia, prescindible, pero al mismo tiempo demarcadora de los límites del relato en cuanto significación. El resumen verseado establecía lo que significaba el gag y cerraba, o intentaba cerrar, todo el campo de las connotaciones posibles. Era una rima redonda como un refrán, y también como un refrán excluidora de toda sabiduría que no partiese de la aplicación a la realidad inmediata de las categorías del sentido común.

La psicología y la moral de los personajes

En cuanto a la psicología y a la moral de los personajes de la historieta, son una psicología y una moral que los dividen en compartimientos estancos, y esto, por supuesto, no tendría nada de novedoso: en todo relato esquemático, y las historietas por lo general lo son, esa división existe. Pero es interesante advertir las circunstancias dentro de las que se da, en la lógica interna de Patoruzú, esa división, psicológica y moral, sin puentes posibles.

Una de las características que distinguen a Patoruzú de los otros personajes es su generosidad sin límites; y su sentido de la caridad, que tampoco tiene fronteras. Patoruzú está especialmente dispuesto, siempre, a cubrir de dinero, específicamente de billetes, a todo ne-

cesitado que encuentra en su camino. Y nunca cuenta esos billetes que entrega: directamente los arroja, los regala con un gesto amplio y con una alegría infinita. Porque una característica esencial de la riqueza de Patoruzú es que es inagotable: Patoruzú puede regalar y regalar dinero sin por eso hacerse menos rico, y sobre todo sin ningún riesgo de volverse pobre. Las relaciones, entonces, que Patoruzú y los personajes que comparten la historieta con él tienen con el dinero —un elemento de por sí tan poco subjetivo— están totalmente subsumidas dentro de una característica del personaje, dentro de esa subjetividad de Patoruzú que incluye la riqueza sin límites. La generosidad de Patoruzú es una generosidad sin riesgos, y desvinculada de cualquier circunstancia objetiva exterior. Le viene de adentro, de su pasado, de sus tierras patagónicas. Evidentemente, Patoruzú no podría menos que desentenderse de las circunstancias objetivas que transforman y determinan para el resto de los mortales la relación con esas circunstancias económicas que para él prácticamente no existen, o se limitan a constituir la herramienta de poder del hombre noble. Puede encontrarse natural que Patoruzú, en ese mismo editorial en el que se burla de los conejales que mal o bien, sinceramente o no, impugnaban unos acuerdos que lesionaban la soberanía nacional, fustigara a los políticos que se movían por intereses en la función pública. Por supuesto, sería aparentemente más lógico que, si estaba criticando a los que se movían por intereses en la función pública criticara, no a los que se oponían a los contratos con la CADE, sino a los que se avenían a ellos, según parece ganando muchas veces con la elección. Pero es que en esos editoriales había la misma división entre las circunstancias objetivas de la vida económica y las decisiones individuales —en el plano económico y en todos los demás— que se daba como natural en la historieta. Sólo que en los editoriales la división estaba referida, ya, a hechos concretos. La división psicológica y moral que se repite en la tira permite ubicar a Patoruzú como bueno, inocente, alegre, confiado, sin segundas intenciones, sin mayor interés en las mujeres. Coza procediendo rectamente, de acuerdo con una moral tradicional, y practicando la caridad.

Isidoro —el padrino— es egoísta, ávido, fanfarrón, desconfiado, vividor; pero en momentos claves está del lado de Patoruzú.

Upa era en un principio inocente, amoral, animalesco; después fue adoptando la moral de Patoruzú.

Hay una multitud anónima que siempre aparece, a través de transeúntes o espectadores ocasionales; también tiene buenos sentimientos, a veces es cruel pero sin pasar de una crueldad infantil, y quiere ver triunfar el bien sobre el mal.

Pero tan importante como la descripción del indio y de sus ami-

gos es la de sus enemigos. Rara vez escapan, a lo largo de este primer año de la aparición de la revista, a los lugares comunes del prejuicio racial y nacional.

El gitano es traicionero y mentiroso (Juaniyo); el judío es ávido, mezquino, sin sentimientos nobles; hay un pacto turco-chino-hindú, en una de las aventuras, para robar una reliquia de la familia Patoruzú. La figura del judío, especialmente, circula por toda la revista, dentro de la historieta o fuera de ella, en chistes aislados. En el número 2, su imagen tiente al ladrón regenerado, instándolo indirectamente a robar a Patoruzú. En el número 3 acecha al pobre empleado que ha cobrado su aguinaldo, y que mira un pan dulce en una vidriera. Y sigue visitando la revista, a lo largo de todo este primer año, a un promedio de una aparición por número.

Las aventuras

Aquí conviene recordar los motivos por los que Patoruzú se ve obligado a actuar en las aventuras narradas:

- 1) El haber sido objeto de la agresión inmotivada de un gitano, que exhibía su resistencia a los golpes en un circo y no aceptaba ser derribado por Patoruzú.
- 2) Su decisión de regenerar a un ladrón, y su necesidad de enfrentar, después, a los amigos del ladrón. El pupilo se porta finalmente bien, y es recompensado... con un puesto de vigilante.
- 3) La llegada de una carta en la que le hablan de una aparición horrible en su estancia del Sur. Patoruzú investiga, y descubre que la aparición es su hermano Upa, a quien hasta entonces no conocía porque otra carta —de su padre muerto— lo había obligado a vivir en una cueva por haber nacido "sietemesino y deforme" y por no haber gritado "Huija" al nacer. Patoruzú rompe en un momento de ira la carta, pero después recompone los pedazos.
- 4) La llegada de otra carta, también de su padre muerto, que debía entregársela cuando cumpliera su mayoría de edad. (Por esta carta además nos enteramos de que Patoruzú, tal como lo conocemos, es un hombre al que se le adjudicaban en un principio veintidós años de edad.) La carta le ordenaba casarse con una india que es muy fea pero lo engualicha. El matrimonio finalmente no se realiza porque la india es casada. Patoruzú se queja a su padre con una tercera carta, que

...escribe en su lápida. En este episodio, aparece, por única vez, en el año la figura de un indio patagónico amargo, rudo, resentido, que termina siendo el verdadero marido de la india lea.

- 5) Las travesuras de Upa, que todavía no habla ni conoce los objetos de la ciudad. Patoruzú trata de salvarlo del encierro en un hospicio pero corre el riesgo de ser encerrado también. Finalmente ambos son salvados por la intervención de Isidoro, que es amigo del director del hospicio.

Lo autóctono de Patoruzú

Por supuesto, las aventuras de Patoruzú tienen sus momentos álgidos en las peleas del indio. Patoruzú es un HOMBRE FUERTE, tal como lo fueron otros personajes de historieta que aparecieron contemporáneamente con él en la historieta mundial. Su figura fue ligada por estudiosos de la historieta a la de Spaguetti, por ejemplo. Es fácil ver las diferencias fundamentales que los separan: Spaguetti puede ser injusto, puede equivocarse, mientras que Patoruzú es siempre un cúmulo de perfecciones morales y no tiene ninguna Olivia por la que perder la cabeza.

Pero, eso sí, tanto en Spaguetti como en Patoruzú las demostraciones de fuerza están acompañadas de virtudes nacionales: norteamericanas en un caso, argentinas en el otro. En las peleas de Patoruzú siempre aparecen en algún momento las boleadoras, y lo que inmediatamente se sugiere es que lo que da fuerza al indio son virtudes gauchas, virtudes de la tierra. Pero virtudes gauchas, y no indias; la referencia a su origen está en una estancia ejemplar del Sur, y no en una toldería.

Y aquí la condición autóctona de Patoruzú se vuelve tan irreal como la cantidad de dinero de que hace gala en sus actos de generosidad. Es importante hablar de esta irrealidad —que en otro caso hubiera constituido sólo un rasgo creativo— porque Patoruzú apela seriamente, dentro de la historieta y sobre todo fuera de ella, a sus condiciones de hombre autóctono.

Esa condición telúrica a la que Patoruzú tan juiciosamente apela, sobre todo en los editoriales de la revista, es una condición sumamente confusa. Patoruzú tiene virtudes gauchas pero es un indio; y los indios y los gauchos nunca fueron nada parecido a una unidad social. Por otra parte, es un gran terrateniente, pero además es un cacique indio del sur; y esta otra dualidad se da en un momento en que estaban todavía cercanas las matanzas de indios cometidas por los terratenientes del sur.

Aquí tal vez se pueda establecer un puente explicativo entre cierta historieta y cierta literatura culta, y suponer que la figura de Patoruzú corresponde, en lo ideológico, a la figura de los personajes literarios gauchescos que aparecieron, según señala David Viñas, cuando a las clases poseedoras les convenía la imposición del mito de una Arcadia desaparecida, opuesto al desorden social urbano que había avanzado junto con las primeras décadas del siglo.

En realidad, la identidad social de Patoruzú es tan intocable y tan inaprehensible como su dinero. Ni uno ni otra pueden ser amenazados por la realidad objetiva; y aun más: ni uno ni otra pueden ser siquiera definidos con exactitud en sus características básicas. En este sentido, la situación social y económica de Patoruzú vendría a ser algo así como el ideal de un estanciero real, que además fuera un hombre de derecha, y que quisiera, no solamente conservar intacto y libre de peligros el patrimonio, sino también intacta y libre de peligros su condición social, convirtiéndola en algo indefinible y evanescente.

La estructuración interna de la revista y de la tira

La articulación interna de la revista Patoruzú también era significativa. El editorial y la historieta Patoruzú constituían las dos primeras secciones. Y después venían las demás, constituidas por notas de humor, a veces de texto solamente, a veces graficadas, y también críticas cinematográficas y artísticas y notas de actualidad política, social y deportiva. En aquel tiempo había también alguna sección específicamente infantil, que demostraba que el resto de las secciones estaba dirigido más bien a los adultos. Toda la estructura interna de la revista era muy fuerte, y cuando algún episodio de aquel momento determinaba su tratamiento en varias secciones a la vez aparecía como tema en esas secciones, pero sin trasformarlas.

Es interesante destacar esta estructura fuerte de la revista, similar a la estructura fuerte de la historieta. Patoruzú es una historieta sin sorpresas narrativas.

Dentro de la estructuración interna de la revista es significativa también la secuencia de las secciones: primero, el editorial; absolutamente serio, a pesar del lenguaje indígena de Patoruzú; después la historieta, y después, las demás notas de humor. También la tipografía de títulos era muy previsible: en general letras bajas, panzonas, como las de la tapa, salvo en alguna historieta dibujada por otro autor con estilo propio.

Lo sexual en Patoruzú

Volviendo a los temas incluidos, una rápida recorrida de los números de ese año pone de manifiesto que había —y siguió habiendo después— una total negativa a la utilización de lo sexual como motivo de atracción para el lector. Se podría pensar que en aquellos tiempos las revistas no tenían todavía la audacia o las posibilidades, por los cambios en las expectativas del público, de referirse a lo sexual como lo hicieron las revistas que aparecieron después. Pero el hecho es que Patoruzú siguió siendo así por muchos años, y no cambió jamás, hasta el día de hoy. Puede pensarse entonces que esta es una característica intrínseca, de la revista y de la historieta. Cuando bastantes años después aparece Rico Tipo, Patoruzú no compete con él en este plano. Y Divito, el creador de Rico Tipo, cuenta, en un reportaje aparecido hace poco en una revista, que se fue de Patoruzú porque le modificaban los monos femeninos.

En la historieta misma es interesante notar que fuera de las palabras —las palabras que aparecen en los textos y en los globos— la ternura de Patoruzú nunca es heterosexual. Y su familia, sus amigos, sus conocidos, son todos hombres, salvando la existencia lejana de una ex nodriza en el Sur. Las referencias a su origen, ese año, están referidas a su padre, o a sus otros antepasados hombres; parecería que en Patoruzú se consumó el milagro de un ser humano nacido de uno, y no de dos.

Patoruzú tiene además una especie de relación madre-hijo con Upa, y una relación confusa con Isidoro, a quien espera despierto cuando vuelve de sus calaveradas.

Un credo estético a la vista

En cuanto al nivel específicamente gráfico, hay también explicaciones muy interesantes en la revista, en este primer año de su aparición.

Con el título "Cómo aprendí a dibujar", Dante Quintero publicaba, en todos los números de ese Patoruzú inicial, un "curso de dibujo cómico". En la primera lección, para dibujar un rostro se partía de un círculo perfecto. Para dibujar un cuerpo entero, de distintos óvalos y círculos. Y así siguiendo, hasta construir un hombrecito redondito de expresión inocente.

En la lección Nº 2, un hombre de perfil, también dibujado con los mismos procedimientos: círculos y óvalos. Y acá, una explicación general: debajo de una esfera opuesta a una rana alargada y quebrada, un texto que decía: "Cómprase la elegancia de una esfera

en movimiento con la apariencia de un cuerpo alargado o antiestéticamente quebrado". Y debajo de las lecciones de ese día, una advertencia: "la más mínima variación en las líneas cambiará la expresión". Los métodos de expresión eran sencillos, pero el código era estricto.

El gusto por las líneas redondas y el horror por las quebradas hacía que en algunos de aquellos dibujos de Dante Quintero fuera difícil identificar a un personaje, a no ser, por el texto y los globos, siempre profusos. Esta profusión de globos es importante porque en Patoruzú, como ya se vio, es casi inconcebible un cuadro mudo. La línea blanda y fácil era acompañada por la utilización de masas de grises, que se acercaban a veces al negro, pero ningún elemento expresivo se pronunciaba demasiado con respecto a los demás.

Las oposiciones evidentes

A esta altura, y después de la lectura combinada de la historieta y de la revista, podemos advertir, subordinadas a la oposición fundamental entre tradición rural y desorden ciudadano que se da en la historieta y en la revista, otras oposiciones cuyos términos podemos llenar fácilmente con los personajes habituales de la tira: criollismo o indigenismo frente a extranjerismo, generosidad frente a cálculo, valor frente a cobardía, tranquilidad frente a tumulto, lealtad frente a traición, masculino frente a femenino. Y en el dibujo y en las lecciones de dibujo vemos opuestos lo estético a lo antiestético a través de la oposición entre lo redondo y lo quebrado o alargado. Asimismo se oponen, en la gráfica y la diagramación de la tira y la revista, lo previsible a lo imprevisible, y lo estatuido a lo espontáneo. Y a través de todas las características visuales de la revista, lo apaisado parece oponerse a lo longilíneo.

En todas estas oposiciones lo positivo, de acuerdo con la ideología de la revista, está por supuesto en los primeros términos.

