

KAIRÓS

REVISTA DE CULTURA Y CRITICA ESTETICA

SUMARIO:

CARLOS ASTRADA

Realismo de la utopía

EDUARDO ANTEBES

André Malraux y sus "Antimémoires"

JOSE ESPALLA

El antropologismo estructuralista
de Godelier

BRAULIO MARIN

El método de "El Capital"

ALFREDO LLANOS

Martín Fierro contra Hernández

ROBERTO ECHEVERRIA

La cultura en paños menores

CARLOS A. MONTANO

Lenin, Borges y el gaucho

OBRAS, TEMAS E IDEAS: La comuna maltratada, Los paisajes de A. Berni, La muestra de E. Soibelman, M. Gorki, La reforma universitaria, El fin de "Historia".

AÑO II

NUMERO

4

BUENOS AIRES, AGOSTO DE 1968

kairós

REVISTA DE CULTURA Y CRITICA ESTETICA

Publicación Cuatrimestral

Registro de la Propiedad Intelectual N° 944109

AÑO II N° 4

BUENOS AIRES, AGOSTO DE 1968

Director: ALFREDO LLANOS

No se admiten colaboraciones espontáneas ni se mantiene correspondencia sobre trabajos no solicitados

Los artículos y notas firmados, que no pertenezcan a la Dirección, expresan la opinión de sus autores y no, necesariamente, la de la revista

La correspondencia debe dirigirse a nombre de: ALFREDO LLANOS, Casilla de Correo N° 3908, Correo Central - Buenos Aires

PRECIO DEL EJEMPLAR: 120 PESOS

SUSCRIPCIÓN ANUAL: \$ 350.—

PARA EL EXTRANJERO: 2 DOLARES

FEDERACION GRAFICA BONAERENSE

Balcarce 1256

Buenos Aires

Realismo de la Utopía

por CARLOS ASTRADA

No vale la pena arrojar una mirada sobre un mapamundi en el que no figure el país de Utopía.

Oscar Wilde

I — LO UTOPICO COMO "IDEA HUECA"

Entre las acepciones figuradas de "utopía", aparte de la de producto de la imaginación, vago y sin fundamento, la palabra también asume la de idea que alguna vez podría cobrar actualidad, pero que, en el presente, aparece muy alejada de la posibilidad de realizarse. *Utopía* o *ou-topos* generalmente significa "en ningún lugar". El *topos*, empero, no está reducido únicamente a lo espacial; también abarca lo tempo-espacial. El desarrollo de lo que es, aún germinalmente como *possibilitas*, y deviene, requiere la dimensión temporal.

Lo que todavía no tiene ubicación espacial puede estar en proceso de realización. Al espíritu puro —de las concepciones idealistas y espiritualistas— se le ha asignado la fundamental cualidad de la *ubicuidad*, el cual, por no ocupar espacio, está en todas partes. Y en significado corriente, se dice que es *ubicua* la persona que, aparentemente, se halla al mismo tiempo en muchos lugares. La utopía posee cierta *ubicuidad*, aunque no como producto del espíritu puro, sino, en apariencia como idea vacía, novelesca. Y en este caso tiene su lugar adecuado en innumerables cabezas, incluidas las de los literatos, académicos, filósofos, etc. Hegel ha ilustrado, ridiculizándola, la idea fabulosa que, según él, siempre retorna en la historia de las concepciones utópicas. Un príncipe joven, muy virtuoso y sugestionable, va con su utopía en la cabeza y detrás de él un filósofo, que se la inspira y que lo maneja. Acerca de este caso dice Hegel: "esto es en sí una idea hueca". Es la crítica de la idea fantástica de gobierno óptimo, del *eureka* político.

En esta época de la dictadura de la "democracia representativa", sólo hay muy pocos príncipes residuales, pero abundan los "señores presidentes" que van con su panacea o utopía en la cabeza. Detrás de alguno de ellos seguramente trotan los cuasi filósofos, intelectualmente semi-tonsurados, que le inspiran esa panacea, fundada, por ejemplo, en "el bien común", una doctrina eclesiástica relativamente reciente, del

siglo XIII. Pero detrás de los cuasi filósofos van, con su cohorte de lansquenets nativos, los capitanes de industria, los delegados o encomenderos del Imperio, que saben realmente lo que buscan y lo que quieren.

Más de un sociólogo ha tratado en vano de establecer las leyes del pensamiento utópico, comparando las creaciones novelescas de la fantasía con la realidad. Nos parece que ellos no han acertado con la dialéctica inmanente que moviliza al pensamiento utópico y va más allá de éste.

La utopía —su idea— antes del siglo XIX cayó en una decadencia que parecía irremediable. Después, un reducido sector del pensamiento social y filosófico trató de reanimarla, de galvanizarla; y, más que estos intentos, fueron los acontecimientos históricos de nuestro siglo los que le inyectaron linfa de realidad. Los pensadores volvieron los ojos a ella, considerándola como origen impreciso y brumoso de situaciones en las que la utopía insurgía transfigurada en una incipiente realidad, que se abría paso hacia su vigencia en medio de tormentosos cambios y sangrientas luchas. Es que —después se lo vió con más sutileza—, las utopías son así como especies de faros en el dilatado mar de la realidad histórica, a veces calmo, y otras encrespado, pero siempre en mutación, aunque ésta parezca imperceptible.

La utopía siempre ha venido potenciada con el deseo y la voluntad de ver realizada su imagen, a veces de contornos coherentemente dibujados, en algún lugar del planeta. Si esta voluntad falta, la idea de utopía se torna evanescente y el utopista cae en la fabulación, en el romance. La utopía puede, también, estar imbuida de la fuerza del pensamiento lógico, pero si ésta fuerza falta, la voluntad que la anima se vuelve mortecina. Entonces la utopía se reduce a fábulas y aventuras sin sentido, más allá de lo meramente novelesco.

El pensamiento utópico tiene su larga historia, emparentada con la historia de una fe en un sistema de convivencia que el hombre imagina óptimo, y trazado de acuerdo a ideas para él válidas. Validez que le otorga, sin duda, esa fe. Respecto a las obras en que se ha configurado la utopía hay las muy conocidas y famosas, como también un enorme *bric-à-brac* de novelones seudo melioristas, construcciones que en su absurda aplicación, tuvieron por resultado un sectarismo utilitario, moralmente lleno de aberraciones. Contemplada la utopía desde un ángulo filosófico, lo primero que en ella resalta es que, aparentemente, es una ínsula desprendida y separada del continente, de la tierra firme de las culturas históricas, y que su *réverie* solitaria es una planta sin raíces en el *bathos* hondo de la experiencia. Se supone que a esta ínsula no llega ningún eco del mundo restante y su vida real; pero no es así, porque la ínsula utópica ha emergido de la realidad circundante y,

como el caracol, conlleva, apagado, algún rumor del mar de que proviene.

El caso ilustrativo de las concepciones novelescas del Estado perfecto es la *Utopía* de Tomás Moro, que con su imagen ideal dio nombre a todo el género. Para erigir su estado socialista, Moro situó a su héroe Utopus —el fundador del Estado— en la imaginada península de Abraxas, la que, transformada en isla mediante excavaciones y extracciones de tierra, sería el lugar elegido para su Estado. Toda utopía como unidad cerrada busca un *topos*, imaginado o real, y esta elección surge en un determinado momento histórico. Este, y su situación, condiciona la vida del utopista, que inicia su tarea perfeccionista con un rotundo *no* a lo existente. Así comienza el proceso dialéctico que endereza la utopía a la realidad postulada. También formalmente domina en la construcción utópica la geometría y el número. *La Città del Sole*, de Campanella, es una ciudad formada por siete muros concéntricos (7, número pitagórico considerado perfecto), y en el más interior de los círculos se levanta el templo, también circular. Vemos, así, que la construcción utópica apela siempre al círculo como forma espacial, y en ella impera, además, el número. *La Nova Atlantis*, de Bacon, que entronca con Platón, encuentra su *topos* imaginario en la isla de Bensalem, en el Océano Pacífico, hacia la que un buque europeo arriba, desviándose de su rumbo. Todas las utopías, como concepciones fantásticas del Estado perfecto, o encuentran su sede en ínsulas en medio del océano o en ciudades circularmente amuralladas, o, como el “Estado comercial cerrado” de Fichte, llegan a ser tales mediante leyes que estructuran su constitución política, o ésta surge por obra de la naturaleza.

Las Utopías, como la de Moro, Campanella, Bacon, son el resultado de un programa de reforma política y social en oposición a las situaciones dominantes, y surgen de una voluntad consciente de perfeccionamiento. Las obras que describen sus formas de vida no son para distracción de un círculo de lectores, proclives al regocijo novelesco como pasatiempo.

2 — PLATON Y LA SUPERCHERIA “NECESARIA”

Platón inaugura la utopía con *El Estado (la Politeia)*, seguido de *Las Leyes*. Su intención, en el fondo, es realizar un análisis del mejor Estado como resultado y expresión de la justicia, concebida ésta como consecuencia del buen gobierno del hombre de estado (el “político”) en un régimen social esclavista. Ya sabemos que *El Estado* platónico no ha alcanzado ninguna significación práctica ni para una política social ni para una ciencia política propiamente dicha. ¿Cuál es el meollo de la utopía platónica?