El éxito de una historieta, de una revista y de un lenguaje gráfico

Acercar el grado de aceptación encontrado en el público por el lenguaje gráfico general de la historieta Patoruzú, tal vez haya un dato, también, en la revista, que podría agregarse a los datos cuantitativos sobre número de ejemplares vendidos o número de lectores por ejemplar. Con Patoruzú se puede realizar algo que podría llamarse la prueba del elemento extraño: con esta revista sucedió, en su primera época, algo que pasó después solo con alguna otra revista

—y perteneciente, con seguridad, al grupo de revistas de Landrú. Los elementos extraños a la publicación —como por ejemplo los avisos— trataban de mimetizarse con su lenguaje, como si la vía de comunicación con el público encontrada por la publicación garantizara de antemano, por sus características formales, la aceptación del mensaje. Esto pasó con Patoruzú en aquella primera época. Después la situación fue variando, así como fue variando también, no la ideología ni las características básicas de la revista y de la tira, pero sí el empuje, la violencia, en cierto modo la audacia que hacían su aspecto positivo y con los que en un principio exponía posiciones y jugaba actitudes, posiblemente con más espontaneidad que en períodos anteriores.

Doce años después de esta aparición —en el año 1948, es decir en la época peronista— esos foribundos editoriales políticos de la primera época se habían transformado en editoriales municipales; la sección "Hemos visto, chei, que...", que en aquella época apoyaba una candidatura o tomaba posición con respecto a problemas nacionales, se había transformado en una sección donde se aplaudía el relleno de un bache o la colocación de un vigilante más en una avenida. Y en el año 68, Patoruzú, además de cambiar su formato, muestra una abolición total del editorial, ya no es ni político, ni municipal; el editorial de Patoruzú ya no existe, y en cambio vuelve a tener vigencia la historieta Patoruzú como pieza única. Actualmente Patoruzú se vende también como "comic-book" aparte de la revista, y también se venden, en publicaciones separadas, las aventuras de otros personajes de la tira.

Este es el camino que recorrió la revista; aparentemente es un camino descendente como publicación, pero las publicaciones conexas que se mencionan totalizan una tirada de más de un millón de ejemplares mensuales, si bien logrado a través de la atomización de la revista y de la tira.

Conclusiones provisorias

Resumiendo, podría decirse que de esta lectura de los números iniciales de la revista Patoruzú y de la historieta Patoruzú surge la conclusión de que se está frente a una historieta seria, fuertemente estructurada, que cuenta una historia conservadora sobre las luchas que deben entablar aquellos que el campo hizo buenos, autóctonos, jinetados y fuertes, contra los no ligados a la tierra, contra los hombres de mente aviesa, los ambiciosos de nacimiento o los amantes de lo imprevisible, del desorden y del tumulto.

Con la salvedad de que, cuando los buenos además son ricos,

la posibilidad que se les brinda de hacer triunfar la causa de la bondad es infinita. Todo dicho con parábolas redondas, con frases redondas, con figuras redondas. Respaldadas por unas lecciones de dibujo en las que se postula un credo estético que, coherentemente con los gags habituales de la tira, parece defender a panzazos, como Upa, lo simple, lo redondo, lo chato.

OSCAR STEIMBERG



JUSTINE: el círculo virtuoso

*Lo que ha causado mi desgracia
no es mi manera de pensar, sino
la de los demás.*

SADE.

Sartre señaló la relación entre el origen aristocrático de Sade y su irreverencia para con la Razón Universal (el bien) de la Revolución. Esta irreverencia fue fundamental en el momento de partida, es decir en la elección que Sade haría de su vida. Después este gesto avaló un desafío gigantesco: oponer a una naturaleza buena una naturaleza mala, a un universal del bien un universal del mal. Haciendo de esta manera una pura ficción que devela el fondo maniqueo (disociante) de todo grupo en el poder. El mal y el bien, la perversión y la virtud son reducidos al absurdo. La ideología virtuosa (siempre la triunfante) se oculta a sí misma las cabezas de la guillotina: Sade hará de estas cabezas un símbolo y una realidad. La perversión está en el mundo, es el mundo, la virtud es una fusión maniquea, una carencia de mundo. Lo universal perverso es la materia informe, la naturaleza, el cosmos mismo; la virtud es un recorte caricaturesco de la realidad. Lo real es esencialmente inhumano.

Lo perverso revela la ilusión de la virtud y es a su vez sacrificado a la noción de idea, en el caso de Sade: la escritura. Lo perverso es el gesto irreverente de pensar el mundo, la virtud es el delirio ideológico de los que se toman por el mundo mismo: la idea (en Sade la aristocracia convertida en escritura) es la síntesis por la cual la perversión y la virtud son superadas: "una mente filosófica no se detiene ante los estúpidos lazos de familia y ante ningún pacto" — dice uno de los perversos explicando el asesinato de su tía.

La escritura, la idea, es entonces subversión. No importa que eso nazca de una irreverencia aristocrática, cuando esa aristocracia ha perdido, este gesto se convierte en el principio de una nueva causa: En este gesto —más allá de la actitud aristocrática que lo genera— Sade encuentra una manera de subvertir el mundo a través de un pensamiento que se dedica a mirar obsesivamente el revés de la trama, qu' va poniendo cabeza abajo las ilusiones universales de su época.

"Un usurero, en mi infancia, quiere impulsarme a cometer un robo, me niego, y él se enriquece. Caigo en medio de una banda de ladrones, huyo de ella con un hombre al que salvo la vida: como

recompensa, él me viola. Llego a casa de un señor disoluto que me hace devorar por sus perros por no haber querido envenenar a su tía. De allí voy a casa de un cirujano incestuoso y asesino que trato de evitar que cometa una acción terrible: el verdugo me marca como una criminal; sus fechorías se consuman, se hace rico y yo me veo obligada a mendigar mi pan. Quiero acercarme a los sacramentos, implorar mi fervor al Ser Supremo de quien recibo sin embargo tantos males y el augustó tribunal en el que confío para purificarme en uno de nuestros más santos misterios, se convierte en el sangriento teatro de mi ignominia: el monstruo que abusa de mí y urge mi cuerpo se eleva a los más altos honores de su Orden, y yo vuelvo a caer en el horrible abismo de la miseria. Trato de salvar a una mujer del furor de su marido, el cruel quiere matarme haciendo que me desangra gota a gota. Quiero socorrer a un pobre y me roba. Ayudo a un hombre desmayado, y el ingrato me obliga a hacer girar una rueda como si fuera un animal y me cuega para deleitarse; los favores de la suerte lo rodean, y yo me veo en el trance de morir en el cadalso por haberme visto obligada a trabajar en su casa. Una mujer indigna quiere seducirme para que cometa una fechoría, pierdo por segunda vez lo poco que poseo para salvar los tesoros de su víctima. Un hombre sensible quiere resarcirme de todos los males que he sufrido casándose conmigo y expira en mis brazos antes de cumplir su deseo. Expongo mi vida en un incendio para salvar de las llamas a un niño que no es mío; la madre de esa criatura me acusa y promueve un proceso criminal contra mí. Caigo en las manos de mi más mortal enemiga, que quiere llevarme a la fuerza a la casa de un hombre cuya pasión consiste en cortar cabezas: si me salvo de la espada de este malvado, es para caer bajo la de Temis. Imploro la protección de un hombre a quien salvé la vida y la fortuna; me atrevo a esperar de él el agradecimiento, pero me atrae a su casa, me somete a horrores, invita al juez inicuó de quien mi proceso depende, ambos abusan de mí, ambos me ultrajan, ambos apresuran mi perdición, y la fortuna los colma de favores y yo corro a la muerte".

Así resume Justine su experiencia. ¿Por qué no cambia? Ocurre que Justine no es ajena a la seducción del Mal, a ella le falta el Sacher-Masoch que la exprese.

"Uno puede preguntarse —escribe Freud— si el masoquismo en lugar de ser un fenómeno primario no resultaría siempre de una transformación del sadismo". Justine, la Virtud, es una perversa con culpa. Su culpa se vuelve sobre sí, atrae a la perversión para que su autocastigo sea reforzado desde afuera. Busca el Mal que la acusa de no pertenecer al mundo, de ser una negación viviente de lo que vive. Y lo que vive es el mundo (la naturaleza, para Sade) de la cual la

virtud se aleja corriendo hacia la muerte. Esta carrera hacia la muerte es la textura de la culpa y el castigo en una sola vida; por eso Sade permanece dividido como verdugo y como víctima: el ritual de la escritura le da una síntesis donde esta división se supera en una categoría que la engloba: la obra escrita.

Cuando Sade perdió su obra "lloró de amargura, porque más le importaba su obra que su vida".

Resumiendo:

virtud - es - muerte

perversión - es - vida

La virtud tiene su reino en el cielo, ella quiere morir; su porvenir excluye al mundo, está más allá de los hombres y de la historia. Pero la referencia que imanta a la virtud, y de la cual ésta no podrá escapar, es la perversión, es decir, el mundo mismo. Este imán es el fracaso de la virtud. La virtud de la Revolución (como cualquier otra virtud) deja paso, mediante el crimen político y la guillotina, a la verdadera perversión que el mundo es.

La violencia deja al descubierto el verdadero fondo del asunto: la pasión del poder por convertirse en Dios. Los velos caen y la virtud y el mundo una y otra vez se ocultan y se excluyen.

La perversión totaliza y arrastra los intentos virtuosos, los universales del poder. Porque el hombre, aquí, aparece como el impotente engañado, el *medio* que vive en la ilusión perpetua de convertirse en fin, es decir, en Dios. Pero este Dios no es más que una idea sublimada, virtuosa, de la violencia primera que es la naturaleza. Frente a ésta el hombre se revela como el payaso supremo e impotente en la suprema potencia de la destrucción: "no se ha concedido al hombre el poder de destruir; a lo sumo, dispone del poder de cambiar las formas, no el de aniquilarlas".

Todo intento creador se diluye en el crimen (si se asume) o en la impotencia si se escapa del mundo hacia el vacío de la virtud; porque la conciencia virtuosa no es otra cosa que internalización de la impotencia en la forma asfixiantes de lo que Sade llama el *Pacto Social*.

El crimen, el perverso, le sigue el juego a la naturaleza, trata de estar a su altura, de aquí surge una omnipotencia que es el reverso de la impotencia real frente al devenir del todo.

Lo cósmico aparece en Sade como una estructura cerrada, sus perversos no están frente a Dios, viven en el interior de un Dios del cual se alimentan destruyendo mediante el crimen, un Dios que a su vez se alimenta destruyendo a los que destruyen, e incluso aquellos que se niegan a destruir.

"Todos los hombres, todos los animales, todas las plantas crecen, se alimentan, se reproducen por los mismos medios, se destruyen, y en realidad no mueren sino que sufren una simple variación en lo

que los modifica; todos, presentando hoy una forma y otra al cabo de algunos años, pueden, a merced del ser que quiere moverlos, cambiar mil y mil veces en un día".

Ese ser que quiere moverlos no es otro que Dios arrancado de su hermoso refugio un el cielo y traído a la tierra, un Dios al cual se le arranca la máscara para que se muestre en su verdadera dimensión, un dios cósmico que aquí en la tierra es naturaleza y que como tal, falto de *intención*, es decir de humanidad, es lo que es, principio de un fin que siempre está naciendo. En la fluidez delante de este Dios convertido en naturaleza suprema el anclaje de la conciencia humana en el Bien o en el Mal queda reducido a una futilidad, a una justificación como fin lúcido de los actos que los hombres actúan, o mejor de los actos que se actúan en ellos.

Porque la naturaleza es tautológica, habla su propio lenguaje y da la ilusión de una libertad que sólo sirve para hacer más despiadado el ademán de la enajenación total.

Si lo que Sartre marca es verdad, Sade estaría tratando, en nombre de la naturaleza, de disputar a los revolucionarios el papel de Dios: porque él es el que mira a su cuerpo como un otro, y su esfuerzo es el intento de dotar a esa naturaleza de otro lenguaje inteligible al hombre.

Su lenguaje, el de Sade, no se contenta con ser el lenguaje de un hombre, quiere ser el lenguaje humano de una destrucción y una resurrección constante que está más allá del hombre: la ilusión de Sade, también, es la ilusión de convertirse en el mundo mismo.

Pero este hombre de Sade es una fantasía de sí, una irrealidad que se torna real (mediante la escritura) cuando abandona la ilusión de ser un fin y se convierte en un medio, el medio de esa realidad *otra* que es la naturaleza. Pero esa naturaleza no responde, sus ruidos son los ecos vacíos de la propia conciencia. De ella no surge un signo, una sola intención que la humanice. Ella está vacía de humanidad: desgarrado entre esta trascendencia vacía y una inmanencia voraz (la del cuerpo) el hombre de Sade es un ser utópico, un proyecto sin fin enredado en los laberintos irreales de su propia imposibilidad.

Sade descubre una síntesis: la imaginación que se abandona y que se recorre a sí misma empujada por la atención del hombre que hace de la experiencia del mundo la experiencia de un lenguaje *ha atrapado*.

El mundo de Sade es imaginación, es lenguaje de sí mismo, es posibilidad que se *nombr*a y se descubre en un vacío de sentido cuya tarea imposible es superar el desgarramiento.

Nunca concluirá su proyecto, detenido en una cárcel se convertirá en Uno-y-su-Imaginación, para que el lenguaje recorra lo que

su Naturaleza (para usar una palabra clave en su sistema) no le permitirá recorrer nunca. El es la proyección al infinito de una impotencia real: "mucho más ocupado en sus ideas que en mi persona" —con esta frase describe Justine la Naturaleza del pervertido Bressac.

O sea que la experiencia es un eco mediante el cual se intenta, en vano, descubrir el camino que instale al hombre en ese devenir sin ley que supere el desgarramiento. El perverso haciendo del Mal un medio contra la Virtud trata de aniquilar en sí mismo, o al menos aplacar, esta contradicción, "es necesario que el equilibrio se mantenga por medio de los crímenes".

El gran rechazo

¿De dónde este afán humano de ser fiel a una Naturaleza no humana?

Corazón-de-hierro, otro perverso, lo aclara: "o el crimen que nos hace felices, o el cadalso que nos impide ser desgraciados".

El crimen asegura contra la Virtud, que es presentada aquí como la negación incondicional del mundo. Justine solo ansía sentarse a la diestra de su Dios mientras es víctima de las pasiones siniestras de los hombres. La negación a la experiencia del mundo la convierte en el esclavo por naturaleza, el que vive de la absorción simbólica de la experiencia del otro. Hay una salida que ella se niega, "el más débil puede convertirse en el más fuerte, violando el Pacto Social, y si las leyes lo vuelven a conducir a la clase de la que ha querido salir, lo peor que puede sucederle es que pierda la vida, lo cual es una desgracia infinitamente menor que la de vivir en el oprobio y la miseria".

La Virtud (Justine) es la negación de este orgullo, es la negación de la humanidad que ese orgullo trasporta; su respuesta a la esclavitud es una esclavitud mayor. "Pero, ¿esta vida debe ser el único objetivo del hombre?". Esta pregunta de Justine es la negación total de su propia vida.

Aquí Sade se nos vuelve vertiginosamente actual, ciento ochenta años después la respuesta de Herbert Marcuse es una opción: "Decidir si la vida es un medio o un fin".

Esta decisión nos permitiría desarmar pieza por pieza la máquina de la represión o llevarla a sus últimas consecuencias. Aun hoy: Eros o Tanatos.

Porque si la Virtud es la negación abstracta del mundo, la perversión se convierte en el único medio de restituir el derecho a vivir y morir en la tierra.

Pero esta perversión en Sade está manchada de Virtud, es decir,

manchada de muerte. El crimen es un medio porque estos perversos que atienden más a sus ideas que al mundo están contaminados de virtud; llevan una lucha violenta con el Bien que se instaló en ellos. Estos perversos son en su mayoría magistrados, sacerdotes, hombres de bien. Todos ellos están ocupados en eliminar esa viscosidad extraña, culposa: de ahí la absoluta y mecánica indiferencia hacia sus víctimas.

Estas (sus víctimas) no son más que la encarnación totalizada de aquella parte que las corroe. La perversa Dubois explica a sus cómplices que el crimen les es extraño, que ellos no sufren un rasguño en su cuerpo cuando matan a otro, que por eso el placer de matar debe ser lo importante y que nunca deben dejarse ganar por el re-mordimiento. Este re-morder de la conciencia es la Virtud que una y otra vez vuelve con sus ecos vacíos para arrancarlos del mundo, "las malditas leyes, la maldita religión en que nos educaron" —se queja un perverso después de haberse cuestionado por tres muertos en un robo que no había dado los frutos esperados.

Sade comienza su experiencia devorado por el bien: su vida es imaginaria porque está describiendo una agonía, una inutilidad, su cuerpo mismo lo limita y encerrado en la Bastilla no tiene opción. Este aspecto nos arroja una clave de su escritura: "Este modo de pensar que condenáis es el único consuelo de mi vida; lo único que me alivia en mis sufrimientos y prisiones, lo que crea todas mis alegrías en el mundo; y más me importa él que mi vida".

Su triunfo es una derrota, la virtud se ha apoderado de él en forma de la Idea, él también responde primeramente a algo que no es la vida. Aquí Sade se nos aleja, para él también su vida es un medio, una nada que ofrece a su pensamiento; de ahí que su escritura sea la resurrección a través del rechazo del mundo que lo niega. Pero es tarde: este rechazo del mundo está dentro suyo y se convierte en un rechazo de sí. La escritura es el medio por el cual su imaginación construye un proyecto obsesivo que lleva en sí mismo su propia destrucción, porque la escritura no lo devuelve a la vida sino que se convierte en algo que niega la vida y que tiene más valor que ella.

Sade es devuelto, triturado, al purgatorio que la historia fue para él. El cielo (la Virtud) y la tierra (la Perversión) se reparten los pedazos de esta imaginación desencarnada que se hunde en sí misma. De ahí la mecánica y ritual repetición de los cuerpos que se golpean sin placer, que se gozan con dolor, se chupan, se aniquilan sin lograr el gran orgasmo, el regreso total a la vida.

El rechazo se convierte en el balbuceo de una negación que se destruye a sí misma: "Preguntadle si se considera cruel. No ha hecho nada que no soporte él mismo".

Justine hace —sin gozar— todo lo que los perversos la obligan, en la humillación *desencadenada*, para su propio placer.

Juliette (hermana de Justine) acepta el reto de la desintegración de sus valores y pasa al igual que Justine por todos los ritos de iniciación que la perversión pone entre el mundo y ella. Lo hace con placer y se convierte en la dama que desea. Justine lo hace con disgusto, o mejor, eleva los ojos al cielo en su placer morboso, y se convierte en un objeto placentero y molesto a la vez. Juliette es activa en la destrucción y destruyendo se construye. Justine es pasiva y es destruida por los que tratan de apresar esa fugacidad maciza siempre negada por la Virtud o sea el mundo del cuerpo.

Justine es su propia imposibilidad manoseada por la perversión, su virtud la convierte en una mirona abyecta y cerrada, ausente de su presencia. Un perverso le da todo a cambio de su virginidad, Justine se horroriza y el perverso contesta "consiente en ello o líbrame de tu presencia; no me gustan los mendigos".

Pero las desgracias no terminan para la Virtud que tiene un olvido voluntario incapaz de recordarse ahí de sí ni de su olvido. Justine es una mirona, vive buscando esas tentaciones que, en su negación obstinada, la arrojan cada vez más fuera del mundo, sin librarla del manoseo de la perversión de la cual llega a participar como negación culposa.

Su negación es una entrega anulada por la culpa: "Fácilmente se advierte por un lado el interés de la mujer en no caer, y por el otro, la imposibilidad de conservar el equilibrio".

Justine no cede, es decir no entra, porque su vida no es otra cosa que dejarse hacer mientras busca, ya que Dios no contesta, con quien compartir su desgracia: "Los desgraciados se consuelan al ver cerca de ellos otros desgraciados".

El sexo es el medio por el cual los perversos buscan su identidad, su reabsorción en el mundo de esa naturaleza incansable donde todas las contradicciones son anuladas. De aquí que el erotismo, lo que oficialmente se llama pornografía, no aparezca realmente en Sade. Para que esto fuera posible Sade tendría que vivir su vida, pero solamente pudo vivir su imaginación. Por eso el libro no es más que una acumulación obsesiva de actos físicos en todas las posturas, en todos los matices, y es así porque Sade trata de regresar con Juliette hacia la vida a la vez que viaja con Justine hacia la muerte.

Los cuerpos son eliminados, mudos en su violencia, y cuando de ellos se recoge algo este algo sirve para alimentar la escritura cuyo sentido es para Sade la recuperación total de la negación total: "me enorgullezco de que mi memoria desaparezca de la memoria de los hombres".

De lo social

El lenguaje de la psiquiatría, que es el monólogo de la razón sobre la locura.

M. Foucault.

Sade no desapareció de la memoria de los hombres y de esta manera nos descubrió el monólogo complaciente, el ademán épico y universal, de la razón de su tiempo. Si se comparase el convento de los monjes perversos con Treblinka, la permanencia (dentro del movimiento) de la represión nos descubriría dos cosas: un Sade visionario y una estructura social que ha hecho del cambio *cuantitativo* (Marcusse) la mejor herramienta para los cambios *cualitativos*.

En el Convento, como en Treblinka se doma a los cautivos por medio de una conducta ritual que se modifica por la lógica de códigos que son siempre secretos para el que recibe las órdenes. Las mujeres del Convento nunca saben si la respuesta que creen adecuada (respuestas libidinosas) serán motivo de premio o de castigo. Los concentrados en Treblinka no saben si es la tarjeta rosa o la verde la que le salvará la vida al día siguiente. En el Convento si las mujeres cumplen con los placeres de sus amos pueden, a solas, hacer lo que quieran. Cuando envejecen desaparecen sin dejar rastro, mientras sirven se las alimenta de la mejor manera para placer del látigo y otros caprichos para los cuales la abundancia de carne es necesaria. El código es rígido y cambiante a la vez; las gobernantas son ex cautivas amaestradas. La belleza física no da seguridad, porque de pronto una mujer ajada sigue siendo motivo de placer y una jovenita recién estrenada puede desaparecer. Los monjes pasan por santos, explotan "la buena fe del pueblo". Con sus misas escritas cada fiesta religiosa. Todas las muchachas son de buenas familias. Los monjes persiguen a la Virtud dentro de ellos mediante un arma tabú: el incesto. Se valen de mujeres de su clase (hijas del poder) y también de sus sobrinas o hijas directas. El Convento es una verdadera ciudad moderna; una vez que se entró a él ya no se sabe por donde escapar. Solo los monjes saben los caminos secretos y son dueños de todas las llaves. Las cautivas se resignan cuanto antes para no sufrir. Sade es el medio y el fin de ese rechazo que lo envuelve: Philippe vida, pero una vez que se conformaron, que podrían tener la ilusión de la esclava feliz, desaparecen.

"Aquí se imparte la mejor educación para una muchachita", dice uno de los monjes. Fuera del monasterio lo que queda, la corrupción del poder cuya función vital es bañar de Virtud a los dominados para gozar después de la resistencia de estos al Mal y del placer que les da el poder absoluto sobre esta resistencia.

POEMAS

CUATRO POEMAS: HORACIO PILAR

SEMANTICA I

Presentación del asunto.

*¿Cuál es el cielo solar
donde el colibrí febril busca el diamante que corta la sed
levantado en corola oscura para su contraste?*

*Qué mutación certera la del colibrí
encendido hasta la saciedad, desanctado.
En su telaraña de aire el colibrí hierve inmóvil. El colibrí
vuela en la punta de un látigo y mantiene a distancia al poeta melodramático.
El colibrí demuestra la caída para arriba y la caída de sí mismo.
Tres colibrís verdaderos y un vuelo falso
y la ele de juna es una rama donde se posa
y la ele de colibrí es una vuelta sobre sí
y el acento de colibrí es un colibrí o un picotazo de gallina,
está oscuro donde veo bien.*

*Por fin él aparece creyendo que esto era una poesía
dedicada a la palabra colibrí,
a saber:*

col	= un repollo
ibri	= hebreo
por lo tanto	

*si se queda soy dispéptico,
si se va soy antisemita,
si no es un colibrí no insisto. Y si las palabras señalan lo general
este colibrí vuela sistemáticamente del papel al ojo
tantas veces como sea leído,
pero este no, porque no lo escribí y es muy libre
a saber: siento que está del lado del timpano
y que así revolotea debajo de la lengua,
por lo tanto :*

*el sujeto tácito es libre y a pesar de ser sujeto
con el cucharón del lenguaje saca la espuma de sus alas.*

Cuando Justine pregunta por la suerte de los desgraciados se le responde: "Con tal que la máquina funcione, ¿qué interés puede tener el Estado en el número de individuos que la hacen marchar?".

Los perversos ya decidieron sobre esto: "La dureza de los ricos justifica la mala conducta de los pobres; que su bolsa se abra a nuestras necesidades, que la humanidad reine en sus corazones, y entonces las virtudes podrán establecerse en el nuestro; pero en tanto que nuestros infortunios, nuestra paciencia en soportarlos, nuestra buena fe, nuestra servidumbre solo sirvan para aumentar nuestras cadenas, nuestros crímenes serán obras de ellos, y seríamos muy necios en no emplearlo como medio, cuando pueden hacer menos pesado el yugo que nos pone su crueldad".

Pero Justine no escucha, ya hace tiempo que la Virtud la alejó del mundo. Ella y Juliette, huérfanas, debieron elegir en "solodad. Nadie ni nada pesaba sobre ellas: solas en el mundo fueron deshilvanando lo que habían recibido.

Juliette hace un descubrimiento: lo que recibieron es el mundo pero deben tomarlo.

Justine no lo descubre, entre ella y el mundo hay una abstracción: la Virtud.

Sade ve una y otra, y en dolor de su cuerpo elige la imaginación, la escritura que le restituye la Virtud como Idea y le restituye el mundo en una encarnación y muerte constante: el movimiento que va de su vida al signo (resurrección) y el que va del signo a la soledad de su cuerpo que se consume (destrucción).

Sade es el medio y fin de ese rechazo que lo envuelve. Philippe Sollers sintetiza esta instancia ilimitada que Sade se da: "Escribir... para destruir simultáneamente la virtud y el vicio, su complicidad, por medio de un crimen hasta tal punto causa y efecto de sí mismo que no puede ser caracterizado; escribir es un crimen tanto para la Virtud como para el crimen"

Buenos Aires, setiembre 1968.

GERMAN LEOPOLDO GARCIA.

Había sentido una vibración en el aire y pensé
es un... Este te lo regalo.
Más vale cobrir en mano que cien generalidades colando.

La puertita de esta poesía debe quedar abierta
pues estos pajaritos no soportan el cautiverio
y la palabra puertita debe quedar abierta
y por lo menos un ojo tengo que quedar abierto
porque en ojos cerrados no entran cobrites.

Conclusión: Sólo Dios en la Virgen y una sola semántica.

SEMANTICA II

Algo más.

Disgrego que juntos más tarde
agregados los unos a los rostros
sumo y resto un 2 sumo y resumo
caldo vivo del 0 de la santidad
y monofuscia bien por los telequímicos.
Levitación, llamadadón o fuego
caído con meteoros en el usureiro
o cielo en el basurero
y colmatipos una buena timbalela para la fruta porvenir que estabodura
a maduradura la quemadura punta.

Bienestar: ¿cuál es el mal que te venga bien?,
no vaya y venga con gusto no pica la fruta
ni se toca
pero se muelen en la cara y moja ojos a pírpado lleno.

Sílfates a Esquilo es quien hizo esquizofrenia a Grecia
tragedia de esquizofrenia la edipocación que por bien no venga
mitogenia irreducible la unidad de Antigona
no culta al culto ni pueblo y semejante amor
la otra mejilla
un solo Dios cercladero: ¿cuál de los dos?

No el rango al rango, ni el rango al rango
muria la burro el burro y el caballo:
mula surtida burro servida barro blanco
barre la grupa por si una burro es yegua,
o una llava es hembra de hombre y no es.
Pienso es lo que le dan o forraje, luego existe.

Más tarde amor cuando nos pongamos de recuerdo
sumo a la multiplicación y me llevo dos ayer
comi si robaba luz
resto la división y me llevo dos mañana
por si faltara porvenir.

CARTA 1

Puerta a la terraza, con qué escalera hasta la cama se venía el cielo
y a ratos con no estáis, aiao que evaporada te ponias sumada
al hueco de su madre y padre muerto hasta que vos lo querias,
hasta que vos lo querias, después de muerto de verdad, de bien querido
o bien padre que fuera por su unada y pequeña aguja, a hija,
o plasma en par abierto por la vida.