Sócrates —en diálogo con uno de sus interlocutores, Glaucón—, titulándose “relator de fábulas”, de mitos, dice: “Todos vosotros sois ciudadanos de nuestra ciudad (Ciudad-Estado), hermanos entre sí, pero el Dios que os ha formado, en aquellos de entre vosotros llamados a mandar, ha mezclado oro en su nacimiento, y por eso ellos son los más puros, pero en el de los ayudantes (guerreros y guardianes), mezció plata, y en el de los agricultores y artesanos, hierro y cobre. De ahí que todos vosotros pertenezcáis a un estamento (clase), de modo que, aunque vuestra descendencia por regla será igual a vosotros, puede, sin embargo, suceder que del oro nazca una descendencia de plata, y de la plata una de oro, y así también puede encontrarse en los restantes casos de reciprocidad. A los que mandan, la divinidad les ordena, en primer lugar y ante todo, dar pruebas al máximo de su vigilancia y atender a nada tan celosamente como a lo que de estas materias es mezclado en las almas de sus descendientes. Y si alguno de sus hijos tiene una mezcla de cobre o de hierro, no les es permitido mostrar la menor piedad hacia el mismo, sino que tienen que asignarles la clase correspondiente a su naturaleza y expulsarlo en la de los artesanos o en la de los labradores; e inversamente, si uno nacido de estas últimas presenta una mezcla de oro, o de plata, los gobernantes le conferirán el honor de elevarlo, según el caso, al estamento de los guardianes (guerreros) o de los ayudantes, porque como consecuencia de la sentencia del oráculo, el Estado sucumbirá si el hierro o el cobre dirige la custodia del mismo”. Sócrates cierra su relato, y dirige esta pregunta a Glaucón: “¿Puedes tú encontrar una posibilidad para que esta fábula sea creída por los ciudadanos?” Glaucón contesta: “No, por lo menos, en lo que toca a los actuales primeros ciudadanos del Estado”. Para éstos, empezando por Platón, quien pone en boca de Sócrates sus propias opiniones, tal fábula era una “verdad” convenida. Para hacer creíble esta “invención fenicia”, según Sócrates, “se requiere un gran arte de persuasión”. Y Sócrates mismo, antes de iniciar el relato de la fábula, pregunta sintomáticamente a Glaucón: “¿Qué posibilidad existiría para hacer creíble una falsedad... de especie necesaria... por consiguiente una única mentira enteramente bien intencionada y preferible, si no por los que gobiernan, por lo menos, para el resto de los ciudadanos?” (*Der Staat*, págs. 128, 129, 130, *Platón Sämtliche Dialoge*, Bd. V. ed. Otto Apelt).

Epícuro, cultor y continuador de la gran tradición de los científicos (físicos) jónicos, llevó —a juzgar por los indicios que quedan—, una magnífica polémica contra esta concepción del Estado ideal, y también contra la teoría platónica de que los cuerpos celestes son “divinos”, y contra la superstición religiosa como instrumento de gobierno. Con respecto a la división y constitución de las clases consignadas en

El Estado, y con referencia directa a la clase en la que el Dios generosamente mezcló oro, Epícuro alude irónicamente al “áureo Platón”. Su República, empero, no funcionó, sino como justificación de la situación social imperante en su época, aunque Platón estaba hecho del oro de los que mandan. En su Utopía se hizo a sí mismo —en vano— la mejor propaganda. Le hace decir a Sócrates, que se dirige a Glaucón: “No cesará el mal para los Estados ni tampoco para el linaje humano, si los filósofos no llegan a ser reyes en los Estados, o los ahora reyes, llamados soberanos, no son auténticos y justos filósofos, y si no coinciden en unidad, poder estatal y filosofía”. (Op. cit., pág. 213).

3 — ECLIPSE Y RESURGIMIENTO DEL ESTADO UTOPICO

Después de la precursión de Platón, la utopía entra en el cono de sombra de un largo eclipse, hasta aparecer remozada en el Renacimiento, pero bajo otro signo. Antes ya había hecho su aparición el antiutopista *avant la lettre*, Machiavelli. En el capítulo XV de *El Príncipe* dice: “Siendo mi intento escribir algo útil a quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir derecho a la verdad, que a lo que de las cosas suele imaginarse. Muchos han forjado repúblicas y principados que jamás han sido vistos ni conocidos, ciertamente. Porque quien abandona el modo como se vive por aquél como se debería vivir, el que deja lo que se hace por lo que debería hacerse, se procura antes su ruina que su defensa; porque un hombre que quiere hacer profesión de bueno entre muchos que no lo son tiene que llegar a ser su víctima”. Machiavelli, en lo principal, dejando de lado la humildad y carencia de virilidad de la moral cristiana, tuvo por meta la afirmación de una ética naturalista. La *virtú* fue para él, a pesar de enraizar en la tradición humanista, un concepto configurado individualmente que apuntaba a algo dinámico, originado en la naturaleza misma del hombre. La esfera de la *virtú*, que animaba al Estado, tal cual él la concebía, fue algo antinómico en su pensamiento con respecto al antiguo dominio de la religión y la moral. Maquiavelli, sobre la base de los hechos de la experiencia, teorizó con cinismo el demonio de la razón de Estado, pero concibiéndola como instrumento para la regeneración política de su patria.

Las tres grandes utopías del Renacimiento —la *Utopía* de Moro, *La Ciudad del Sol* de Campanella, y *La Nueva Atlántica* de F. Bacon—, constituyen, por sus objetivos, la reacción contra el demonio de la razón de Estado. Nota característica, en general, de estas concepciones utópicas es su adaptación a las circunstancias de la época en que ellas nacen, siempre con proyección hacia una posible vida mejor. En todas está presente el brillo áureo de la esperanza en un futuro social

y políticamente venturoso para el linaje humano. Las finalidades fundamentales implícitas en las utopías son: abolición de la propiedad privada, conducción espiritual y educación, estratificación racional de los estamentos y oficios artesanales, división del trabajo. El trabajo, en ellos, es la base de la constitución de la sociedad. En las utopías renacentistas prima la consigna de Cicerón: *res publica es res populi*. Y en cuanto a forma de gobierno, o regimiento de las ínsulas, ella es o una teocracia o una conducción racional y ordenada desde la cúspide. El Estado utópico no es un Estado de poder, donde impere la *ragione di stato*, sino un Estado de cultura.

* * *

Tomás Moro, el autor de *Utopía*, 1515, ("verdadero librito —*libelus*— áureo de la mejor constitución del Estado y de la nueva isla de Utopía...") era todo un humanista. Amigo de Erasmo, con el que mantuvo asidua correspondencia, éste le dedicó su *Elogio de la locura*. Moro creía firmemente en los principios que había formulado como base de su concepción utópica; pero al mismo tiempo asentó sus plantas en la realidad política de su país, con buena dosis de inconformismo sobre su estado social. En el fondo *Utopía* es un manto que él tiende sobre la Inglaterra de su tiempo, a través del cual traslucen los rasgos propios del carácter insular. El coloquio entre los personajes que dan forma a la concepción de *Utopía* —Petrus Aegidius, Rafael Hythlodeus (acompañante éste, en alguno de sus viajes, de Américo Vespucio) y el propio Moro— es una crítica indirecta de las circunstancias políticas y sociales de la ínsula real.

El pueblo de "Utopía", muy instruido, respalda una política internacional, mezcla de cautelosa reserva y desconsiderada energía. La moral vigente en la ínsula recomienda que los utopianos deben hacer sus guerras con tropas mercenarias; servirse además de los ejércitos de los países aliados y sólo en última instancia emplear sus propias tropas. Después de crear la discordia, mediante intrigas lucrativas, "se presenta el nudo más difícil por hacer, a saber, entre tanto, lo que debe ser resuelto acerca de Inglaterra" (*Der Utopische Staat*, Morus, Campanella, Bacon, pág. 37, ed. Rowohlt). Si se conquistaba pacíficamente un territorio, convenía explotarlo con el consentimiento del gobierno nativo.

El moralismo puritano de Moro ha reaparecido, como preforma del actual. Un eco de él llega al tribunal de Nüremberg, encarnado en el juez Jackson, donde lo criminal (del nazismo) es indiscernible de lo político, atinente al ulterior destino del pueblo germano. A éste le edulcoraron la humillación con el sonoro chiche de "el milagro alemán". El moralismo anglosajón —que tiene su formulación en *Utopía*— es

políticamente antinómico de la "razón de Estado", teorizada por Machiavelli. Pero él dialécticamente se ha transmutado en su contrario. En esta mutación tiene su origen el "gendarme internacional", que antes operaba clandestinamente y de sorpresa, pero que ahora, con carta de ciudadanía "democrático-representativa", desembarca *marins* en países colonizados. Ha depuesto, pues, su nombre originario para adoptar el que, por su *modus operandi*, le corresponde de *Imperialismo monopolista*.

4 — AMERINDIA Y EL PENSAMIENTO UTOPICO

Tomás Moro al referirse en su *Utopía* a los viajes de Américo Vespucio nos cuenta que a éste le hizo compañía Rafael Hythlodeus. En el relato de Hythlodeus se dice que en tierras de América encontró "pueblos, ciudades, aldeas con constante intercambio comercial, no sólo entre sí, sino también con comunidades que vivían muy alejadas". Consigna la existencia "de pueblos civilizados provistos de buenas organizaciones" (*Utopía*, págs. 18, 19 y 20, ed. cit.). Moro asimismo se refiere al libro de "Viajes" de Américo Vespucio, impreso en 1507; y en el mapa cartográfico, a él agregado, la nueva parte del planeta es llamada *Terra Americana*.

También en *La Città del Sole* y en *Nova Atlantís* está presente Amerindia, dato de verdadera importancia, que habrá que valorar. La *Città del Sole* configura un Estado teocrático. Su autor se había dedicado a la investigación por medio de la observación de la naturaleza, prescindiendo de los engañosos silogismos de la razón librada a su exclusiva instancia. Negó mediante enérgica crítica la autoridad de la escolástica y de Aristóteles, es decir del Aristóteles adulterado por la Escuela Italiana del sur, se volvió apasionadamente contra la dominación española en su patria, considerándola como un régimen de violencia, socialmente corrupto y de la más brutal opresión y saqueo. Campanella, a pesar de su desprecio por el cinismo de Machiavelli, adoptó, empero, igual cinismo como instrumento para sus fines utópico-quiliásticos.

La Ciudad del Sol, de pergeño un tanto deshilvanado, asume la forma de diálogo, a imitación del diálogo platónico. El coloquio se anuda entre "el gran maestro" y "l'ammiraglio", naturalmente genovés. La localización geográfica de esta utopía es una isla del Océano Pacífico (Ceylán), es decir, más precisa que la baconiana de Bensalem. De las tres utopías, la de Campanella es la única que se basa en principios metafísicos. De éstos deben asentarse dos, "l'Ente, cio é, che é Dio supremo" (es decir el señor del ser), "ed il Niente, che é la mancanza di entità". "Así, por lo tanto, del Ente (dios) y de la nada, adquiere su esencia el ser finito" (*La Città del Sole*, págs. 132 y 133, Instituto Editoriale Italiano). En estos enunciados está *in nuce* la dia-

léctica de la utopía, y del pensamiento utópico, cuando éste no desemboca en libre invención. Los principios metafísicos que asienta Campanella proceden directamente de la dogmática cristiana. Esta niega la verdad de la proposición *ex nihilo nihil fit*; concibe la nada como la simple ausencia del ente extra divino, y afirma *ex nihilo fit ens crea'um*. Hegel, que seculariza y transforma aquellos principios, se pronuncia contra el *ex nihilo nihil fit*. Se remonta, por encima de Parménides, hasta Heráclito, para el que la nada es tanto como el ser, a los que opone el concepto más alto del devenir. Para Hegel, la nada se convierte en ser (generación) y el ser en nada (perecimiento), y así surge el devenir. Entre nada y ser se abre el proceso del acaecer físico e histórico. De la nada potencial de la utopía surge el inicio de su ser. Este es negado por el ente existente (los Estados reales); pero con la negación de esta negación comienza el devenir real de la utopía. Así, como veremos, ha acaecido en la historia. Actualmente, la utopía está alcanzando una curva ascendente hacia su realización, la que será siempre un hacerse, ya que no hay un fin, un acabamiento para la historia, que remate en una "edad de oro". Esta solo brilló para los hombres al comienzo, como miraje para alucinarlos y darles un rumbo. Al oro, la utopía, lo extrae en estado impuro y, para irlo decantando, lo pone en el crisol del devenir.