Puerta a la terraza o demostración de los suspiros donde hubo que sostener
al moribundo medesimo mientras lo solidaban las fortunas, o grandes
de esa conspición de muleta cardialca y luna menguante que no fuera unida
de nuestro abrazo místico y gurrumin pasado de moda por mi cuenta.

—¿Qué filmaba nuestro corazón? Que gran concierto en familia de sol menor
pero más bien sobre el espejo como una lata incandescente. ¡Qué sed!
¡Tragando arena! Qué trenados correris en medio de una calita o plomo
de la que se oyó gemir un machero de voz a la manera del gran amor de Verdi.
Con su clavo de olor y punto de servise en lindas frutes o bisnagas perfectas
que suelen ser azúcar derretida como la gran piedad que su sucede.

Después del apogón reverberante del orgasmo y su deliciosa cenicienta.
Dicen que los alécticos no pueden aguantar, que no pudieran retener tal barquinazo
sin romperse. ¿Cómo no? Juro que estos alécticos perfectos
tosticulos de la que digo, son resistentes y hereditarios, son el discurso
del método vital, son el colmo del renacimiento. Cómo resucitá
de entre los besos y abrió la boca y dijo: Qué vida Hijo de Puta, a este
velocidad y sin frenas me quiere combinar con el suicida. Y dije:
por qué entregares aunque vengan gritando ¡vuelta libre y me hayas descu-
bierto detrás de lo que voy a ser, aún más lo verde, y apenas conjugado
por tu rincón de amor, tu napa ciega, tu sensación del mundo en la bandera
de cojer amando, de establecer el horizonte por medio del caballo que formamos
como dobles centauros o siameses cargados de una gracia sin par en los tejidos.

Después vendrán las golondrinas luminosas y en vez da otero un pozo, una torre
trágica por la tierra o un alero. Pero vos no tenéis nada que ver, vos no tenéis
nada que ver, vos por aquí... en este dulce diáfono, sobre la rama aquella,
dentro de su hueco, su nucea, permitime los ojos. Qué clavel - ¡Qué hermoso!
Qué clavel me puso en el ojo... es por ahí que atravesó la curlicuda derecha.

De veras que no voy a morir memoria, que no voy a morir. Es cierto que
puedo arrepentirme de haber amado a la lealtad y traicionada, de haber
querido lo que no me puso ni en medio del derrumbe, ni en la reconstrucción
de las caricias. Después de los ladrones vinieron a corromper las
recuerdos y no encontré nada que me faltara, sólo vos, sólo vos que te olvidaste
una ganancia sobre la meta, un antitiz bajo la almohada y un par de zapatillas
verdes para no hacer barullo en el saqueo... Me pregunto si aún en medio
de todo no hay orillas donde la vida cante y sea gozada. No puedo contestarme,
me pregunto, sólo decir que vine a estas palabras con la boca perdida. Mi modo
de esperar que se responda de una vez, no para siempre,
PERO DE VERAS
DE VERDAD SENTIDA

Al no alcanzar por fin el pensamiento su forma predilecta
 donde cada palabra se anida en la siguiente y retoma su vuelo
 donde la cualidad del sustantivo es sombra que al mirarse respaldase
 Al no alcanzar fracaso ni devota sanción en el silencio,
 al no permanecer en tierra alguna que le diera cabida
 y al tomar cetero en su deseo el ritmo corcelario
 la gota amarga que cae repetido por gusto a su unidad
 —ningún latido lo hace con canto igual y su alimento es ser
 repetición distinta de un cuerpo sometido—.

Al no decir con "digo lo que pensaba" un nuevo digo,
 el verdadero pensar que no se acaba, el bulto manto de un agua
 que es nacida con plenitud de casi toda el agua,
 que se origina al borde de la llama y lo hundido, de lo enjuto
 y lo seco, de lo brumoso. Y llama a su nacer: todo ha nacido
 y aún será mi desierto y aún mi muerte y aún me habré de perder,
 si me detengo.

Al no alcanzar por fin mi pensamiento su forma predilecta
 ¿cómo podría quererme sin tormento?
 ¿Cómo querrías saber, suma funesta, si alguna vez quisiste?
 ¿Si a cada cifra diste la medida de tu gasto posible
 y a cada paso con fúnebre trabajo lo volviste al camino que querías
 rumbo a la muerte, sin coacerlo al cabo la vida caminando
 nuestra vida?

Por eso pienso y al pensar me arranco de mí mismo
 y pongo la cabeza natural a tus senidos, como el que nacega pobre
 a la deriva y tona como proa su camino anterior,
 del que se aleja sin remedio posible y así me inclino hasta poder
 mirar, sin verte en la espera de una señal incandescente
 que aún es tu nombre, tu nombre todavía.

Digo que me quedaste sola en las palabras y que no te partiste
 porque te es cortar en dos al mundo, sin poder senilar,
 por dónde pasa la enorme cicatriz, dónde termina, con qué filosu objeto,
 se dibujó tu puerta entre las aguas distintas del recuerdo.
 Ya nadie podrá entender al fin qué pensamiento fuimos, ni nosotros,
 mañana ni nosotros, ni nosotros ayer,
 ya no pensar que dos se habían querido, mejor decir que dos
 se mantuvieron al borde de una espera entimismados
 y se perdieron en la impaciencia de quererlo todo antes de dar
 al tiempo su forma predilecta
 y al amor su ocasión natural, su pensamiento.

LA MONUMENTA Y OTROS POEMAS:

GLORIA AUTINO

LA MONUMENTA

El orden el
 no orden
 y allí dentro

¿Vos también Martín
 en tu torre?

Una página más atrás
 otra más adelante
 ¡las arranco todas!

(—Eso así
 no se hace.)

Pero me dieron la Monumenta de muy chitoa
 yo no sabía qué hacer
 me la habrán dado antes de edad, seguramente
 antes de edad, todo lo que me pasó.
 Los señores, las pruebas al canto
 el recuento probablemente prolijo

—Eso, dije
 ya no me sirve para nada.

Hilo de la fidelidad
 otro hilo, otro hilo para costerme!
 Demasiado fiel, perennamente
 no le caben ya tantas.

—Cuatión de armarse y/o desarmarse
 según la Monumenta
 el armamento específico
 el equipamiento
 acorde con la hora actual
 (¿de los pueblos? ¿de los terceros en discordia?
 la unidad o la "mera" individualidad, como dicen algunos
 opinando acerca de nuestra superación).
 Somos un pueblo joven
 todavía no tenemos una Cultura Nacional y Gruesa
 la nueva generación es el capítulo del encuentro
 con la Historia y el Hombre.
 Los jóvenes lo están intentando
 porque tienen

"¡Viva el subterráneo!"
 Dostoevski

Buenas Intenciones.

Que nos queda a nosotros, los viejos
ponernos al tanto de la situación
actual. Elegirnos
que se escribe con jota, no como antes
cuando los hombres se elegían solos.
Y todas las posiciones fuera del mundo
no conducen a nada.
Y estar totalmente dentro del mundo
Pescados del mundo:
¡Respirad!

Voilà la ambigüedad, dijo el Gran Marqués.
Un conductor un líder, música suave dialogante
que nos acerque a los unos
nos aleje a los otros
avanzando hacia el golpe final, no al definitivo,
porque morir no se muere nunca.
Es sólo un problema de individuos.
Pero yo no le dije que no lo necesitaba
me aburría enormemente leyendo la Monumenta
y el inventario del negocio de la calle Pasteur.
La Monumenta viene para recuperarla
La Monumenta no es pasado sino presente
La Monumenta es el punto el comienzo
de la grandeza germana.

Rickert piensa: una cosa es la ciencia
otra cosa las ciencias del espíritu
"La ética será la estética del futuro"
esteticismo en paz, éticamente
y mi hablar
de cuando al ético será la belleza.
Aletheia
Aletheia

Pero él no llegó cuando lo esperaban y lo
esperaban verdaderamente
tal fue al principio un poco más adelante
de lo debido
un poco más atrás desapareció por completo.

Mañanitas de mi tierra
despertares campesina
tomábamos café y unas ginebras
terminamos la mudanza con el escritorio
a mano por la calle Uruburu.
El Coronel sorprendido
no nos saludó con su Sra. esposa.
¿De qué nos sirven pues
las Buenas Obras
si el justo vive de la fé?

"Episodio de la Torre", el diecisiete
así lo cuenta la Monumenta.
Y nosotros no somos los jóvenes triunfadores
ni luchamos contra las condiciones malas
u objetivas

nuestra acción y la ciencia
—es cuestión de fidelidad
un perro para alcanzar al perro
que aprendió la ambigüedad y sus procesos.
(Eran días de trabajo-salud-compañerismo.)
Otro hilo, otro hilo para coserse
pescaditos.

De Servo Arbitrio
hoinine, nunca para la marquesa
saló a los cinco la Marquesa: saló a las cinco la marquesa
antes de edad. El Marqués no la buscó en las páginas,
no por eso.

Martin Luther desesperado en la Torre
las obras la historia
la fé los individuos
le hablaba a Juan el Santo y no sabía
si en siglo diecinueve, el viento
vendrá a hacer algo la misma Monumenta
mondieu, la Ciencia Programática.

LAS MADRUGADAS

"Es un verdadero incendio, se-
ñor Director, en que no se sabía
nada del fuego".

Macedonio Fernández

Yo sé que soy poblada por fantasmas ardientes y sus grandes capas no sólo
cuando duermo y me despierto con sensación de multitudes, suceden cosas
tan ridículas como cuando era chita —y no es el caso de ponerme a
hablar de la infancia.

Pero que vengan y que vengan. Llegaré a transformarme en una abuela muy
vieja para que me quepan los años; ellos, como si fueran hijos de los
cuales adorno la historia que casi no me duela sino verla entera
como una especie de destino porque así son las cosas y cada cual
enredado en sus muertes.

Pero todavía no. Es que busco a mis hijos y los estoy tratando de
separar de mis maridos y a éstos de mi madre: así se conducen todos en
esta familia tan desastrosa porque no duermen ni se deciden a estar despiertos
y es seguro que tienen la sangre caliente. Yo lo sé, sin embargo
lo comparto y esta complicidad me quita la necesaria lucidez.

(Hay que tener un hijo cuando se tiene marido
y marido cuando se tiene hijo
para que cada cual sea en su lugar.)

Por algo estaré condenada a presionar mis piernas como si se tratara de
arena, las grandes extensiones con sus pesos y en un punto de ellas yo,
estoy condenada todavía a dormir y estar despierta en medio de multitudes
fosforescentes olas frías de la noche grandes capas movedizas
que cubren y descubren madrugadas en las que uno no se quisiera meter.

LA FIGURA

No es tan grave
si este tiempo (de soledad) me cendré bien
"pero llueve" podría decir
pero pensando en lo provisional del refugio". Pero
no me sale la tristeza acorde con este día triste y solo

no es
del decorado de lo que tengo necesidad.
Hace un tiempo: No pude perdonarme mi vida
y sin embargo
tendré que perdonármelo en la exacta manera.
Las satisfacciones que me fui dando a fin de
evitar al escándalo público y el privado que
siempre adquiere una publicidad sospechosa
NO me terminan ahora de satisfacer
Oh drama calderoniano

"La honra
no se disminuye
se pierde"
"El honor
sólo se lava con sangre"
La opinión son los demás, felices españoles
en el caso de MI opinión, totalmente inaplicable
seguir existiendo
encontrar
qué perdonarme y
qué no.

Oscuras naciones sobre arrepentimiento y recon-
ciliación, que sin dios se hace en casa
¿en qué caso?

¿en mi casa o morada primera,
espazo del alma
sin dios, "alma"
sería yo
y "esposa" también?
Sí.

Este contacto conmigo misma
que me expone a mis propias burlas y congratulaciones
"Muchas Felicidades" "Como hoy siempre"

así decían
los telegramas de casamiento de mis padres
(¿los de mi casamiento? no me acuerdo si había telegramas)
Como hoy siempre, llegando por la vía de la absolución personal
a tal grado de confianza
entonces buscan complicadas formas de ruptura
esposos agentes elegidos, para jugar a un más cómodo/desprecio
de mi

Noche oscura del alma, la cárcel
del cuerpo o del tiempo

uno.
el engañador siempre consigo.
Y no me caso:
la figura enfrente mío
que se haga y se desprendo.

Yo me reservo los contactos.

ANARCOPOEMAS: CARLOS RIVAROLA

POLITEAMA BUENOS AIRES

Gotea la lluvia de las muscas rotas,
la lluvia de los cráneos de Cibeles.
Mi compañera interna
conoce la dulzura de la perfección,
el oazo en la sien
recogiendo escarabajos,
adueñándose de los muriposus diseccadas.
Nos encontraremos en Politeama,
dibujando nuestros rostros en la barra del café,
entretejiendo miradas perdidas,
vasos rotos que se reconstruyen con paciencia,
balas que se guardan en secreto por si acaso...
En Politeama nos encontraremos,
como si el apellido del bar
sea para después
un acierto de apenas unos segundos.

Poli Ama
Ama Poli, amapolis, amapola de semen
alucinógenos,
prohibida la venta de las amapolas.
Poli Ama
Poli te ama,

la ciudad te ama pero no al Estado.
Amapolis, amapola,
nos encontraremos en Politeama
luego de los viajes interminables,
cansados de pueblos parecidos,
llagados cual Este Hombre
según Pilatos señaló ante los pretoros.
Cohabitaremos durante tres días
y tres noches.

Celebraremos nuestras nupcias sagradas
en la cúpide de la zikk urrat.
Ven a caminar,
la noche del viernes es encantadoramente...
Pisemos la dura calzada,
entremos en las librerías:

Tú preguntaras
por un autor apenas conocido,
mejor por uno totalmente desconocido,
por un poeta talentoso, horriblemente genial,
que jamás publicó libro alguno.
Pregúntenos al unsono por un ser
que no posea características humanas,
por la Magna Mater,
femenina demoníaca materna.

Caminaremos por las aventuras
 transpiradas de luces,
 por las diagonales violáceas de carnos de asalto.
 Caminaremos para encontrarnos en Politeama,
 sobre las mesas brillantes habrá un color de pájaro,
 una anapólis destrozada.
 Folis Ama
 Ama Folis
 Te Ama
 Te Ama
 Anapólis, anapólis
 ¿acaso podríamos unarnos sin remordimiento
 sabiendo que las anapólis están prohibidas?

LA PROSTITUCION DE LA INFANCIA

"...cerraré las salidas extirpando las imaginaciones de las acciones".