En *La Cité du Soleil* se consigna: "los españoles dicen haber descubierto un nuevo mundo... para que todos los hombres se asocien bajo la misma ley" (Op. cit. pág. 141). La misma ley es la de la religión cristiana, y Campanella sueña con una teocracia universal, a imagen de su Estado ideal.

La última, cronológicamente, de las tres grandes utopías renacentistas, es la de F. Bacon, el precursor de la ciencia empírica de la naturaleza, autor del *Novum Organum*, que combatió energicamente la autoridad de Aristóteles y de la escolástica, la que había adaptado la doctrina del Estagirita, distorsionándola para adecuarla a sus necesidades dogmáticas. Mientras la personalidad de Moro es la de un intelectual y humanista, apegado a la sabiduría clásica, Bacon, a su condición de investigador científico une la de político ambicioso, poseído por el afán de poder. Fue canciller de Inglaterra, cargo que, más o menos ochenta años antes, revistió Moro.

Su *Nova Atlantis*, por el nombre ya muestra su nexo con Platón. Este, en el *Timeo* y en el *Críticas* nos cuenta de la Atlántida sumergida, con su gran civilización, sociedad en la que los hombres eran inteligentes y buenos. Los fragmentos de *La Nueva Atlántida* delatan claramente que el Estado ideal de Bacon no es un mundo cerrado, anclado en la cultura espiritual, sino una sociedad impulsada orgánicamente por la ciencia, que la abre a un indefinido progreso. Asoma ya en ella el

propósito del dominio de la naturaleza, y mediante éste, el señorío del hombre y su avance compulsivo sobre todo el planeta, para adueñarse de éste y tornarlo plástico para sus más osadas empresas.

La fábula baconiana, urdida en su imaginaria isla de Bensalem, se centra en torno de la "casa de Salomón". Esta "está consagrada a la investigación y consideración de las obras y criaturas de Dios" (*Der Utopische Staat*, pág. 193). En realidad la "casa de Salomón", escorzo de la isla de Bensalem, es un conjunto de institutos para la investigación y conquistas científicas. Apropiados a estas tareas son los objetivos e instalaciones de la misma. "El fin de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y movimientos, así como de las fuerzas ocultas en la naturaleza, y la ampliación del dominio humano hasta los límites de lo posible en general". Los lugares de investigación son múltiples y de diferente índole, desde grutas para la conservación y endurecimiento de los cuerpos, tornándolos inmunes a los contactos atmosféricos, hasta torres para radiaciones y refrigeración; además éstas son lugares de observación de los diferentes fenómenos meteorológicos, etc. En la "casa de Salomón" hay toda clase de implementos mecánicos y raros artificios. Todo lo que un coordinador de la investigación científica puede imaginar, hay en ella: laboratorios físicos, el teléfono, la radio, aviones, y hasta los autómatas de la moderna cibernética. La enumeración de las maravillas técnicas de la "casa de Salomón" es larga; y los inventos, desde el *perpetuum mobile*, se van sumando con el reiterado "también tenemos" (*habemus etiam*): "cataratas para producir movimientos", "fuentes termales", "máquinas que captan los vientos", etc. (Op. cit. pág. 205, 206, 207 y 208). Había pues, en Bacon una buena dosis de cientificismo, el que sería la panacea de las primeras décadas de nuestro siglo.

Entre los recuerdos conservados por los insulares de Bensalem, figuraba el de "los pueblos extremadamente fuertes de la Gran Atlántida". Los atlantes eran grandes navegantes y llevaron a cabo largas y riesgosas expediciones. Ellos conocían el reino del Perú, llamado en aquella época Goya, y el de los mexicanos o reino de Tirambel (Op. cit., pág. 189). De acuerdo a lo que consigna la leyenda, la Gran Atlántida estaba enclavada entre el Océano Atlántico y el Pacífico. Pero a la Atlántida, con su avanzada civilización, la destruyó en una noche un diluvio oceánico, quedando sumergida con sus ciudades, palacios y templos. Los habitantes que se salvaron —la mayoría sucumbió— lo hicieron merced a habitar en algunos lugares donde había edificios más altos, que no alcanzaron las aguas. Al cabo un tiempo, de un largo período de inundación, descendieron a los valles, a las llanuras, y como el clima en estos era muy cálido se vieron obligados "a introducir la costumbre de andar desnudos". Fueron los precursores del nu-

dismo en boga. Tal catástrofe vino a interrumpir las relaciones de los insulares de Bensalem con Atlántida; el "intercambio comercial con los americanos cesó" (Op. cit., págs. 189, 190 y 191). Amerindia era, pues, Atlántida, "Cuyo nombre nos llega resonando en Platón" Rubén Darío: "A Roosevelt", Cantos de vida y Esperanza).

* * *

De las tres utopías del Renacimiento, la "Utopía" de Moro presenta a una sociedad de hombres cultos y hasta refinados, con una organización económica perfecta, establecida una vez para siempre. La *Ciudad del Sol*, de Campanella, es un Estado teocrático, donde el hombre del todo carente de voluntad aparece tabulado de acuerdo a un orden social estricto, en función de fines trascendentes. La *Nueva Atlántida* es un *regnum hominis* vocado a la perfección por la investigación científica. Su sentido es la realización de valores humanos, de una entera forma de vida. Aunque en la utopía de Bacon está descrita la organización social con sus instituciones particulares, ella no constituye su finalidad. Bacon fue profético; anticipó el apogeo de la ciencia y de la técnica. Enunció: "ver para prever, prever para poder". La Europa de los siglos XIX y XX adoptó el programa baconiano y lo llevó a plena realización. Se resume en "saber es poder". Pero los hombres, debido a múltiples automatismos de los que casi no tienen noticia, han llegado a poder más de lo que saben. Y en esto, quizá, reside la fatalidad que los amenaza.

5 — RENACIMIENTO DE LA UTOPIA

Amerindia, presente en las tres utopías renacentistas, ha sido la incitación que llevó a sus autores a forjarlas. La última utopía clásica fue la *Politeia* de Platón, pues la *Política* de Aristóteles resultó calculadamente su crítica. Después, durante siglos, la obsesión del Estado ideal dejó de preocupar a los filósofos. Hasta que América remozó el pensamiento utópico, inyectándole nueva y vigorosa savia. Es explicable, con excepción de la Utopía de Moro, la localización geográfica de La *Ciudad del Sol* y *Nueva Atlántida* en islas del Océano Pacífico, rumbo hacia América, pues lo que los primeros descubridores y navegantes buscaban eran las Indias occidentales. En los primeros conquistadores surgió alucinante "El Dorado", región imaginaria, fabulosamente rica, situada en el centro de Suramérica, lugar que, como imán de preciosos hallazgos, fue Jauja (en el Perú). Tras el primer descubrimiento vinieron los viajes de otros navegantes atraídos ya por Jauja. Además, Francis Drake, marino y pirata, inicia, a comienzos del siglo XVI, sus empresas en busca de botín, tomando al abordaje

naves españolas portadoras del oro y los metales preciosos de Jauja. Drake fue virtualmente el primer jefe del servicio de inteligencia inglés, que transmite valiosas noticias a sus compatriotas.

En 1532 inicia Pizarro su penetración en el Incario, el Imperio del Sol, abriendo la caja de Pandora de las riquezas que estimularían las posteriores piraterías de Drake, forjando los primeros eslabones de una cadena de males, que alcanzarían primero a España. En 1612 aparece *La Città del Sole*. Según algunos historiadores de las concepciones utópicas, el nombre de la obra de Campanella proviene de una "Helicopolis" de Jambulo, a la cual se refiere Diodoro de Sicilia. En nuestro concepto aquél fue inspirado por el Imperio de "nuestro Padre el Sol" del que ya tenía noticia Europa, así como de sus fabulosos tesoros, cuyo aflujo contribuyó a la formación de las grandes fortunas europeas en esa época. En 1609 se publica la primera parte de *Los Comentarios Reales*, del Inca Garcilaso de la Vega; en el capítulo III se dice que los Incas eran hijos del Sol, y en el capítulo XX de la tercera parte, se describe el templo del Sol, de El Cuzco. Se diría que lo que apuntamos es una hipótesis más o menos verosímil; pero aquí vale aquello de hipótesis por hipótesis! Los sociólogos e historiadores occidentales que han tratado de las utopías del Renacimiento pasan por alto el influjo que en ellas ha tenido Amerindia (Véase por ejemplo, Arthur Kirchenheim, *Schlaraffia política, Geschichte der Dichtungen vom besten Saate*, 1892).

6 — LA "CIUDAD DEL SOL" Y LA REPUBLICA CRISTIANA"

La *Ciudad del Sol*, hizo, pues viaje de ida y vuelta a Europa, pues de la letra pasó al hecho, al experimento en la "República Cristiana" que los P.P. jesuitas fundaron en Paraguay y en Misiones, de Argentina. Las famosas Reducciones, o "Imperio Jesuítico", son un literal remedo, un calco de la utopía de Campanella. A partir de 1610 la Compañía de Jesús realizó su penetración en aquellas zonas, para convertir a la religión de Cristo a los herejes guaraníes. Inicia su "ayuda espiritual", cristianización de los aborígenes, erigiendo sobre la tierra —a orillas y en las fuentes del río Uruguay, en medio de la selva— la "ciudad" o "reino de Dios". Los jesuitas con su fino oído y don de adaptación a las circunstancias externas, observaron, cuando ascendían en sus canoas la corriente del Uruguay, que los guaraníes se alejaban de la orilla, pero tan pronto como los *Padres* entonaban canciones litúrgicas, aquellos se acercaban para oírlas. Descubrieron así la predilección por la música y las canciones de los mansos aborígenes. Con música y cantos, los jesuitas lograron infiltrarse y dominar más que catequizar, a los guaraníes.

nís. Así surgió la utopía experimentada en medio de la selva virgen. La famosa "República Cristiana" llegó a ser un Estado muy terreno a partir de un orfeón guaraní. Desde este centro de captación, las "misiones" o "reducciones" jesuíticas se fueron desarrollando por epigénesis... musical. Había comenzado la "dictadura de la suavidad". (Véase R. Fullop Müller. *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, págs. 351, 355 y sig. 366, Berlín, 1929). Con toda astucia y fructífero cálculo los P. P. jesuitas programaron y realizaron su gran negocio, siendo sabido ya que fueron ellos los que acuñaron lo del "gran negocio de nuestra salvación", más allá de la muerte.

Mientras los encomenderos blancos, en su "convivencia" —en las minas y explotaciones rurales— con los aborígenes, los aniquilaron, practicando un sistemático genocidio, y perdiendo así su fuerza de trabajo, los jesuitas los domesticaban, aprovechándola al máximo. Pensaban, y así obraron, que los indígenas eran mucho más apropiados que los blancos para levantar en medio de la selva virgen un Estado teocrático, en provecho, desde luego, de los intereses económicos y comerciales de la S. J. El producto de las ganancias obtenidas, mediante la explotación de los indios, iban a parar al Generalato de la Orden para ulteriores negocios o su tesaurización. "...Bajo la tutela absoluta de los P. P., quienes disponían sin limitación de las ganancias, aquello no fue otra cosa que un imperio teocrático, en el cual todos eran pobres realmente, excepto los amos". (L. Lugones, *El Imperio Jesuítico*. Ensayo Histórico, pág. 167, Bs. As. 1907). "El ideal místico cedió... el campo al económico, por más que continuara influyendo con su prestigio ya probado, al éxito de este último" (Op cit., pág. 159).

Los jesuitas conquistaron pacíficamente a los guaraníes con música y cantos. Con la suavidad, como instrumento de captación psicológica, les quebraron la voluntad, haciendo de ellos autómatas útiles. Suprimieron esta vertebración que hacía de los aborígenes, en sus comunidades primitivas, seres libres y felices en la selva, para ellos, hospitalaria. En la "República Cristiana", ordenaron de tal forma su vida sobre la base del mayor rendimiento, y establecieron una ritualización tan al detalle, que los guaraníes se acostaban, se levantaban, trabajaban y hasta cohabitaban al toque de campana. Y a tal extremo, que cuando caían enfermos, arrojándose del último aliento, pedían a los Padres permiso para morir.

Se preguntará como llegaron los Padres a semejante dominio sobre los aborígenes; qué había en ellos que les habría el camino para su empresa. El secreto estaba ya en las cualidades exigidas a sus miembros por la S. J.; conforme al utilitarismo de valores consecutivos en vista a un fin supremo al servicio de Dios, a través de una escala piramidal de medios hacia él, en cuyo nombre ellos afirman su propio imperio terreno. "El fin santifica todos los medios". De ahí la ductilidad, el don

de adaptación, el "suave" mimetismo de los jesuitas. El que cumple con la Orden y se inspira en los "Ejercicios espirituales" de Ignacio de Loyola, es jacobino entre los jacobinos, masón entre los masones, y en la época de su penetración catequista en los diversos ámbitos étnicos, es brahman y yogui en la India, faquir en y fuera de la India, era mandarín y místico confucionista en China, y en Bovislandia, ahora, es circunstancialmente "comunitario" y "desarrollista".

7 — EXPERIENCIA CRUCIAL DE LA UTOPIA

El momento crucial de la utopía es cuando ésta incide en la realidad para transformarla. Es la piedra de toque de las grandes utopías, dinamizadas por una fuerza dialéctica immanente; a diferencia de las utopías de pequeño formato, que derivan al experimento, aisladas, con un sentido político insular, como islotes bloqueados casi siempre por la realidad hostil en medio de la cual emergen. Son éstas las utopías con saldo negativo y frecuentemente con torpes rasgos utilitarios o aberraciones. En este caso están dos utopías del siglo XVI, la de los anabaptistas de Tomás Munzer, en la que coinciden la tendencia puramente utópica y la del quilianismo cristiano, corriente esta última que constantemente aflora en la Europa de esa época (1524). Esta experiencia trata de realizarse como reino comunista, en la ciudad de Mulhausen en Turingia; es el pretendido reino milenarista, el cielo que baja a la tierra. La otra es el monstruoso ensayo, disfrazado con ideas del cristianismo primitivo, que de "democracia comunista", desemboca en un despotismo teocrático. Fue el reino milenarista de la nueva Sion, que culminó en Münster con la entrada del regimiento de verdugos de Joham Bockelson de Leyden y su séquito. Su programa fue la profanación de templos, la iconoclastia, la poligamia desenfrenada, todo lo cual terminó con el hambre en la ciudad sitiada y la ejecución del promotor y jefe del experimento de utopía milenarista.

La época de la Ilustración ha retomado el pensamiento utópico, pero imprimiéndole otra dirección. Por una parte abre el camino a la creencia que es posible dar estructura racional a la sociedad, y este tipo de utopía se enlaza con un concepto jusnaturalista de una ordenación de validez universal. Culminación de esta línea es el "Estado Comercial", de Fichte. Por otra parte, la utopía deriva a las novelas del Estado, de trama puramente inventiva, con rasgos fantásticos y absurdos, que resultaban, a veces, de un mólico humorismo.

En el siglo XIX asoma ya en la utopía la incitación o motivo que trae aparejada la técnica, y se acusan en ella ideas libradas a su real desarrollo. Estas utopías aparecen vinculadas con el movimiento comunista europeo. Aparte de que ellas están saturadas del entusiasmo

por la técnica; en todas prima una visión optimista del futuro. Particularmente en las que surgen en Francia se acentúa este carácter. Así la motivación de la técnica que las anima, y su sentido por el movimiento y organización de masas, con su comunismo pretendidamente científico, aparecen en la utopía de Etienne Cabet, *Voyage en Icarie*, a la que su autor llama *roman philosophique*. El viajero, o mejor, excursionista, es un Lord, rico y mujeriego. Por 200 libras esterlinas, incluidos todos los gastos realiza su gira a Icaria, recorriendo durante un año el país. Pareciera que un Baedeker le ilustrase acerca de la ruta y una agencia de viajes le facilitase la excursión. En la tierra de Icaria, favorecida con todos los dones por la naturaleza, el suelo rinde el máximo de excelentes productos merced a las aplicaciones de la técnica. De ésta hay múltiples artilugios y dispositivos; confort e higiene, los que asumen carácter litúrgico. Todos los males, la tiranía monárquica y la de la riqueza han sido completamente erradicados. Cabet conquistó adherentes para su Icaria, acudiendo a una propaganda bien organizada. Hizo viajes a Norteamérica y en ella fundó, en el Estado de Illinois, comunidades y colonias, en las que debían tener efectividad los principios icarianos. Tomó buen rumbo porque U.S.A. es la tierra de las posibilidades, por descabelladas e infructuosas que éstas resulten. El saldo fue enteramente negativo para Cabet, el que terminó por ser expulsado de sus comunidades ideales. El suyo fue uno de los varios experimentos de panaceas hedonistas realizadas en Yankilandia. Después viene la decadencia de las utopías en Norteamérica, donde se suceden los ensayos frustrados de realización de asociaciones de comunidades religiosas, de tipo meramente utilitario. También a comienzos del siglo XIX la utopía tiende a ser un sistema social científico. Ejemplo de ello es Robert Owen con sus "Nuevas perspectivas de la sociedad", y sobre todo Saint-Simon. Claude Henri de Saint Simon fue, según Engels, un hijo de la Gran Revolución Francesa. Su aporte al socialismo utópico está representado en tres de sus obras fundamentales, *Letres d'un habitant de Genève a ses contemporaines*, 1803, *Reorganisation de la société européenne*, 1814, *L'Industrie...*, 1817. Saint Simon realiza una indagación sociológica de la sociedad industrial. Trata de bosquejar la futura ordenación de la humanidad, la que deberá ser idéntica a su postulado "nuevo cristianismo". Su visión política es realmente anticipatoria de los conceptos a que iba a dar vigencia el socialismo posterior. En lo que respecta a la base industrial de la sociedad y su conducción, formula el principio de que el gobierno de los hombres debe ser reemplazado por la administración de las cosas. Pero aquí no se ve el agente de la praxis, pues debe haber una para el encargado de ordenarlas, administrarlas y hacerlas marchar.

En este problema percibimos un eco del contrapunto entre Platón y Aristóteles. El primero, en su *Politeia*, nos dice que deben gobernar los

mejores hombres; el segundo replica, en la *Política*, que son las mejores leyes las que deben regir. Saint-Simon dirá, la mejor administración. Platón, como ya hemos visto, va más allá y afirma que deben gobernar los filósofos, o el estadista debe ser filósofo. Mas he aquí que a fines del siglo XVII le sale un contradictor a Platón, el P. Lejay (en su obra de teatro *Damocles sive philosophus regnans*, que advierte: "tened la imprudencia de confiar el poder a un filósofo, y pronto trastornará el mundo", es decir creará el desorden. Pero aquí hay una errata. Lo que los timoratos llaman desorden es, como lo vió hace mucho la filosofía, otra clase de orden. Así, por ejemplo, Hegel, con material heraclíteo, fabricó la bomba de la Dialéctica, que explota en cadena. Después la acondicionó Marx, le puso la mecha para su adecuado funcionamiento, y Lenin, por último, aportó la primera chispa. Surgió aparentemente un desorden, pero era otra clase de orden. Tan es así que se le llama el "nuevo orden socialista".