Hermes (XXII - Poinmandres)

Al pie del filo del agua
 la voz de ella y su roja mirada de monstruo.
 Tiene a los idiotas
 no a los histéricos melencólicos,
 a los médiums ojerosos.
 A la musca
 de la raya
 de la boca
 de los muertos.

Te estaré esperando
 en el día total de nuestra resurrección
 y de nuestra insubordinación
 al ejemplo, al orden y a la autoridad.
 dulce beso final
 para mi esqueleto.
 Nuestros mitos increpados,
 los niños son vampiros,
 pequeños proxenetas.
 Nuestras vidas
 nébula olor de nube,
 ruza arterial y estrella líquida

En verdad,
 confiamonos en la VIOLENCIA.
 Porque eres tan bella desde lejos
 pareces un fantasma.

DE LA RETORICA

Pavor llamaban los antiguos
 al hijo de Ares.
 Simónides de Ceo llamó a Lidio
 el constructor de puentes.
 Usaron griegos y latinos
 la Retórica
 para avasallar sus versos.

A Homero
 lo sepultaron con juegos y licores,
 aunque los orientales
 profiriesen la magia.
 Europa burgomaestra
 río con Aristófanes en sus grandes aldeas.
 Copiaron las melfóras,
 pusieron bajo llave
 el simple perfil de los bustos.
 Repitieron
 la musca de los cuerpos en el lecho,
 la oligarquía, el mecenazgo reprochado,
 las revoluciones populares,
 el soneto del siglo de oro.
 Hubo poetas de los augustos,
 como Virgilio,

de la naturaleza, de las clases, del amor
 y de la muerte abrillantada.
 Yo me declaro poeta de los poetas,
 desfigurándome,
 inventando una esfera que envuellos
 los siete cielos,
 una necesidad universal como la guerra.
 Al contrario de la realidad, el agua es forma ilimitada.
 Como naturaleza ciza muévase en procura de forma.
 Tendiendo a ocupar espacio llénalo de vibración.
 Los tóldos verdes y submarinos me recorren, un esturión
 vomita, bajo las arenas pululan seres nuevos y alargados
 dios es sin memoria lo que se hace con amor es perfecto
 oh el reposo en el jardín de los cuatro tejidos.
 El elemento no geométrico es el fuego debido a la ausencia
 de un punto inmóvil. Por la técnica (aceleración) la
 naturaleza es Triunfo. Caracteriza al aire su profundidad.
 Imagino el aire como un triángulo acostado del
 que sólo se ve el segmento de su base.
 La verdadera muerte nos reintegra al reposo, la última es
 la única verdad. Debido al intermedio del fuego, de la luz
 disipadora, del vínculo que establecen los amores.
 Nadie conoce más de lo que tira
 y ha podido saber poco el que mucho vio.
 Sin embargo la muerte
 no te enseña
 lo que no tenía viendo.

Con los cabellos transparentes de los electrocutados.

BIBLIOGRAFICAS

LA SOCIEDAD INDUSTRIAL CONTEMPORANEA Siglo Veintiuno Editores

Este libro es el resultado de un coloquio organizado por la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad de México en 1966. La diversidad de los temas y de los enfoques obliga a un examen particularizado de cada una de las exposiciones.

1. "CONCIENCIA Y SOCIEDAD INDUSTRIAL", por Erich Fromm.

Es un trabajo muy breve, de apenas 15 páginas. Fromm actúa evidentemente contenido por la presencia de Marcuse, quien en EROS Y CIVILIZACION había sometido sus concepciones a una despiadada crítica, que en realidad abarca todo el movimiento psicoanalítico, en sus diversas ramificaciones.

Sin embargo, Fromm, a su manera, expone tesis importantes, que deben ser analizadas, con cuidado. **Historiza** el concepto freudiano de **represión**, y señala que

"cada sociedad crea... una especie de represión; crea una especie particular de **inconciencia social** que es necesaria para el funcionamiento y la supervivencia de esa sociedad".

Fromm llama "filtro social" al mecanismo que determina qué parte del contenido se hará consciente, y cuál permanecerá inconsciente. Este "filtro" consta de tres partes: el **lenguaje**, la **lógica** y los **tabúes sociales**.

Fromm señala las condiciones especiales de la represión:

- "1) la amenaza de aislamiento y ostracismo; puesto que para la mayoría de los individuos la realidad consiste de aquello acerca de lo cual hay un consenso (sentido común); pensar o sentir algo que la mayoría considera absurdo provoca un estado de profunda enajenación;
- "2) el empleo por todas las sociedades de sistemas y amenazas de fuerza".

Fromm se adhiere a una afirmación clásica de Marx, que él enuncia de la siguiente manera: "No es la conciencia del hombre lo que determina el ser, sino, al contrario, es el ser social lo que determina la conciencia". El comentario es el siguiente:

"La aplicación de los principios psicoanalíticos al problema de la conciencia ayuda a explicar más detalladamente por qué y en qué forma el ser social determina la conciencia.

En otras palabras: Marx debe ser completado, "ayudado", por Freud, y la suma de ambos da la verdad. La existencia determina la conciencia (Marx), siempre que por "conciencia" se entienda también la inconciencia (Freud). Este peculiar tipo de amalgamas, este freudo-marxismo, pasa al lado del problema rozándolo apenas. Toda la historia de las sociedades humanas puede ser explicado perfectamente invirtiendo el postulado de Marx, y afirmando que **la conciencia determina la existencia**. Si millones de vacas deambulaban sin peligros por la India, mientras millones de hindúes se mueren literalmente de hambre, diré que es su conciencia la que determina su existencia. Si un hindú, al comer carne de vaca, sufre convulsiones que pueden provocar su muerte,

seguiré diciendo que es su conciencia la que determina su existencia. Cuando Marx habla del **ser social**, tiene siempre en mente el conjunto de las **relaciones sociales**, que suponen por supuesto, a las **superestructuras**, que él llamaba ideológicas, entendiendo por "ideología" una falsa o mala conciencia. El asunto es más complejo de lo que Fromm admite, y de ningún modo se deja reducir a los esquemas simplistas que emplea el autor.

Luego Fromm aborda el problema de la liberación de la mente a través del **pensamiento crítico**:

"En lo que se refiere a las sociedades actuales, es cierto que nuestra mente conciente, es decir, el filtro social en sí, puede ser liberada en alto grado por medio de una función que también es un proceso de la mente humana, esto es, el **pensamiento crítico** — la actitud crítica e interrogante, y específicamente la que interroga acerca de la estructura, la función y la ideología de una cierta sociedad. En el mismo proceso de crítica o interrogación, las categorías o esquemas de la mente conciente pierden algo de su fuerza o rigidez; y así, los pensamientos de la mente crítica llegar a ser conscientes cuando de otra manera permanecerían inconscientes. Con el debido respeto a la importancia de haber descubierto las causas individuales de la represión, debo decir que la meta de Freud, de hacer consciente lo inconsciente, tiene como condición primordial el ejercicio de la crítica social y de la crítica de las ideologías, ya que sin esta actitud el hombre queda preso por las categorías que la sociedad construye en su inconciencia, lo cual lo lleva a convencerse de que el "sentido común" es razonable, moral, racional y lógico".

Aquí es Freud el que debe ser completado por Marx. No se podrán descubrir las causas **individuales** de la represión sin el ejercicio de la crítica social. ¡Vamos! Durante las jornadas de mayo-junio de 1968 en París, un clamor

unánime se elevó de todos los consultorios psicoanalíticos: habían quedado totalmente vacíos. Los complejos se disuelven mejor por el lanzamiento de adoquines que en el diván de un psicoanalista. No hay tales "causas individuales" de la represión. Lo individual es, inmediatamente, lo social y viceversa.

Las últimas y menos objetables observaciones de Fromm se refieren al "hombre industrial" en la sociedad de consumo:

"Lo que a mí me parece verdaderamente reprimido en el hombre industrial es su enajenación, su falta de identidad, su aburrimiento, y su gran inseguridad, de lo que trata de salvarse uniéndose a la multitud, no siendo diferente de lo que todo el mundo es, piensa y siente".

2. "DILEMAS Y DECISIONES EN EL DESARROLLO SOCIAL", por Irving Louis Horowitz

Horowitz es un sociólogo norteamericano progresista. Con esto todo — o casi todo — está dicho. Si queremos encontrar una fiel fotografía, tomada sin mala intención, del panorama de los problemas del desarrollo, la encontraremos. No pidamos nada más.

Pero un buen fotógrafo tiene también sus méritos, y como en el "Blow up" de Cartier-Bresson, puede enfocar su objetivo sobre temas candentes. ¡Y éste lo es, indudablemente!

¿Llegar último o llegar primero? ¿Los últimos serán los primeros? ¿Pueden los países actualmente subdesarrollados beneficiarse con las experiencias de otros países más avanzados? Estos son los interrogantes que se plantea Horowitz. En otras palabras: ¿pue-

den esos países, en nuestra época, volver a emprender el "camino japonés"? Horowitz expone fría y precisamente las desventajas de los que han llegado tarde al gran banquete:

"1) la intensificación, dentro del trabajo moderno, de rasgos alienantes, como cuando el 'hombre en transición' debe enfrentarse a las diversas técnicas del trabajo automatizado; 2) la distancia entre la pobreza material o agrícola y los conocimientos altamente refinados necesarios para participar en la vida industrial avanzada; 3) los efectos destructores de las despersonalizadas y burocratizadas formas de la existencia 'moderna' sobre los sistemas de valores tradicionales de los empobrecidos; 4) el aumento de la competencia entre el campesinado y el proletariado".

En pocas palabras, Horowitz señala las consecuencias de la irrupción del capitalismo y del irracionalismo en el mundo precapitalista —consecuencias que ya habían sido señaladas por Marx y Engels a partir de 1848. Lo cual no le impide afirmar, a renglón seguido, que

"uno de los principales problemas del desarrollo es cómo hacer extensivas sus ventajas al mayor número de individuos".

[Las ventajas del desarrollo] Con el mismo derecho podría hablarse de las maldiciones del desarrollo. Pero con este tipo de antinomias se avanza poco. Lo que Horowitz no advierte en ningún momento es que el mismo concepto de desarrollo es el que está en cuestión, el que debe ser cuestionado. Si se le pregunta a los "salvajes" de las islas Trebiant, investigados por Malinowski, si desean el desarrollo, contestarán que no, que son felices, que carecen de problemas, traumas y complejos, y que a lo sumo en materia de desarrollo,

aceptarían el encendedor, como una forma más cómoda de prender el fuego. Henri Lefebvre opone certeramente al concepto de desarrollo hacia afuera, en el sentido cuantitativo, el concepto de desarrollo orgánico, hacia adentro fundamentalmente axiada en la personalidad humana, para lo cual emplea dos términos distintos: *croissance* —crecimiento— para el primer caso, y *développement* —desarrollo— para el segundo. Pero Horowitz, evidentemente, nada sabe de esta diferencia, y por eso puede afirmar, con auténtica mentalidad pragmática, que

"Una vez pasada la etapa del arrancaque, la cuestión central pasa a ser cómo lograr que la gente trabaje con mayor eficacia y sentido de propósito".

Sin embargo, pocas páginas después, Horowitz reconoce que

"el desarrollo no es ninguna panacea, la industrialización no pone término a los conflictos humanos. Un aumento en la velocidad del cambio acelerará los conflictos".

Todo lo que sigue deja un acre sabor de insatisfacción. Evidentemente la sociología fotográfica de Horowitz, que aparenta no tomar partido pero que en realidad lo toma, no apunta hacia una salida humana a los problemas actuales, no explica realmente, cuáles son los "dilemas" y cuáles las "decisiones" a tomar. ¡Y vaya si hay que tomar decisiones!

3. "LIBERTAD Y AGRESION EN LA SOCIEDAD TECNOLÓGICA",

por Herbert Marcuse.

Aquí entramos a una parte importantísima del libro, la que por sí sola justificaría ampliamente su adquisición. Trabajando separada-

mente del núcleo de la revista **Arguments** —Henry Lefebvre, Kostas Axelos, François Chatelet, Pierre Fougeyrollas — Herbert Marcuse ha contribuido con ellos a abrir un boquete decisivo en la espesa casta de la ideología pseudo-marxista producida por cuarenta años de stalinismo (y digo "producido" pensando también en la literatura "anti-stalinista", que del stalinismo tomaba los planteamientos, los puntos de partida).

Todo lo que escribe Marcuse es importante, por no decir vital, aunque sea discutible, y **debe** ser discutido. Pero una discusión profunda excedería los marcos de esta reseña bibliográfica, por lo cual me limitaré a una síntesis de la exposición del pensador germano, que e no dudaré en leerlo a fondo.

Marcuse define como sociedad tecnológica

"aquella que se caracteriza por la automatización progresiva del aparato material e intelectual que regula la producción, la distribución y el consumo, es decir un aparato que se extiende tanto a las esferas públicas de la existencia como a las privadas, tanto al dominio cultural como al económico y político; en otras palabras, es un aparato total. Dicha sociedad se caracteriza también por un alto grado de concentración y acoplamiento del poder político y económico. El aparato tecnológico —en el cual las ciencias se han convertido en factores necesarios para el proceso de producción y consumo, fundamentalmente la matemática, pero también la psicología y la sociología— alcanza un grado de productividad en el trabajo que hace posible el aumento del nivel de vida a un amplio estrato de la población que antes se consideraba "no privilegiado". Al mismo tiempo, esta sociedad desarrolla nuevas formas de control social (los llamaremos formas de control tecnológicos y científicos) a consecuencia de las cuales la población para usar el término de Weblin, la "población subyacente", se integra al sistema de dominio y control científico

y tecnológico que, sin embargo, nunca elimina las fuerzas políticas y económicas que hay tras él, la racionalidad, así como la eficiencia del aparato tecnológico y el alto grado de productividad logrado por éste, llevan a una coordinación y manipulación totales, obtenidos en gran parte por métodos invisibles y placentos. Estos métodos producen la pérdida de autonomía y libertad individual a pesar del grado aparentemente elevado de independencia que prevalece en la sociedad".

Esta pérdida de autonomía y libertad tiene dos facetas, una individual, la otra social. Por una parte, el progreso técnico, al requerir una standardización y mecanización mayores, anula las formas anteriores de individualidad, autonomía e iniciativa personal. Por otra parte, la oposición política queda **integrada** al sistema, vale decir es absorbida por el mismo.