8 — SOCIALISMO "UTOPICO Y SOCIALISMO CIENTIFICO"

En enfrentamiento crítico con el socialismo utópico, tal cual éste encontró formulación en Saint-Simon, Fourier y Owen, Engels sostiene que "para hacer del socialismo una ciencia, éste debe ser colocado sobre un terreno real". ("El desarrollo del socialismo de la utopía a la ciencia", in *Marx-Engels, Ausgewählte Schriften*, pág. 114, Berlín, 1964). Al logro de esta tarea concurren diferentes factores, que Engels consigna con claridad y precisión. "Junto a y posteriormente a la filosofía francesa del siglo XVIII surgió la moderna filosofía alemana, que encontraría su acabamiento en Hegel. Su mayor mérito fue la readmisión de la dialéctica como la forma suprema de pensar" (Engels, Op. cit., pág. 115) Y así surgen dos métodos opuestos del pensamiento, el metafísico, que hizo su ciclo, y el método dialéctico. Engels sintetiza la razón de ser y eficacia del último con estas palabras: "Si nosotros sometemos a la consideración del pensamiento a la naturaleza o a la historia humana o a nuestra actividad espiritual, se nos ofrece en primer lugar la imagen de un infinito entrelazamiento de conexiones y efectos recíprocos, en los que nada queda siendo lo que era, dónde y cómo era, sino que todo se mueve, se modifica, deviene y perece" (Op. cit., pág. 115). La gran enseñanza de Hegel, como lo destaca Engels, es que nos mostró "por primera vez el entero mundo natural, histórico y espiritual concebido y presentado como un proceso, es decir, como en constante movimiento, mutación, transformación y desarrollo" (Op. cit., pág. 118). Marx, en *El Capital*, nos dio la anatomía del orden capitalista de producción. Y él y Engels dan la base científica del socialismo utópico, superándolo. Las etapas del des-

arrollo del socialismo científico de acuerdo a la evolución de la infraestructura económica son: primero, la “revolución capitalista” —con sus internas contradicciones—, que se gesta sobre los escombros del régimen feudal; como su consecuencia la “revolución proletaria”, que es la disolución de las contradicciones mediante la asunción del poder político por la clase proletaria y transformación de este poder, el que se desliza de las manos de la burguesía. Los hombres finalmente devienen dueños de su peculiar especie de socialización, dueños de sí mismos y, por consiguiente, libres. Tal es, abreviado, el esquema de nos ofrece Engels. Así, la utopía ha alcanzado su fundamentación científica. Con ello ha hecho su aparición la concepción materialista de la historia.

La utopía fue insular por una especie de ley formal del pensamiento utópico. Recordemos el pesado trabajo que Utopus, el héroe de la *Utopía* de Moro, acometió con sus guerreros, después de haber conquistado la península de Abraxas, para separarla de la tierra firme y tornarla isla batida por el mar. Ahora, por el contrario, la utopía, en virtud del impulso dialéctico que la dinamiza, pone de nuevo su proa hacia los continentes. Veamos cómo acontece esta mutación de incalculable alcance.

Las clases dominantes europeas escudadas en el acerado armazón del maquinismo industrial, en expansión colonizadora, penetraron en Oriente a fuego y metralla, dominando sus ámbitos nacionales por más de un siglo. Las élites del siglo XIX, surgidas del gran cambio de 1789, congelaron, en casi todas sus concepciones filosóficas, el río de Heráclito. Pero éste, fluente bajo su superficie gélida, las siguió en su empresa predatoria. Hizo un *corso* hacia Oriente, en pos de manantiales afines. Lao Tseu y el taoista Tchouang Tsen. Y de allí volvió en un inmenso *ricorso*, iluminado por una de esas auroras que, según el *Rig-Veda*, no habían brillado todavía. Hoy el río de Heráclito bate con su oleaje las costas de Asia con su Hinterland continental, los acantilados de Europa, península geográfica de Asia (cuyas élites pequeño burguesas están alienadas en pretéritos horrores y en el “Rinoceronte”); muere corrosivamente todo el perímetro de las costas de África continental, y en la dilatación de su flujo comienza a ensanchar su cauce hasta las costas de nuestra América. Es que el mundo, en trance de unificación técnica y social está siendo arrastrado por su caudal y remozado por el limo de sus aguas (Véase C. Astrada, *El río de Heráclito*, en “Humanitas” N° 15, 1962).

América renovó el pensamiento utópico europeo; y la utopía, a través de Europa occidental, donde queda al estado químicamente puro de idea, está de vuelta hacia América, y actualmente ha recalado, en tránsito, en una isla del Caribe.

Tenemos también, por último, la utopía individualista, que madura con el progreso de la sociedad burguesa en el siglo XVIII; utopía ubicua y estratosférica, sin asidero filosófico, a la que dio pábulo simbólico el *Robinson Crusoe* de Defoe (Daniel Foe). La crítica del individualismo económico y político la hizo drásticamente Marx (en *Einleitung zur Kritik der politischen Oekonomie*) y acuñó para esas concepciones anti-históricas el nombre de *Robinsonadas*. Se trata de las teorías de Smith, Ricardo y Rousseau. Que los dos primeros comiencen sus tratados de economía política con el cazador y el pescador individuales, aislados, sin nexo con lo social, “ello pertenece a las ilusiones carentes de fantasía, a las Robinsonadas del siglo XVIII”. Como también ocurre con *El contrato social*, de Rousseau, que “a los sujetos independientes por naturaleza los pone en relación y los vincula mediante el contrato”.

De este individualismo a ultranza no tiene ciertamente la culpa Robinson Crusoe, ni Defoe, pues su isla presuntamente desierta —*The Island of Dispair*— como él mismo lo confiesa, fue un “retiro”, el que ni siquiera tuvo realidad insular alguna. *Robinson Crusoe* fue escrito durante su retiro en Stoke Newington, en Church Stree (*Wilson, Life and Time of Daniel de Foe*). Solo que tuvo la genialidad de presentar un producto de su rica fantasía como verdad. Su *Robinson Crusoe* tiene aún ecos muy actuales, como las lecciones que emergen de su estada en la isla solitaria. A ella nos remitimos, tras un breve paréntesis sobre el autor y otra de sus producciones, nada rara en un avezado libelista. Defoe tenía su *co-razoncto*, y como *Englishman* de su época “las tenía” con españoles, italianos, alemanes y franceses. Gran panfletario en verso, su tremendo libelo *The trueborn Englishman* llega a la injuria. Por ejemplo, sobre españoles e italianos:

*Pride, the First Peer, and President of Hell,
To his share Spain, the largest province fell...
Lust chose torried zone of Italy
Where Blood ferments in Rapes and Sodomy.*

Citamos el original a fin de no herir susceptibilidades (¿?). Además para evitar algún cruento episodio internacional. Porque es muy verosímil que como represalia contra las injurias de Defoe, las invictas tropas de tierra, mar y aire italo-españolas, estacionadas en Bosvilandia, se decidan a liberar por la fuerza las islas de la milenaria bronce... diplomática O a algo más terrible, a realizar entre los isleños oprimidos por los compatriotas de Defoe la utopía de la dictadura democrático-representativa. Impongamos una *epojé* sobre tal dramática posibi-

lidad felizmente frustránea y echemos un visazo sobre las viajes, aventuras y hallazgos de Robinson Crusoe en su isla desierta.

Emprende un afortunado viaje a Nueva Guinea. Tras algunas peripecias, toma rumbo al Brasil, donde adquiere una colonia, etc., etc. Después arriba a la "Isla de la Desesperanza"; al cabo de unos días comprueba que la otra parte de la isla es mejor que la que él ocupa; en un barco español que ha escollado en sus costas, compra objetos y mercancías muy baratas, etc., etc. Luego en el extremo de la isla que creía deshabitada, descubre cinco canoas de salvajes, los que se disponían a devorar a dos candidatos a representantes de la "cultura occidental y cristiana". Salva a uno y le da el nombre de *Friday*, cristianándole, y del que hizo su fiel sirviente. En la isla había, pues, caníbales, y esta es la noticia más actual que habrá que subrayar. Luego de algún tiempo abandona la isla y hace un periplo por Oriente, donde compra a los chinos pieles de marta; regresa después a su verdadera insula haciendo escala en Hamburgo.

10. — COLONIALISMO Y CANIBALISMO

Pero no sólo en la isla "desierta" de Robinson Crusoe había caníbales. Aún hoy, al margen de toda ficción, los hay también en las zonas tórridas, según informaciones "fidedignas" de las agencias noticiosas. Desde que advinieron a la independencia política más de treinta países de Africa, en la mayoría de ellos, a estar a las "informaciones", ha surgido el canibalismo, que se ceba en inocentes blancos. Las víctimas, conforme a las noticias de A.P., U.P., F.P. y Reuter, son hermanitas de caridad, misioneros, sacerdotes católicos, pastores protestantes, los que estaban empeñados en una obra de "ayuda" espiritual, de catequización de herejes para salvar sus almas. Su empresa de penetración catequista fue paralela y sincrónica a la penetración colonizadora de las naciones europeas en los ámbitos "salvajes". Hay episodios desgarradores de canibalismo, en que los negros se han engullido a pobres y generosos blancos. Y es singular que estos casos se produzcan cuando la desinteresada penetración catequista está tocando a su fin. Ya los habitantes de Africa no necesitan "salvar su alma" a tan subido precio.

El caso más reciente —anécdota de una categoría que muere—, aparte de las "comprobadas" por dichas agencias noticiosas en Dohomey, Kenya, Malavi, Mali, Níger, Tanzania, etc., es el que ocurrió en Congo-Kinshasa, y del cual "informó" Reuter. Dos sacerdotes católicos fueron devorados, con sotana y todo, por los caníbales. Estas dos pobres víctimas tuvieron menos fortuna que los seis peregrinos provenientes de San Sebastián —españoles ciertamente— que, para precaverse de los enemigos, se escondieron, de noche, entre unos coles y

lechugas, con los que Pantagruel resolvió hacerse él mismo, para abrir el apetito, una ensalada. Los seis padrecitos peregrinos, con coles y lechugas fueron a parar a una gran tinaja, en la que Pantagruel, con abundante aceite, vinagre y sal hizo su ensalada, la que comenzó a gustar a grandes bocados, y los peregrinos, con bordón y todo, fueron a parar a su boca. Pero ellos, que seguramente eran jesuitas, supieron adaptarse a las encías del gigante, y uno se escondió en una muela cariada. Ello le causó dolor a Pantagruel, y con un gajo de nogal se escarbó los dientes, sacó de la boca a los "señores peregrinos" de marras, que aprovecharon la oportunidad para huir. No obstante, su escapada casi no los libra del peligro, pues un desahago urinario del gigante, que provocó una inundación, estuvo a punto de sumergirlos. Con todo lograron desaparecer por la linde de un bosque.

Las dichas agencias informativas han localizado geográficamente la utopía de la "noticia" en Africa o en el extremo Oriente. Estas fuentes —A.P., U.P., F.P., Reuter, Tass— "veraces" y "objetivas" traen noticias espeluznantes de lo que está pasando en Oriente. A tales informaciones hay que tomarlas a *contrario sensu* y, en lo atinente a lo que acontece en el mundo, erigir en apotegma este sabroso enunciado de Karl Kraus: "es preferible estar mal orientado que bien occidentado".

CeDInCI

André Malraux y la resonancia de sus Antimémoires en nuestro medio

por EDUARDO ANTEBES

Las *Antimémoires* de André Malraux, figura prominente de la cultura y de la política francesa y europea —con los altibajos producidos por los últimos acontecimientos en Francia— han conmovido el ámbito literario del mundo occidental. El escritor tiene autoridad para hablar de muchos acontecimientos de dimensiones internacionales en los que ha intervenido personalmente y algunos de los cuales han transformado el mapa social de nuestro tiempo. Además, su doble condición de novelista de alta jerarquía y teórico del arte, con notables obras publicadas, lo convierten, sin duda, en uno de los representantes intelectuales más distinguidos de su país.

Estas *Antimémoires*, planeadas en cuatro tomos, de los cuales los otros tres no se publicarán durante la vida del autor, resumen su experiencia vivida, la que compendia la intensidad de la acción y el cultivo de las letras, en una medida poco común en esta época. Malraux es así el espejo de la conciencia burguesa europea a través de la cual se expresa una concepción del mundo, madura y sabia, que ha dominado hasta ahora la vida de casi todos los pueblos del orbe, pero cuyo acento melancólico parece anunciar la hora de su declinación.

Este canto de cisne, tan finamente modulado, está ya en el título de la obra, el que sorprende un poco, por su barroquismo y la insinuante coquetería con que pretende atenuar su designio. Lo que nos ofrece es en verdad una confesión, aunque muy diluida, que se diferencia de las comunes, naturalmente. Es sintomático que nos diga para defenderse, antes de ser atacado, que él llama "a este libro *Antimémoires* porque responde a una pregunta que las memorias no plantean y no responde a aquellas que plantean". De este modo concede más de lo que supone, o quizá ha elegido este medio a fin de pasar inadvertido y para que sus reflexiones aparezcan revestidas con el tono mundano que a la vez disminuye sus alcances. En efecto, Malraux no quiere alarmar, consciente de que sus confesiones se evaden con inusitada frecuencia del marco simplemente confidencial para abarcar el contexto general de la vida en que se mueve su clase y la conducta o el estado de ánimo de los hombres que la dirigen o la orientan.

En nuestro ambiente periodístico este trabajo ha sido comentado dentro de la técnica operatoria, que exalta y retacea, tergiversa y retuerce, y hasta se lo ha empleado como apoyo para destacar plutarquiana o más bien erostráticamente el paralelismo aparente de ciertas vidas literarias que habrían marchado al mismo compás en diferentes latitudes. Tal es el caso de una distinguida escritora extranjera, nacida en la Argentina, que ha logrado aclimatar una réplica de la era minivictoriana en algún lugar de la pampa. Estamos de acuerdo en que el "entretien" contenido en la parte tercera titulado "la tentación de Occidente" revela no sólo ingenio y estudiada habilidad dialéctica sino también a menudo, agudeza e ironía. Pero su tono ligeramente escéptico y muchas reflexiones deslizadas al pasar denuncian la impotencia culpable de algunos dirigentes que han estado por debajo de las exigencias de sus pueblos, y la de los intelectuales que asumen actitudes agnósticas para cubrir su cobardía ante hechos y situaciones que reclaman posturas más viriles. No obstante, hay que reconocer que Malraux tiene momentos de honesta franqueza en los que a pesar de su intento de justificar la tan deteriorada cultura occidental y semicristiana deja traslucir su convicción de que la grieta abierta en el mundo contemporáneo por las nuevas fuerzas que intentan modificarlo amenaza deglutir a la civiliza-

ción fundada sobre el trabajo esclavizado, a fin de adaptar sus valores positivos a otras formas de convivencia verdaderamente humanas. Por supuesto, los glosadores del ilustre escritor lo disminuyen con sus crónicas interesadas y ridículas. En el ejemplo recordado se lo ha reducido a un pretexto y de esta manera, dentro de un conglomerado en que aparecen poetas y autores de pelaje no muy claro, *souvenirs* diversos, el gran Malraux pasa a ser un compañero de ruta que vuela siempre a ras de tierra, o a lo sumo se lo obliga a realizar algunas piruetas indignas y a soportar compañías de las que no tiene ninguna necesidad.

Daremos, en consecuencia, nuestra propia versión de ese encuentro de dos hombres de sensibilidad y culturas distintas, aunque no del todo opuestas, según se verá. Y agregaremos, con propósitos informativos, referencias a otros temas contenidos en este volumen, a los que era más fácil recordar en lugar de tantas comparsas injustamente incluidas en la reseña.

El tema de la conversación que registra el libro recae casi al instante sobre Gandhi y la lucha del maestro como nacionalista, pacifista y revolucionario... Admite Nehru que la fotografía del matador del jefe hindú se halla aun en muchas viviendas y no se ha terminado con los partidarios de la reacción. Después de otros recuerdos le alcanza a Malraux un libro —c'était le Gandhi du neveu communiste de Tagore— cuya dedicatoria dice: "A las masas de la India para que ellas aniquilen el gandhismo que las somete a las intrigas de los sacerdotes, a la autocracia feudal, al capitalismo indígena y las mantiene por la astucia bajo el yugo del imperialismo británico".

Esta cita —pudorosamente censurada por la recensión aludida— semeja un recurso crítico destinado a advertir al lector las contradicciones ideológicas en que se mueve aquel país y al mismo tiempo cómo las ilusiones de la desobediencia por medios no violentos se han ido debilitando en la conciencia de las masas miserables. La independencia trajo una esperanza, pero muy pronto probó amargamente que los ingleses sólo habían realizado una retirada estratégica, pues el nuevo gobierno seguía funcionando sobre las viejas estructuras. Malraux subraya este hecho mediante oportunas observaciones psicológicas referidas al carácter carismático de los discursos del líder indio, su religiosidad un tanto descreída, y hasta el cansancio físico que se filtra a través de su sonrisa: "En su *Autobiografía* declara que el espectáculo de la religión siempre le había llenado de horror en cierta medida; la palabra religión evoca para él la esencia ciega de la superstición, un dominio ligado a la defensa de los intereses establecidos. El cristianismo no había combatido la esclavitud. Nehru agregaba que la religión había perdido casi su espiritualidad, tanto en la India como en Occidente; hasta en el protestantismo, que era, sin duda, la única religión todavía viviente".

Mas esto no prueba que Nehru fuera ateo, y Malraux sabe bien lo que dice cuando lo llama "el jefe del idealismo político más eficaz que el mundo ha conocido". Su admiración por el Buda parece alimentar este idealismo y ambos bastan para adormecer a millones de hambrientos. No puede sorprender, entonces, que piense que la humanidad necesita algo esencial: "Un elemento espiritual que frene el poder científico del hombre moderno", pues "es claro que la ciencia es incapaz de ordenar la vida". Los interlocutores olvidaron a esta altura que la queja contra la ciencia se presentaba sin derecho moral alguno, ya que la religión y la política —unidas casi siempre— han fracasado en el intento señalado, aparte de haber actuado en connivencia con los poderes económicos, ausentes también de la discusión.

La charla queda bajo el influjo del mismo tema, y quizá por cortesía hacia el anfitrión Malraux concede con exceso que "sólo la India ha hecho de la filosofía religiosa la base esencial e inteligible de su cultura popular y de su gobierno nacional". Pensamos que esta proposición carece de sentido, tanto en el plano teórico como en el práctico, y hasta en el etimológico, porque una filosofía religiosa es un absurdo —algo así como una filosofía cristiana— y de ella no puede salir una cultura popular; todo cuanto puede dar es superstición, ignorancia, y si para colmo esperamos, por añadidura un gobierno nacional, ¿a qué mundo mental, que no sea el de la Edad Media europea, pretende trasladarnos nuestro filósofo?

La frase equívoca de Malraux, si tuviera algún asidero se desmoronaría ante la realidad india donde la cultura religiosa, mezcla monstruosa de exaltación de lo divino y de la animalidad ha envilecido al hombre. La independencia es el velo de Maya al amparo del cual los aviones han sido puestos en manos de los shatrias, la administración, en la de los bramanes, mientras las estructuras del viejo régimen siguen respondiendo perfectamente a las exigencias de la economía inglesa o americana. El mismo Malraux intenta paliar la precitada tesis cuando explica, mediante una ironía, que emplea contra sí mismo, el éxito que obtuvo en una reunión ministerial al afirmar que era el único ministro que ignoraba el significado de la cultura. Y agreguemos de paso su observación de que Akbar, o cualquier faraón, hubiera podido discutir sobre el Estado con Napoleón, pero no con Eisenhower... pues éste no representaría la cultura agraria ni la otra...

Vale la pena hacer aquí un paréntesis y recordar que en 1852 Marx creía que el ferrocarril podía ayudar a modificar las estructuras feudales de la India, aunque agregaba en la nota publicada en el *New York Daily Tribune*: "Todo cuanto se vea obligada a hacer en la India la burguesía inglesa, no emancipará a las masas populares ni mejorará sustancialmente su condición social, pues tanto lo uno como lo otro no

sólo dependen del desarrollo de las fuerzas productivas sino de su apropiación por el pueblo".

El subconsciente despierta en Nehru, que no podía desconocer estas reflexiones, una idea clara y el diálogo se anima. Con vigor renovado el primer ministro indio sostiene que "en ciertos aspectos el colonialismo nació cuando las armas modernas permitieron que pequeños cuerpos expedicionarios europeos barriesen a los ejércitos de los imperios más poblados del mundo, y ha muerto cuando esos imperios han hallado sus propias armas, que no son sólo cañones..." Sin embargo, Nehru demuestra que es incapaz de trepar por esta cuesta, y la conversación languidece entre sutilezas más escolásticas que profundas. Buda es el fantasma que siempre se interpone, o las esculturas de Ellora, sueño de un pasado hundido en las sombras que, contrariamente a la buena doctrina, impide hablar de la revolución y menos realizarla. Este estadista, que pretende mezclar el arte y la política, ha desdeñado el consejo de Platón: mantener alejados a los poetas, y así puede aceptar la función imaginante del *Ramayana*. Heráclito fue duro con Homero, y Aristóteles dijo simplemente que los poetas mentían mucho. La ciencia moderna ha heredado el espíritu del Estagirita; ella tiene su propio ámbito poético, es decir, creador (*de pótesis*), palabra esta última que ha perdido su sentido en el transcurso de milenios para convertirse en un simple mester de juglaría... o de clerecía, que ata las manos de los hombres y embota su cerebro. Gandhi ignoró este impulso afirmativo de la civilización de Occidente y su brillante discípulo ha sido víctima de esta mística cultural cuya esclerosis ha paralizado la acción de un gran pueblo.