No menos drásticas son las opiniones de Marcuse sobre la libertad en la sociedad tecnológica:

"La libertad en esta sociedad tiende a operar como una introyección de la necesidad. La antigua definición filosófica de libertad, según la cual la libertad es y debe permanecer como un reconocimiento de la necesidad, aparentemente ha sido realizada por la sociedad tecnológica. Más exactamente, en esta sociedad la libertad no sólo es el reconocimiento de la necesidad, sino la introyección de la misma, lo que significa que la gente es libre de elegir los bienes, servicios y líderes que necesita para hacer su vida y defender y resguardar el sistema social existente, no sólo en el sentido material, sino en el cultural y político. Estos bienes, servicios y líderes deben ser elegidos en la lucha por la existencia, para la supervivencia personal. Lo explicará. La libertad de elegir y la satisfacción de necesidades, más aún, una mayor satisfacción como nunca se había dado, se producen dentro del marco rígido de un sistema social que perpetúa las formas absurdas, anticuadas, de la lucha por la existencia, en interés de la autopreservación del sistema. Estas son, desde mi punto de vista, las implicaciones políticas de un uso social reproductivo de la tecnología, y ésta es la ra-

zón por la cual prefiero emplear el término "sociedad tecnológica", entre comillas, porque en esta sociedad la tecnología, las técnicas y el progreso técnico se utilizan como instrumentos políticos en la batalla contra las formas humanas de existencia. Los intereses creados desarrollan y modelan las necesidades y los modos de satisfacción de la sociedad, para que puedan servir a la reproducción de dichos intereses. Más allá del nivel animal y de la satisfacción de aquellas necesidades vitales que son comunes a todos y que deben satisfacerse en cualquier sociedad, las necesidades humanas se desarrollan, planean y modelan sistemáticamente. Las necesidades así controladas y dirigidas se satisfacen y de este modo la satisfacción y la libertad establecida militan contra el cambio social, porque ahora la gente es libre de satisfacer mayor número de necesidades en mayor proporción que antes, no sólo en el nivel biológico sino en el cultural, y disfruta de la satisfacción de las mismas, lo cual pueden hacer porque la forma represiva en la que se desarrollan es interveída por los individuos de tal modo que ellos quieren y desean "espontáneamente" lo que se pretende que quieren y desean, todo en beneficio del sistema establecido. Esta diversidad, típica de la sociedad industrial avanzada, indica el marcado conflicto que se encuentra bajo la superficie, es decir, este conflicto está organizado en todas las esferas de la existencia humana para impedir las verdaderas posibilidades de libertad que han llegado al umbral de la realización, las mismas que fueron formuladas alguna vez bajo el provocativo enunciado de "abolición del trabajo", según el cual el hombre no está obligado a vivir su existencia como el medio de un fin, sino como un fin en sí mismo. Esta posibilidad es la gran promesa de la automatización y al mismo tiempo la gran amenaza a las formas estratificadas de la sociedad industrial, que se basan, en su propia estructura, en la necesidad social del trabajo enajenado. En otras palabras, tanto las nuevas necesidades y satisfacciones como las nuevas libertades que ofrece la sociedad tecnológica, operan contra la auténtica liberación del hombre; son las que vuelven contra el hombre sus facultades físicas y mentales y aún su energía intuitiva. ¿El resultado? Una profunda frustración, un odio penetrante bajo la felicidad relativa y la superficie de aparente satisfacción de la "sociedad

opulenta"... y una reacción en el sentido de una notable activación de la apropiación que impregna a la sociedad tecnológica".

Marx se pone en tela de juicio el concepto marxista de enajenación, y afirma:

"La enajenación existe, pero no sólo enajenada la clase trabajadora, sino toda la población, aunque en grados y formas muy distintos. Pero insisto en la diferencia, ellos están enajenados objetivamente, es decir en nuevos términos, y no en los suyos; en los términos de aquellos que están concientes de las posibilidades de la sociedad, y de todas las represiones que deben utilizarse para que estas posibilidades reales no lleguen a la conciencia de la gente. Pienso que es conveniente utilizar el término "enajenación objetiva" para designar aquella que no es conciente. Hacer conciente esta enajenación, obligar a los miembros de las sociedades a ver, escuchar y conocer nuevamente lo que está sucediendo, debe ser una de las tareas principales de los intelectuales de "izquierda" de nuestros días, y no sólo de ellos.

Luego Marxuse hace la afirmación, muy discutible pero coherente con toda su concepción, de que el concepto de "revolución" es pre-industrial y pretecnológico:

"El hecho de que revolución alguna haya tenido éxito en ningún país avanzado tecnológicamente no es un accidente histórico ¿Por qué? Porque el concepto de revolución supone la existencia de la necesidad vital de revolución, la necesidad vital de cambio o abolición de un sistema social que se ha vuelto intolerable... Se puede tolerar la pauperización cultural si no se padece la material... la pauperización cultural o relativa no contribuye a la formación de fuerzas revolucionarias".

Marxuse habla también de "deblilitamiento o retirada del potencial revolucionario de esta sociedad", y le pregunta a André Gorz: "¿Cuándo presenció por última vez una huelga general políticamente efectiva?" Los acontecimientos de

Francia en mayo-junio 1968 son en cierta medida una respuesta a esta pregunta.

De cualquier manera, para Marxuse

"la revolución aún es válida para las sociedades preindustriales y pretecnológicas... es su posibilidad, su "proyecto" y su oportunidad histórica. La oportunidad de la revolución en estas sociedades es la posibilidad de una forma de industrialización cualitativamente distinta de aquella que tiene lugar en las sociedades superdesarrolladas o avanzadas. Los países atrasados, precisamente por su condición, pueden tener la oportunidad de salvar la etapa de la sociedad opulenta con sus aspectos represivos e inhumanos. Pero también sería un romanticismo irresponsable ver en el movimiento de independencia de los pueblos atrasados las fuerzas históricas que actualmente fienden a la creación de una sociedad libre y humana, porque las sociedades industriales avanzadas aún modelan el mundo y todas las ventajas parecen estar de su lado.

Luego Marxuse enumera las fuerzas que según él se oponen a la sociedad opulenta: 1) disidentes dentro de los grupos dirigentes; 2) movimientos por los derechos civiles; 3) movimientos de protesta entre los intelectuales y la juventud. Como se ve, Marxuse sigue insistiendo en su teoría de la marginalidad: son elementos marginales — respecto de la sociedad actual — los que se oponen a las fuerzas conservadoras del statu quo. Pero su mismo carácter marginal no permite pensar, según Marxuse, que puedan poner seriamente en peligro las estructuras sociales establecidas. De ahí deriva en forma absolutamente lógica la afirmación de que el concepto de revolución ha perdido para la "sociedad opulenta".

Sin embargo, hasta sociólogos tan poco sospechosos de "izquierdismo" como Alain Touraine han

visto con claridad harto mayor que lo que se opone al conservadismo social es una fuerza central, no marginal, constituida por el conjunto de las nuevas generaciones de las clases no explotadoras (acompañados, en algunos casos, por jóvenes de auténtica extracción burguesa, lo cual es un signo de los tiempos). A esa fuerza central se refería hace ya tiempo Henri Lefebvre, con profunda lucidez, al exponer su teoría de la Modernidad.

Lo que Marxuse no advierte es que — por primera vez en la Historia — son las mayorías las que se han puesto en movimiento, y no las minorías, como hasta ahora. Se trata de un cambio, no ya cuantitativo, sino cualitativo, cuyas profundas repercusiones político-sociales apenas comienzan a ser perceptibles en esta época. Aquí también se hace imposible tocar más a fondo el tema.

A continuación Marxuse ataca la concepción marxista de la clase obrera como el agente histórico de la revolución. Sin embargo, este tema vital no es abordado con la profundidad necesaria. Marxuse se conforma con sostener que

"la única reconciliación entre la teoría marxista y la realidad es la reformulación de los conceptos de Marx en términos de la situación internacional".

En otras palabras, a la lucha entre burgueses y proletarios debe substituirse la lucha de los pueblos que "fienen" y de los que no "fienen".

"La forma histórica en la cual existe actualmente la clase potencialmente revolucionaria ya no es el proletariado industrial, sino el proletariado rural de los países atrasados".

Es evidente la influencia de las guerras de liberación nacional,

y especialmente de la guerra del Vietnam, sobre el pensamiento de Marcuse, y es evidente también hasta qué punto un psicólogo social tan agudo y genial puede caer en la superficialidad cuando abandona el terreno en que es realmente fuerte.

En abierta e indisimulada oposición a las afirmaciones anteriores, Marcuse se pregunta, pocos párrafos después:

"Si el proceso técnico en sí no puede llevar al cambio social, ¿cómo puede aquí las tendencias opuestas a la sociedad opulenta que mencioné? Es muy posible que se alcance una etapa en la que las contradicciones internas produzcan severas crisis. Pero nada garantiza que la solución que se busca entonces no sea una solución neocapitalista en lugar de neosocialista; el peligro de que se realice la primera es particularmente serio en virtud de la ausencia de conciencia política en el trabajo organizado de la sociedad opulenta. Sin embargo, existe la oportunidad de que la crisis económica refuerce las corrientes que contribuyen a la creación de una sociedad libre y humana, y que éstas generen la transformación de necesidades que, como afirmé, son el prerrequisito de un cambio social cualitativo. El capitalismo avanzado promueve necesidades y satisfacciones que pueden llegar a ser incompatibles con la existencia continuada de las instituciones capitalistas establecidas. Mientras la necesidad de trabajo enajenado constante llega a ser más irracional y mientras que esta irracionalidad llega a ser más aparente, tanto la base objetiva como la subjetiva de la administración represiva de la existencia humana pueden llegar a debilitarse efectivamente, y entonces las fuerzas liberadoras podrán alimentar las actividades políticas que buscan la liberación".

Todo el pensamiento de Marcuse es una fuerte y permanente incitación a re-pensar los temas básicos de la liberación del hombre. Sus tres obras fundamentales: EROS Y CIVILIZACIÓN, EL MARXISMO SOVIETICO, EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL (especialmente

la primera) son de lectura fundamental y obligatoria para quien quiera ir seriamente a ese replanteo básico. Pero ¡cuidado! Allí están **todas las preguntas**, pero — con excepción de las anticipaciones geniales contenidas en la teoría marcuseana de la Fantasía y de la Utopía — estamos lejos de las respuestas.

4. André Gorz

El autor austro-francés participó en el coloquio con tres estudios: "SINDICALISMO Y POLÍTICA", "EL SOCIALISMO DIFÍCIL" y "EL COLONIALISMO POR DENTRO Y POR FUERA".

Gorz es un pensador político serio, aunque no siempre original. Sometido en sus comienzos a la fuerte y decisiva influencia de Sartre — léase su conmovedora y desgarrante autobiografía: "Le Traître (El Traidor)" — abandonó paulatinamente los planteamientos sartrianos para ubicarse en la línea de tres marxistas italianos poco conocidos en América Latina: Lelio Basso, Bruno Trentin y Vittorio Foa. Le ha hecho así un gran favor a la difusión de las concepciones de estos tres autores, de los cuales el primero — Lelio Basso — es un pensador político de fuste, auténtico heredero de las tradiciones de Gramsci.

Los tres estudios de Gorz — que son parte de su libro "El Socialismo Difícil" — deben merecer la simpatía del lector, aunque la estrategia implícita en ellos, y ya claramente esbozada en "Stratégie Ouvrière et Néocapitalisme", haya quedado superada por los acontecimientos. No es en los partidos tradicionales, y ni siquiera en partidos recauchutados a tal efecto,

donde puede encontrarse la solución.

Sin embargo, de Gorz puede decirse lo mismo que de Marcuse: es un fuerte incitador a la reflexión sobre los temas fundamentales, y debe ser leído con atención.

5. "AMÉRICA LATINA FRENTE A LA SOCIEDAD INDUSTRIAL. REFLEXIONES SOBRE EL SUBDESARROLLO", por Víctor Flores Olea.

Cuando en un libro que es el resultado de un coloquio, han desfilado nombres eminentes como los de Erich Fromm, Irving Horowitz, Herbert Marcuse y André Gorz, se piensa que todo está dicho. ¿Qué podría agregar un mexicano, un modesto latinoamericano, en suma? Y sin embargo, aquí se encuentra el meollo del libro. Flores Olea se eleva a niveles de profundidad y de concreción difícilmente superables en un trabajo tan corto, de apenas 29 páginas. Más que leído, este trabajo debe ser **estudiado**, pues plantea con todo rigor y absoluta corrección los problemas fundamentales de América Latina.

"Flores Olea comienza rechazando con decisión el carácter 'acrítico' de la imagen de la sociedad industrial que se difunde en los países subdesarrollados. De esta sociedad sólo vemos el progreso en términos cuantitativos, pero no sus problemas en términos cualitativos. Sólo vemos la abundancia, en contraste con nuestra penuria, aunque casi — nunca nos referimos a los aspectos negativos de la sociedad industrial, a sus desperdicios, a su capacidad productiva no utilizada, a la explotación y al carácter represivo de sus instituciones, a la enajenación del trabajo, del tiempo libre y del consumo, a la amplitud de la economía de guerra como uno de los fundamentos de su prosperidad; en síntesis, casi nunca pensamos en el carácter irracional de la 'razón tecnológica' y en sus con-

secuencias de negación humana y social.

Naturalmente, esta imagen 'acrítica' de la sociedad industrial es estimulada por quienes postulan que el capitalismo es el único modelo viable de desarrollo para los países pobres. Pero también hemos de convenir en que los partidarios del otro modelo, del modelo socialista, pasan por alto con demasiada frecuencia las dificultades y las no realizaciones democráticas y liberadoras de los países socialistas avanzados. Y es común en ellos una doble mistificación: que la vía socialista asegura el desarrollo sin mayores problemas, que es una especie de 'calzada real' del desarrollo. Aquí descubrimos una nueva versión del 'realismo' del progreso que exteriormente se funda en una consideración materialista de la historia, pero que tiene evidentes raíces ideológicas; segundo, el socialismo se postula como un modo de vida conseguido en la experiencia histórica de los países socialistas avanzados, en especial de la Unión Soviética. Es claro hasta qué punto esta afirmación pasa por alto la dinámica histórica de los propios países socialistas, y sobre todo la ruptura de la versión monolítica del socialismo, que se ha manifestado en los últimos años.

Flores Olea se pregunta cuál es el camino viable para la industrialización del Tercer Mundo:

"Por el camino del libre juego de las fuerzas del mercado, o de la dinámica empresarial privada, del lucro como estímulo económico, e inclusive de una proclamação capitalista y de un intervencionismo de Estado con fines particulares? ¿O por el camino de una planificación y racionalización del aparato productivo con fines colectivos, dentro de un sistema democrático? Diré sin preámbulos que en mi opinión la controversia ha sido ya resuelta por la historia. Si por desarrollo entendemos no la acumulación a favor de un sector restringido de la sociedad, y entonces un crecimiento desigual y desaholador, sino precisamente un desarrollo homogéneo capaz de satisfacer necesidades sociales crecientes, el camino de la libre empresa está alminado como alternativa histórica de los países atrasados: en este sentido, las aspiraciones populares están en contradicción, no al desarrollo económico y la industrialización, sino con el crecimiento y la industrialización con fines privados.

Luego el autor mexicano expone la falacia del argumento que sostiene que la pobreza de los países subdesarrollados se debe a que todavía no les ha llegado el capitalismo, y afirma que, por el contrario,

nuestro atraso no es un momento inicial en la vía del progreso que alcanzaremos inevitablemente. En su lugar, es una consecuencia dialéctica de los países industriales. Somos subdesarrollados porque ellos son desarrollados. Tampoco puede sostenerse que el atraso se debe a que el capitalismo todavía no penetra suficientemente en nuestras sociedades: al contrario, el atraso y el marginalismo se mantienen porque el capitalismo nos ha llegado de una manera peculiar, porque nuestra incorporación al capitalismo, primero mercantil y después industrial, financiero y técnico, originó profundas alteraciones en nuestras estructuras sociales.

Flores Olea demuestra de una manera brillante que la creación de "polos" de desarrollo implica la simultánea creación del subdesarrollo en el resto del continente. Además, si bien en los países altamente industrializados también se aplica la llamada "ley del desarrollo desigual".

las desigualdades en los países avanzados son mucho menos acusadas que en los países pobres (y de efectos mucho menos dramáticos desde el punto de vista social y humano).

Sostiene el autor que

los efectos del capitalismo de monopolios cobran un significado particularmente agresivo, deformante y atentatorio contra las posibilidades históricas de los pueblos subdesarrollados. La irracionalidad del capitalismo, que se manifiesta también en los países adelantados, llega entre nosotros, por decirlo así, hasta el paroxismo. Hay sin duda una diferencia cuantitativa y cualitativa entre la pobreza de los países ricos y nuestra miseria. En aquellos, las necesidades insatisfechas tienen un carácter histórico-vital; entre nosotros, un significado inmediatamente vital, y has-

ta biológico: nutrición, vestido, techo. Y es que el avance tecnológico de esos países no ha dejado de beneficiar a los estratos menos favorecidos de la población; además, las clases asalariadas han percibido también, indirectamente, los beneficios de la explotación colonial. Debemos recordar que en estas regiones hemos vivido el aspecto más opresivo del capitalismo de monopolios, no sólo por la explotación de nuestros recursos naturales y humanos, sino hasta por la destrucción física de estos recursos. En cierto sentido, la sociedad global de los países avanzados ha vivido también como liberación el progreso técnico y cultural del capitalismo; en cambio, para nosotros la tecnología y las categorías intelectuales de la sociedad burguesa han sido directamente instrumentos de agresión y subordinación. Estas razones nos llevarían a sostener que la necesidad de un modelo de desarrollo y de civilización diferente, en los términos de Gorz, es entre nosotros un problema de urgencia vital, que pone en juego nuestro futuro.

Flores Olea refuta también en forma contundente el mito del "desarrollo" como irradiador de formas superiores de vida:

Una "modernización" que consiste en la venta, por libre gracia, de refrescos emborralladores o de radios a transitorios, no significa desarrollo económico, sino en todo caso una subordinación mayor de los sectores campesinos a las estructuras de poder y a las prioridades impuestas por el sector capitalista. En tanto la industria no mejora la tecnología de las zonas rurales, no promueve la transformación local de los productos agrícolas, creando nuevas oportunidades de trabajo y educación, y no altera sustancialmente la relación de intercambio entre la ciudad y el campo, es una mistificación hablar de auténtico desarrollo y modernismo. Si la industria sólo crea expectativas de consumo "desajustadas" a la estructura de las fuerzas productivas, se convierte más bien en un vehículo de control y subordinación, no de emancipación.

Los "modelos de consumo desajustados" a los cuales se refiere Flores Olea provienen de los siguientes factores:

a) los patrones de consumo de la sociedad industrial se han impuesto entre nosotros antes que el aparato productivo esté en condiciones de satisfacer las necesidades de las mayorías; b) una parte esencial de los recursos se destinó a satisfacer la demanda de grupos minoritarios, desviándose de las prioridades insalvables de carácter colectivo (habitración, alimentos, vestido, educación, salubridad, etc.); c) la capitalización tiende a reforzar los "polos" de desarrollo, sin modificar la estructura ocupacional y de ingresos de nuestras colonias internas.

Por último, el autor mexicano rechaza también el mito del desarrollo como sinónimo de democratización de la vida política y social. Flores Olea, por supuesto, cree en la posibilidad de una planificación democrática:

La planificación puede ser un instrumento extraordinariamente valioso para acelerar nuestro desarrollo, en el equilibrio y la igualdad, y para contribuir a liquidar muchos de los problemas estructurales que padecemos y que nos definen como subdesarrollados; pero a condición de que en la elaboración y ejecución del Plan estén representados los intereses sociales cuyos problemas se pretende resolver. Por eso afirmaba que la planificación con un criterio colectivo, no para fortalecer las posiciones del capital, requiere de un cambio sustancial de la relación de fuerzas que definen a nuestras sociedades. Sin ese requisito de base, la planificación de nuestras economías, en lugar de ayudarnos eficazmente a vencer los obstáculos del subdesarrollo, se convierte en un factor más de desequilibrio, de disparidades y de sometimiento de la sociedad a los fines privados del capital. Sería una nueva palanca de la expansión y concentración de recursos en pocas manos.

He citado en extenso, en el deseo de que el conocimiento de este breve y extraordinario ensayo se difunda en la forma que merece. No es del caso aquí hacer patrioterismo latinoamericano, pero no me cabe la menor duda que nuestro mexicano ha estado a la

altura de sus eminentes coautores, y en cierto sentido ha dado carácter concreto a muchas postulaciones que de otro modo hubieran quedado en el aire.

MATEO PARDO

NANINA, de Germán García. Editorial Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1968.

La telería, la sintaxis, ¡cuidado moscat! Si uno elige para apropiarse una idea de Oliverio Girondo, es seguramente porque piensa afrontar los riesgos de la diccionaria, el peligroso juego del enalbefetismo, el subjetivo despoimiento del paréntesis, un delicado strip-tease a lo largo del cual el lactante va apropiándose lenta pero velozmente de nuevas y confortables vestiduras.

Por eso, Nanina está a veces en la mirada de Germán García, a quien no le costaría mucho adueñarse de lo que alguna vez dijo Pavese: "me siento intelectualmente ágil, y con la fuerza central del gato". Esa fuerza, se desate con violencia en Nanina (no la de la mirada, otra) una Nanina que es una telería de simetría confusamente: cuando la curva se cierra — todos encauados por haber mirado al sol — queda definitivamente oculto el diámetro necesario para el cálculo exacto de la superficie del círculo. Se trata, sin embargo, de una superficie insospechada, constantemente abierta a todos aquellos que no estén preocupados por su medida final, sino dispuestos a recorrer, "con amor, sin odio, pero siempre con violencia" (otra vez Pavese), las zonas infantiles ("la infancia es un estado transitorio, un borrón en el cielo") donde la enumeración deja lugar al rechazo: "Hacer lo que más repugna a los niños" y hasta la gente que la repugna a uno.

La elección, como epígrafe de "Buenos Aires", de una idea de Jean Paul Sartre, es otro riesgo asumido, si se recuerda lo que el filósofo francés dijo acerca de que

"la historia es el desorden racional": este circular espejismo, que Ninina quiere furiosamente abandonar y que Antonio contribuye a cerrar, sólo es posible en la medida de su virtualidad, de su espejismo-truque. "Hay algo absurdo, cómico, en todo drama. Un malentendido que reduce a colva las más crueles mortales. Soñar es natural y andar por la calle es un absurdo".

LA IMPOSIBILIDAD

"Los caminos de Ninina, en cambio (¿por qué no decir los caminos de nuestra libertad que no pudo ser?) se enredan los unos a los otros, se tropiezan, se mecan, se disuelven, se ensanchan, se funden: son caminos como el interior de un árbol simple de afuera y desde el interior de su copa trezando en sutiles laberintos de ramas, hojas, troncos muertos, y brotes que reverdecen en cada primavera. Esto es una imposibilidad: la historia de una imposibilidad donde la mayoría de actos significativos se presentan y pesan por su ausencia".

La historia de una imposibilidad que, así planteada, se convierte en uno de los caminos posibles, un exceso poético, una fórmula mágica, quizás también un exorcismo: "Moriría en silencio, pero puedo nombrar las cosas y eso me hace bien", también un modo ritual, un movimiento de sutil magia, una necesidad imperiosa de afirmar todo lo negable ("porque nuestra amistad con el Diabolo era cosa probada por nuestros padres y aprobada por nosotros").

Tracción fantasmagórica, sería cualquier intento de elación, análisis o interpretación de Ninina con los elementos que son habituales a una crítica literaria. Y es que se trata sobre todo, de entender a Ninina como lo que es, hablando de algunas imágenes posibles: cosa-espejismo, digo.

Es cierto que no es fácil hablar de las cosas: "Era todo la forma que yo había entre los otros lo que me volvía sobre mí como una tripa, y muchas cosas tenía que cambiar para no estar solo. ¿Qué cosas?... ¿Qué es la palabra cosa? ¿Qué significa palabra y para todos esa vaguedad compacta, COSA?" Y yo también creo que esa es una sencilla pregunta peligrosa que necesariamente debe surgir al encontrarse uno frente a esa vaguedad compacta sostenida por palabras que parecen ser Ninina. Claro que

Alicia se lamentaba, decía las cosas tendrían que ser como parecen, pero si Alicia pasó a través del espejo, también nosotros podemos intentar descubrir qué hay detrás del vidrio oscuro, explorar con ignorancia las zonas interiores del círculo-cosa-espejismo: es cierto que esta cosa (pendiente de la pobreza de vocabulario) está hecha con palabras, pero eso no autoriza a nadie a pensar (¿es que presé la atención a las palabras, si he escuchado con amor, si presente la oralidad de este monólogo ávido de oídos) que se trata de una obra literaria.

LA FATAMORGANA

El hecho intrascendente de que un pequeño Larousse pueda explicarnos que la fatamorgana es "un espejismo aéreo en el desierto", no es razón suficiente para desilusionarnos acerca de la godardiana posibilidad de encontrar un revólver en su interior.

¿Cuál es, —me pregunto, sin embargo— la imposibilidad que se esconde tras el espejismo: el terrorismo al revés, ¿desde Ninina (¿esta será una clave?, ¿descubrir la gotera, y que el techo sea eso y no el resto compacto bloqueador de gotas?) con un uso inerte de las palabras que escandaliza por su confuso deseo de entender hablando (entender hablando).

Desde siempre, las palabras han sido confundidas desde afuera con una exploración del caos: habrá quienes pregonen a Ninina como una novela abierta, antinovela, etc.; yo, por mi parte, aclaré mi modo de percibir la circularidad (la no apertura) de esta cosa (insisto) y agregué mi solidaridad con los pocos equilibrados del riesgo de caminar por la palabra alambra y los que alegremente se deslizan alegremente hacia la construcción del constructo: también con Germán García.

Si G. L. G. confiesa su fascinación ante un nombre como "El ángel subterráneo", otro título puede tener algo que ver con su Ninina, y es el "Retrato del Artista adolescente" de James Joyce: es que el rechazo, como cuestionamiento del mundo recibido ("—Ése no es lo mío, yo soy de la generación al revés, éste todavía está al derecho—segui con una seguridad cónica, contento de la noche, contento de caminar por esa calle terrorosa y vacía—, estos tipos

son viejos, están del otro lado, se los puede catalogar, etiquetar, rematar, los de mi edad no tenemos forma todavía, somos invisibles") opera del mismo modo aunque se esté del lado de la represión. Históricamente reconocido o del lado de la represión stilionalmente contemporáneo.

Se comprende, entonces, también, que para otro de los epígrafes, G.L.G. haya recurrido a Macedonio Fernández, quien en algún texto, desiluzó su preferencia por la pasión "y tú, joven, eres ella".

Una esperanza (modo de acceder a lo inesperado, no diría Heráclito) es inaugurar un enrevesamiento que haga posible superar este distanciamiento que Combrowicz apuntara acerca de nosotros argentinos, entre nuestro lenguaje "oficial", y nuestro lenguaje "cotidiano", superación que sólo acepta la interrogación ininterumpida, la crítica voraz de nuestros propios compañeros internos.

FERNANDO MATEO

Césaire Pavese: *Diálogos con Leucó*, editorial Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1968. Traducción, presentación y notas de Marcela Milano.

Finalmente, después de veinte años de publicada en su lengua original, los lectores de habla castellana podemos detenernos ante la "menos infeliz de sus obras": así la llamó el mismo Pavese—: *Diálogos con Leucó*.

Pavese ejerció entre nosotros una influencia que podemos considerar fundamental. Transcurrieron los años 1956-57, época que se caracterizaba por una intensa búsqueda de elementos renovadores y vitales en el lenguaje de la creación literaria, al tiempo que se intentaba dar respuesta a las exigencias de una ética cuyos caracteres humanos no anulaban el compromiso con lo político, y más profundamente, con las propias necesidades de autoconocimiento. En *Trabajar comes y El oficio de vivir* muchos creyeron encontrar una respuesta a su indagación. Pavese ilustraba con su peculiar

estilo y, sobre todo, desde la autenticidad de su modificación, toda la riqueza y la potencia de un esfuerzo de ascensión sobre sí mismo, sobre su pueblo y su desenvolvimiento histórico, sobre la trama de los acontecimientos y la propia estructura literaria, que necesariamente terminaron por potenciar muchas energías dispersas.

Así, durante algún período la influencia de Pavese fue marcando las búsquedas de otros caminos y no somos pocos los que llegamos a encarnar su pensamiento, su vida y su ejemplo intelectual. Creímos encontrar —pienso que justamente— una de las más ricas ilustraciones de una experiencia lúcida y descarnada. Pavese, que no se hacía concesiones, vivió consagrado como pocos a una pasión intelectual que nunca dejó de registrar las riquezas de la vida en todas sus facetas: el amor, la comunicación, el dolor, la pasión y la desdicha de los hombres fueron su tema, su predilección se volvió en ellos y no hay página escrita por él que no deje entrever esa elección. Pavese asombró a casi todos y jamás fue un observador. Esa potencia trascendió y toda su obra está signada por ella.