Malraux evoca —tardíamente, sin duda— un vehemente deseo del general de Gaulle "de tener antes de morir una juventud francesa", más su interlocutor desdeña tal propósito porque entiende que esto sólo puede ser el plan político de un país totalitario. "El mito occidental de la juventud nos es extraño..." Paradojal costestación de un hombre inteligente a la cabeza de un país fabuloso por su riqueza, donde el hambre es una institución, las vacas son sagradas y la religión está por encima de la técnica y las normas de la higiene. "Nuestras conquistas —agrega Nehru con evidente exageración— han sido las del espíritu más que las de la espada; y entre nosotros aún el erudito ha sido más respetado que el rico. Mucho se ha escrito sobre el conflicto entre nuestra cultura y el cristianismo. El verdadero conflicto comienza a partir de la independencia entre el hinduismo y el maquinismo. El Occidente será más fuerte porque la ciencia vencerá al hambre finalmente. Un europeo no conoce el hambre, es decir, no la conoce bien... Occidente aporta también el socialismo, la cooperación al servicio de la comunidad. Esto no está lejos del viejo ideal bramánico del "servicio"... El

reformismo a mitad de camino del jefe indio sólo acepta soluciones de compromiso: "Vamos a una especie de unidad con Occidente. La independencia la torna más fácil que la dominación inglesa. La ciencia no se opone, quizá, a la metafísica religiosa, y los sabios son, a menudo, ascetas. Pero, ¿cómo concordar una civilización de la máquina con una civilización del alma?" Nehru cae a menudo en estas aporías que sólo pueden resolverse eludiendo los términos falsos; el diálogo, empero, se desliza sobre superficies suaves, elegidas para no tropezar. Cuando aparece algún obstáculo surge el tácito acuerdo que lo soslaya y hay momentos en que ambos suponen que de alguna manera los dioses existen y hasta deciden sobre el destino del mundo y de los hombres. Han creado un fantasma y luego creen en él. . . "Dios está en todos los hombres, mas todos los hombres no están en Dios". Sin embargo, el secreto de esta creencia, admitida entre agnósticos más o menos vergonzantes, reside en la anécdota relatada por Nehru. En vida de Gandhi llega un montañés a pedir una original ayuda: Los dioses van a morir, dice el campesino, pues ellos sólo viven mientras son bellos. Para que sean hermosos es necesaria la pluma del papagayo rojo. El hombre extrae de su mínima vestimenta un modesto ídolo con una aureola de plumas pequeñas; sobre la cabeza lucía una pluma roja. "Desde hace tiempo han desaparecido estas aves de nuestros bosques. Se las compraba en el Brasil. El Brasil ha prohibido venderlas al extranjero. . . Los dioses van a morir". Gandhi escucha. "Pero se nos ha dicho —prosigue el visitante— que si usted lo pide a nuestro embajador él le enviará las plumas rojas". Y Ghandi hizo enviar las plumas. . . , confiesa Nehru.

Esta conversación ha ocurrido en la embajada de Francia en Dehli. Después de partir Nehru, Malraux y el embajador reinician, a su vez, otro diálogo, no contra el ausente, sino sobre él. Se piensa en Nehru como en un hombre políticamente vulnerable cuyo espíritu es mitad inglés, inclusive por su *socialismo*, pero cuya otra mitad es agnóstica en el sentido religioso, aunque indulgente por pérdida de impulso revolucionario, es decir, un exponente de la civilización bilingüe.

Para los europeos la India representa un país clave en el futuro destino del mundo, considerada como el muro de contención contra el despertar de las naciones de Oriente que han iniciado una enérgica lucha por su independencia integral. Aquella esperanza, empero, se aleja cada vez más de la realidad y en el cuadro general de hoy la India no es más que una zona de explosión social y de graves conflictos latentes que pueden estallar en cualquier momento. Malraux no los menciona, pero sin duda piensa en ellos cuando supone que Mao habría de querer la bomba atómica, que el Nehru pacifista desdeñó en favor de los reactores. "Cada una de las grandes culturas asiáticas y africanas —pronostica el escritor francés— tocadas por el espíritu

occidental recibirá tarde o temprano una nueva forma, que no será evidentemente la que haya destruido, pero tampoco la que hoy vemos. Hay distancia de Mao a Stalin, y la había entre Stalin y Marx".

Este nuevo rumbo en la historia del planeta se halla en marcha con ritmo distinto, según el proceso de maduración de cada zona. El diagnóstico de Malraux es demasiado escueto para atenerse a él sin reservas, pues engloba una multiplicidad geográfica y económica tan variada que se torna difícil admitir que el "espíritu occidental" pueda evolucionar sin tropiezos a través de las situaciones contempladas. Lo que el autor llama *l'esprit occidental* es, además, una expresión sospechosa, puesto que en ella hay mucho sobreentendido, que se pretende pasar de contrabando. Los pueblos marchan hacia una unidad en la diversidad, que ha de acelerarse mediante la aplicación de la ciencia y la técnica moderna en la cual la hegemonía espiritual no quedará —eso ya está a la vista— en manos de la Europa burguesa, culta pero decadente, ni de una América del Norte, altamente tecnificada, aunque prepotente y bárbara. Malraux se esfuerza por presentar el cambio, que acepta resignadamente, como una evolución en la que Francia —él es ministro de cultura de un gobierno lúcido aunque al final de su gestión en favor de la burguesía francesa— se ha de reservar un papel rector, casi paternal. Hay un error de enfoque, según todas las apariencias, porque las transformaciones que se avecinan, contra las previsiones del político, se han de decidir dialécticamente, es decir, dentro de una situación revolucionaria, y, por fin, si es verdad que los hombres se plantean sólo los problemas que pueden resolverse — y estaríamos frente a ese caso— es evidente que la cultura europea únicamente puede servir de apoyo si es totalmente negada en su aspecto burgués.

* * *

El lector podría suponer, equivocadamente, según la reseña aludida al comienzo de esta nota, que el libro de Malraux se ocupa sólo de Nehru, la India, las vacas sagradas y otras fruslerías del mismo tipo. No es así, sin embargo, porque aparte de ser hombre de buen gusto, este francés tiene mucho que decir de lo que ha sucedido en el mundo en los últimos cuarenta años, de lo que ha visto y en lo que ha intervenido también, sin necesidad de colocarse siempre en primer plano. Es una lástima que la autora de la supuesta glosa no haya tenido tiempo de echarle una mirada a la última parte del trabajo. Sus grandes conocimientos del francés hubieran permitido apreciar la belleza de algunas páginas, en particular las dedicadas a rememorar la Gran Marcha y los acontecimientos que conmovieron la vida en China y provocaron cambios políticos y sociales que tanto han de influir en la historia del mundo contemporáneo. Es significativo, asimismo, que Malraux deno-

mine esta parte de su obra *La condición humana*, que es el título de una de sus novelas más hermosas y en la que la revolución china constituye precisamente su fondo dramático. Después de muchas décadas el autor regresa al escenario de su juventud y tiene oportunidad de pasar revista a sus recuerdos y evocar, con brillante prosa, los hechos y las transformaciones que han llevado a China, desde el feudalismo y la anarquía al plano de gran potencia mundial. No debe entenderse, por supuesto, que Malraux sea un panegirista de la nueva China. Las afinidades intelectuales que encontró en Nehru, por ejemplo, dirigente de una India bifronte y medrosa frente a la revolución, hundida en el misticismo religioso, alentado por oscuras fuerzas reaccionarias, no se podían repetir en un país que se ha desprendido de la tutela europea.

Malraux está de vuelta en Hongkong, esta vez como diplomático que viaja por Asia. La presencia china en la ciudad —resto de la vieja cadena de infiltración colonialista— se le torna visible por su “discreto control de todos los sindicatos” y “el almacén espectacular que se acaba de inaugurar”. Sin embargo, “para los millones de hombres aglomerados sobre la roca de Hongkong, la inmensidad que se extiende detrás de la barrera negra del horizonte no es el país de las comunas populares, de los altos hornos individuales y las usinas gigantes, ni aun de la bomba atómica; es el país de la Gran Marcha y de su jefe”.

En las entrevistas que el autor relata con los dirigentes chinos se revela, en efecto, el conflicto de mentalidades: China se ha transformado totalmente; Malraux, en cambio, parece haberse retirado a algunas posiciones ya insinuadas en *La condición humana*. Si allí hace decir a Kyo: “No hay dignidad posible ni vida real para un hombre que trabaja doce horas al día, sin saber para qué trabaja”, casi al final del libro, empero, Gisors, el anciano profesor que huye de la realidad con la ayuda del opio, piensa: “El marxismo ha dejado de vivir en mí; ante los ojos de Kyo era una voluntad...” ¿Y acaso Gisors no resucita ahora en Malraux a través del opio de la cultura europea, que ha dejado de vivir, si bien no se retira de la escena política mundial ni entendiendo lo que sucede más allá de sus frágiles fronteras intelectuales?

El escritor francés guarda una íntima preferencia por Agustín y profesa también cierto maniqueísmo del que acusa a los demás. Cree secretamente que la cultura que representa conservará a la larga su preeminencia. El diplomático Malraux queda por debajo del humanista, pues no comprende cómo puede ser que un ministro chino actual ignore que los EE. UU. han salvado dos veces la “libertad europea”, e insista, por el contrario, en recordar que son los sostenedores de Chang Kai Shek en Oriente. Resulta, entonces, extraño que un hombre que tiene fama de conocer el marxismo —Chou-en Lai se lo hace presente

y no sabemos si hubo ironía en ello— diga, y pretenda que lo crean, que los Estados Unidos es la “única nación que ha llegado en el mundo a la máxima potencia sin haberla buscado, en tanto que el poder de Alejandro, César y Napoleón, los grandes emperadores chinos, fue la consecuencia de una conquista militar deliberada”. Desconocemos dónde estudió economía el distinguido crítico de arte, pero sí estamos seguros de que la historia del capitalismo lo desmiente. La hegemonía de América es la consecuencia de la combinación del capital y las armas, no para la conquista militar sino del mercado mundial; los cañones le han servido para apuntalar su dominio financiero y asegurar la expansión y el usufructo de las inversiones. No hay azar en el ascenso americano; el país del norte ha seguido siempre un designio premeditado en forma agresiva y coherente con sus propios fines.