Reencontramos en *Diálogos con Leucó* el ejercicio de esa pasión. Aquí se trata del diálogo entre los mortales —los hombres— y los dioses. Diálogos que profundizan la meditación sobre el destino: "amor y muerte: un arquetipo ancestral". Una obra que nos sumerge enteramente en el fondo más rico de la obra paveseana y que al permitirnos acceder a su significado nos completa aun más porque nos modifica. Comprobamos también que la búsqueda de la autonomía humana es el conflicto que nos pertenece: aceptarla, asumirla, superarla integrándola a nuestros diálogos de hombres. Lecciones múltiples que nunca cesan de aparecer cuando se lee con amor, cuando se piensa que hemos aprendido la lección porque creamos con Pavese que "las lecciones no se dan, se toman".

El cuidado de esta edición resulta sorprendente y quizás sea otra lección que podemos tomar. De una precisión rigurosa y un conocimiento sólidamente estructurado, le debemos a Marcela Milano cuyas notas introductorias resultan difícilmente superables.

H. G. T.

INTRODUCCION A LA TEORIA ECONOMICA MARXISTA, de Ernst Mandel. Carlos Pérez, Editor - Colección Ideas de Hoy, Buenos Aires, 1968.

Quedan atrás, como historia triste, los años aquellos en que la "imprecindible" unicidad teórica servía de pretexto para la imposición de un terrorismo ideológico, cuyos efectos castradores gravitaron pesadamente sobre el pensamiento socialista internacional. Ideológicamente considerada, la época que nos toca vivir es —a Dios gracias— controvertida y múltiple. Y en tanto, maravillosamente fecunda. Todo es revisado y discutido. La iconografía dogmática ha sido barrida sin miramientos. La imaginación, recuperada y puesta al servicio del hombre. Los libros, que nos permiten la confrontación de experiencias internacionales, vuelven a ser respetados como lo que son: vehículo insustituible para la recuperación del sistema de vasos comunicantes de la polémica mundial. Empeñados como estamos en hacer de esa polémica el elemento apto para dinamizar la tarea de crear, por encima de sectarismos y limitaciones, un pensamiento común, todo libro es recibido con ansiedad. Tal el destino de "Introducción a la teoría económica marxista" de Ernst Mandel, que, apenas aparecido, quedó automáticamente incorporado a nuestro medio, como tema de discusión. El prestigio de su autor, ampliamente conocido en las filas de la revolución mundial, justificaba, en gran medida esta expectativa. Expectativa que por cierto, no queda defraudada. El libro, ágil y ameno, merece ser leído y discutido. En todo aquellos relacionado con la explicación de la teoría económica del marxismo, se destacan las incomparables dotes pedagógicas del autor. Desarrollar este tema sin bastardearlo es siempre tarea ardua. Hacerlo a ese modo, como en este caso, resulta notablemente más difícil. Máxime cuando, a las dificultades inherentes al tema se suma la increíble confusión que el mismo Marx generó con su forma abstracta y oscura de plantear el problema. Mandel sale victorioso del trance. Lo que, además de cumplir un objetivo didáctico, le permite reivindicar la importancia y vigencia de uno de los presupuestos básicos del marxismo, más zarandeados en los últimos tiempos: su teoría del valor.

En la segunda parte, Mandel explica con claridad meridiana el origen y desarrollo del neocapitalismo: militarización de la economía, tendencia a la intervención cada vez más directa de los hombres de negocio en la conducción política de la nación, planificación por largos períodos, modernización del capital fijo, expansión externa, etc.

No escapa a su sagacidad el papel desempeñado por el Estado en este período del capitalismo, de quien dice que es el "garante de la ganancia capitalista". Concepto que reitera en varias oportunidades. Así por ejemplo, en la página 153 afirma:

"Podemos extraer de todo esto la siguiente conclusión: la intervención de los poderes públicos en la vida económica, la economía concertada, la programación económica, la planificación industrial, no son de ningún modo neutros desde el punto de vista social. Son instrumentos de intervención económica que están en manos de la clase burguesa o de los grupos dominantes de la misma, y no árbitros entre la burguesía y el proletariado. El único arbitraje real que efectúan los poderes públicos capitalistas es el arbitraje entre distintos grupos de la clase capitalista".

Sorpresivamente sin embargo, y casi a renglón seguido, dice:

"En consecuencia, el movimiento obrero se halla ante una opción fundamental, entre una política de reformas de estructura neocapitalistas, que implican la integración de los sindicatos en el régimen capitalista y su transformación en gendarmes encargados de mantener la paz social durante el período de amortización del capital fijo, y una política fundamentalmente anticapitalista, que incluye la aplicación de un programa de reformas de estructura anticapitalistas a plazo medio, que se proponga esencialmente, desalojar de los puestos de mando de la economía a los grupos financieros, los trusts y los monopolios para dejar la administración de la economía en manos de la nación, creando un sector público que tenga peso decisivo en el crédito, la industria y los transportes, y apoyando

toda esta política en el control obrero, es decir, en la aparición de una dualidad de poderes en la empresa y en la economía en su conjunto, que se prolongará rápidamente en una dualidad de poder político".

La penetración del análisis no dejaba entrever a pobreza de esta propuesta, que tiene poco que envidiar a las del más crudo reformismo. Desencane el que sólo ha podido llegar, evidentemente, por la tendencia del autor a mantenerse dentro de los límites del economicismo puro. La opción planteada por Mandel deja de ser tal, apenas tomamos en consideración la lucha de clases. Es falso que el proletariado está obligado a optar por alguna de las propuestas de la burguesía. Ninguna de ellas constituirá jamás el camino de su liberación. Por eso, resulta ridículo hablar de "reformas

anticapitalistas", sin plantearse antes el problema del poder. La nación y el Estado no son, tal como parece pensarlo Mandel, entelequias situadas por encima de las clases ni la mayor o menor preeminencia del Estado en la vida nacional, soluciones por sí sola, todos los problemas. Mientras sean los grupos financieros, los trusts y los monopolios quienes tengan las riendas del Estado, éste sólo servirá a sus fines. Ninguna medida, aunque adopte el nombre de "anticapitalista", tendrá la fuerza suficiente para marginalarlos del poder. Para "desalojarlos de los puestos de mando de la economía", no se conoce hasta hoy, otro camino que la violencia. Lo demás, son simples subterfugios que, lejos de favorecer los intereses de la revolución, no hacen sino prolongar la —por ahora— robusta agonía del capitalismo.

CZURY LAMY.

notas y comentarios

JUVENUD: HORA CERO.

Próximos a cerrar esta edición lo inesperado ocurrió el martes 26 de noviembre en la sala de Nuevo Teatro: un sello editor de discos presentaba sus conjuntos.

El delirio, la irreverencia, otro modo de ser y de sentir creaban un clima desacomodado, insolito. Una intensa comunicación unificaba a los intérpretes con su público. Canciones de jóvenes para jóvenes —de Buenos Aires y en Buenos Aires—, pensamos que el rechazo, la negación de lo absurdo, aquí se transformaba en una afirmación vital, una expresión de vida y de autenticidad.

Destacamos especialmente las interpretaciones de Miguel Abuelo, canciones que son expresión de una apertura y que en sus letras contienen el intento (creemos que logrado) de renovación del lenguaje poético.

Pero fundamentalmente aún nos hierva la sangre, aún sentimos la intensa conmoción del trío MANAL que cierra la presentación de Mandioca, la madre de los niños cuando interpreta Avellaneda blues, o esa canción que dice más o menos: "Siempre me pregunto / para qué vivir así..."

El interés que suscitarán estos conjuntos, no lo dudamos, reclama nuestra atención, y esperamos poder ocuparnos de ellos más exhaustivamente. Basta señalar, para satisfacer nuestro deseo, que su presencia contiene elementos de renovación cuyo análisis excede el nivel artístico para ser un indicativo de las transformaciones en la sensibilidad y la visión del mundo de las nuevas generaciones argentinas.

Con ellos compartimos el texto insertado en el epígrafe de la presentación: nuestra propuesta es subversiva: sea feliz.

LA DIGNIDAD TIENE DOMICILIO.

Geelgatan 73, Estocolmo, Suecia: aquí funciona el Comité de Desertores Americanos, cuyo cometido es proporcionar ayuda

y orientación a los soldados desertores de Vietnam.

POESÍA EN ACCIÓN.

La posibilidad del reencuentro con la gran poesía latinoamericana viene de México. Después de años de ausencia, el Fondo de Cultura Económica ha publicado una nueva edición de *Libertad bajo palabra*, volumen que contiene la obra poética de Octavio Paz del período 1935-1957.

En la obra de Paz sorprende, para un poeta de su generación, la ausencia de retórica; el tratamiento del lenguaje y de la imagen poética, la asimilación enriquecida del surrealismo y la permanente presencia de una cosmovisión abierta y totalizante del mundo humano. Pero quizá su mayor lealtad de poeta esté contenida en la fidelidad a ese riesgo permanente, la palabra. A las palabras se dirigió hacia 1937: Dale la vuelta, / cáspala del sabio (chillón, poeta), / azúfala, / dale al anillo en la boca a los rejejos, / infálala, globos, pinchales, / sárbela sangre y tústalos, / sécalas, / cáspalas, / písalas, gaillo galante, / túárceles el ganate, cocinero, / dospílmalas, / dospíralas, toro, / buéy, arístalalas, / haslas, poeta, / haz que se traguen todas sus palabras.

En Octavio Paz, como él ya lo ha dicho, la imagen se hace acto, la poesía entra en acción. La reflexión poética tiene la plenitud de una madurez conceptual, la presencia siempre viva del lenguaje interno: Pasó ya el tiempo de esperar la llegada del tiempo, el tiempo de ayer, hoy y mañana, / ayer es hoy, mañana es hoy, hoy todo es hoy, salió de pronto de sí mismo y me mira, / no viene del pasado, no va a ninguna parte, hoy está aquí, no es la muerte / —nadie se muere de la muerte, todos morimos de la vida—, no es la vida / —fruto instantáneo, vertiginoso y lúcido embriaguez, el vacío sabor de la muerte de más vida a la vida—, / hoy no es muerte ni vida, / no tiene cuerpo, ni nombre, ni rostro, hoy está aquí, / echado a mis pies, mirándose.

Canoniza, canonizador, ¿quién te canoniza?: he aquí un verbo para conjugar. También se ofrecen mecanos, utilería del lenguaje, y hasta transgresiones advertidas, que al fin y al cabo es el drama de todo canonizado, debilidad aparte de los derechos de autor.

A Cortázar le debíamos la riqueza de entrar sin culpa en el lenguaje y en la creación, de renovar a pesar de ser argentino, de no admitir la tutela de nuestros gloriosos manes, de ser adulto sin permiso. Es verdad que no es el único escritor latinoamericano que impulsó con su obra esa mayoría de edad alcanzada por la novela continental, pero su nombre puede compartir, junto a Onetti, Rulfo y Arreola, la condición de maestro.

Ahora nos envía desde París su 62 modelo para armar. La primera impresión que nos deja una lectura superficial, rasante diríamos, es que el libro en cuestión sólo se comprende a partir de Rayuela, para pensamos que Rayuela era un hilo, es decir, una obra con un antes de y un después de. Sucede que quienes hablamos soportado pacientemente la vuelta al día en 80 mundos, obra cumbre de la canonización periodística, esperando encontrar el

Cortázar vivo y auténtico de la obra precedente, nos negamos a creer que su complicidad con la mentalidad pequeñoburguesa se sienta eximida fuera de la propia obra por actos que llamaremos de mala conciencia, como son las declaraciones que dicen que es imposible — así lo sostuvo Cortázar — escribir novelas sin una profunda alteración de todos los medios expresivos y conceptuales, para quien pertenece al tercer mundo. Deseamos reencontrar la vivencia de Cortázar que expresándose en contra de la muerte climatizada, repudió a la sociedad de consumo, ensalzó la bandera Argentina y las banderas roja y negra en el petate de los acomodados argentinos en París, junto a la foto de Ernesto Guevara. Un Cortázar no tan determinante, pues es sabido que las revoluciones del tercer mundo se hacen en el tercer mundo, y no precisamente con declaraciones, pero las obras, escritas donde sea, pueden llevar, además de Rocamadours y Magas, la pasión, la riqueza y la tragedia de la vida argentina, o latinoamericana, que no comprenden los Rodríguez Monegal ni los Fernández Moreno, ni los turistas por más tropicales que sean, pero sí ese escritor nuestro que es nuestro escritor, sin dudas: Julio Cortázar.

antropos - antropos - antropos - antropos - antropos

revista de ciencias del hombre

año I número I

diciembre/68 - enero-febrero/69

dirigen: **Moracio González Trejo - Fernando Mateo**

jefe de redacción: **Iris Menéndez**

jefe de arte: **Carlos Firvida**

asistente de la dirección: **Carlos Rivarola**

registro de la propiedad intelectual en trámite

hecho el depósito de ley. prohibida la reproducción total o parcial sin autorización

todos los originales son propiedad de ediciones antropos

la revista no acepta colaboraciones espontáneas ni mantiene correspondencia sobre las mismas las opiniones vertidas pertenecen a los autores, pero antropos asume

la plena responsabilidad intelectual respecto de sus colaboradores

administración y redacción: **Rodríguez Peña 557, Buenos Aires, República Argentina**

antropos aparece cuatro veces por año

precio de venta: cuatrocientos cincuenta pesos

índice:

Editorial	1
H. Marcuse: <i>El interrogante de la revolución</i>	5
K. Axelos: <i>Tesis sobre Marx</i>	10
J. Duvignaud: <i>La sociología es un humanismo</i>	15
S. Jonas: <i>Talcott Parsons o el rey desnudo</i>	29
J. R. Recalde: <i>La desalienación como moral revolucionaria</i> ...	44
H. González Trejo: <i>La Argentina ensimismada</i>	49
F. Mateo: <i>Jean-Luc Godard: la imagen poética en movimiento</i>	57
O. Steinberg: <i>1938/37 en la vida de Patoruzú</i>	62
G. L. García: <i>Justine: el círculo virtuoso</i>	74
H. Pilar: <i>Poemas con colibrís y otras semánticas</i>	83
G. Autino: <i>La monumental</i>	87
C. Rivarola: <i>Anarcopoemas</i>	91
Bibliográficas	94
Notas y comentarios	109

CeDInCI

\$ 450. — ^{m/n}