El artista Malraux —y esto va en su favor— se ve obligado, sin embargo, a registrar un hecho significativo: En la tumba de Tai-Tsong, una especie de Carlomagno chino, en Sian, debería haber cuatro bajo-relieves; ahora sólo hay dos, pues los otros están en Estados Unidos. Los chinos han reemplazado esa ausencia por grandes fotografías con un cartel muy elocuente: “Robado por los americanos”.

La versión que la obra estudiada ofrece de la entrevista entre Mao y Malraux presenta un alto interés político, a la vez que descubre algunos aspectos no dilucidados sobre la doctrina revolucionaria del dirigente chino. Es conocida su teoría sobre la gravitación del campesinado en la lucha por el poder: “A tres kilómetros de mi aldea —confiesa al intelectual francés— no quedaba (en 1927) corteza sobre ciertos árboles hasta cuatro metros de altura; los hambrientos se la habían comido. Con hombres obligados a nutrirse de corteza podíamos formar mejores combatientes que con los chóferes de Shanghai o aún los culies. Pero Borodin nada sabía de los campesinos”. Así, para Mao, existe un marxismo concreto, adaptado a las realidades también concretas de China. “La primera parte de nuestra lucha —expresa— ha sido una *jacquerie*. Se trataba de liberar al colono del señor, no de conquistar una libertad de palabra, de voto o de reunión sino la libertad de sobrevivir. Restablecer la fraternidad mucho más que conquistar la libertad. Los campesinos la habían emprendido sin nosotros o estaban a punto de emprenderla, aunque a menudo sin esperanza. Nosotros le aportamos la esperanza en las regiones liberadas la vida era menos terrible. Todo nació de una situación particular; hemos organizado la *jacquerie*, no la hemos suscitado.”

Según el dirigente chino explica a Malraux “cuando los occidentales hablan de sentimientos revolucionarios, ellos nos adjudican casi siempre una propaganda que se emparienta con la de los rusos. Sin embargo, si hay propaganda ella se asemeja más bien a la revolución

de ustedes, puesto que como ustedes hemos combatido en favor del campesinado. Si propaganda quiere decir instrucción de milicias y guerrilleros, hemos hecho mucha propaganda. Mas si se trata de prédica... se sabe que proclamo desde hace mucho tiempo que debemos enseñar a las masas con precisión lo que hemos recibido de ellas de manera confusa. ¿Qué es lo que más nos ha vinculado a las aldeas? Las exposiciones del infortunio". Estas —nos aclara Malraux— son confesiones públicas en las que el hombre o la mujer que habla declara sus sufrimientos delante de toda la población. La mayor parte del auditorio advierte que ha sufrido las mismas desdichas y las cuenta, a su vez, provocando un sentimiento de solidaridad verdaderamente electrizante por las fuerzas contenidas que libera. Muchas de tales confesiones son simplemente conmovedoras: la queja contra el eterno mal, el hambre y la miseria; otras son atroces.

Malraux pregunta si la oposición sigue siendo importante, y el jefe chino contesta que siempre hay burgueses-nacionales (los que no son ni obreros ni campesinos), intelectuales, y aún comienza a haber descendientes de unos y otros. El pensamiento de los intelectuales es antimarxista. Durante la liberación fueron acogidos en el movimiento revolucionario si bien habían estado vinculados al Kuomintang, pues no abundaban los intelectuales marxistas. Su influencia —concede Mao— está lejos de haber desaparecido, sobre todo entre los jóvenes.

El problema de la juventud, según podemos advertir, preocupa al dirigente oriental en una escala que supera las inquietudes del general de Gaulle y, en particular, las de Nehru. "Ni el problema agrícola ni el problema industrial están resueltos y menos aún el de la juventud. Si se quiere elevar a la revolución y a los jóvenes es necesario formarlos... La juventud debe hacer sus experiencias." El grupo que rodea al presidente no disimula la impresión que le producen estas palabras, y Malraux apunta: "Parece que habláramos de la preparación secreta de una explosión atómica. "Hacer sus experiencias"... Hay veinticinco millones de jóvenes comunistas, de los cuales casi cuatro son intelectuales; lo que Mao acaba de decir sugiere, y sin duda anuncia, una nueva acción revolucionaria comparable a la que suscitó la de las Cien Flores".

Estas profecías se han cumplido en el intervalo que media entre la visita del escritor francés y la aparición de este volumen. Son bien conocidos los acontecimientos que se han desarrollado en aquel país, confirmados por las apreciaciones allí contenidas, las que asumen el carácter de informes de primera mano. Malraux es, a veces, reticente en sus juicios sobre China y la actitud de algunos de sus dirigentes, en los que cree descubrir cierta ingenuidad diplomática mezclada con odio político, consecuencia, en parte, de la exacerbación revolucionaria y

del cerco económico e ideológico que existe a su alrededor. Quizá la sensibilidad europea del visitante y su condición de miembro de su propio gobierno le impiden colocar en la verdadera perspectiva el problema chino, aparte de la incapacidad en que se halla para apreciar el aspecto económico y su gravitación en el desarrollo de la sociedad china. No obstante, su diálogo con Mao es particularmente amplio y franco; uno y otro han ahondado sobre cuestiones doctrinarias fundamentales; así puede decirse que este intercambio de opiniones ilustra y aclara los puntos de vista del jefe chino, en una versión que puede aceptarse como válida por la jerarquía de quien ofrece el testimonio.

Para todos los comunistas —afirma Mao— existen dos caminos. el de la construcción socialista y el revisionismo... "La historia de la revolución, como la debilidad del proletariado de las grandes ciudades, ha obligado a los comunistas a unirse con la pequeña burguesía. Por ello nuestra revolución no se parece a la revolución rusa, como la rusa no se asemeja a la de ustedes... Grandes capas de nuestra sociedad, aún hoy, están condicionadas de tal manera que su actividad está necesariamente orientada hacia el revisionismo. Ellas no pueden obtener lo que desean sino tomándose a las masas". Malraux piensa en Stalin: "No hemos hecho la revolución de octubre para dar el poder a los kulaks". "La corrupción —continúa Mao—, la ilegalidad, el orgullo de los bachilleres, la voluntad de honrar a la familia ocupando un puesto y no ensuciándose ya las manos, todas esas necesidades no son más que síntomas. En el partido como fuera de él. La causa está constituida por las condiciones históricas mismas, y también por las condiciones políticas.

Como es natural, Rusia no estuvo ausente en esta conversación, ni el partido comunista francés sobre el cual Malraux formuló comentarios irónicos compartidos, en parte por su interlocutor. Mao citó al jefe de la revolución de octubre para recordar que "la dictadura del proletariado es una lucha obstinada contra todas las fuerzas y tradiciones de la antigua sociedad". Y agrega: "Si Khrushchev ha creído verdaderamente que las contradicciones habían desaparecido en Rusia es quizá porque pensaba gobernar en la Rusia resucitada... La de las victorias. La victoria es la madre de muchas ilusiones. Cuando él estuvo aquí por última vez, a su retorno de Camp-David, confiaba en los acuerdos con el capitalismo americano... Se imaginaba que las contradicciones habían casi desaparecido. La verdad es que si las contradicciones que debemos a la victoria son menos penosas para el pueblo que las antiguas, ¡felizmente!, ellas son de igual modo tan profundas. La humanidad librada a sí misma no restablece necesariamente el capitalismo... pero restablece la desigualdad".

Hacia el final de la entrevista, mientras el viejo revolucionario

acompaña a Malraux hasta su automóvil, habla del revisionismo, de la juventud, de la revolución permanente, de la lucha que solo, en compañía de las masas, deberá enfrentar.

Dejamos aquí el libro del celebrado autor, lamentando no poder seguirlo en sus comentarios del arte oriental, en sus finas reflexiones sobre la existencia y el hombre, pues aunque no siempre sea posible concordar con él, debe aceptarse que contiene apuntes y referencias de gran interés. Sin embargo, el énfasis con que a veces se subraya la exclusividad de la cultura europea y su presunto mecenazgo sobre el mundo disminuye muchos de los juicios de Malraux. Su deseo de aferrarse a ese designio esconde el vano sueño de un imperialismo cultural que se desvanece a medida que se requebrajan las estructuras capitalistas.

El antropologismo estructuralista de Godelier y su justificación del capitalismo

por J. ESPALLA

El marxismo ha sido analizado y estudiado desde todos los ángulos. Se lo ha hecho con criterio científico o de mero comentario, con propósitos de comprensión, de asimilación o de crítica, pero más a menudo con afán difamatorio. Se ha llevado a tal grado la necesidad de tener que considerarlo, que ningún escritor o investigador que se reputa importante ha dejado de dedicarle una frase o un artículo, sea cual fuere su especialidad.

Lo curioso es que desde fines del siglo pasado hasta la fecha se ha abusado de la "muerte" del marxismo, de su "escaso valor", de su "unilateralidad", decretándose su superación por cada corriente de turno; positivismo, existencialismo, fenomenología, estructuralismo y marginalismo.

Se ha vuelto a una vieja práctica, aunque remozada, y de nuevo se intenta renovarlo, revisarlo o completarlo. Otros tratan de seccionar-

lo, aparentando aceptar algún aspecto y oponiéndose a otros, y no es casual coincidencia que siempre quieran aniquilar en el marxismo sus partes doctrinarias.

Por supuesto que no faltan los que quieren separar a Marx de Engels, porque creen encontrar alguna expresión no coincidente textualmente entre ambos, pero omiten considerar las circunstancias diferentes a que se refirieron así como al tiempo y lugar histórico en que se formularon. Que, por otra parte, son los mismos que hablan del estancamiento del marxismo, o de aquellos escritores que ignoran los estudios de Lenin y su aporte fundamental. Tampoco faltan los que quieren separarlo, diferenciarlo u oponerlo a Marx y a Engels.

Todos estos intentos de rectificaciones se efectúan desde dos posiciones: desde el mismo campo marxista y desde fuera, ambas con graduaciones distintas y con alcances diferentes. En el número anterior de "Kairós" hemos leído un importante análisis sobre un libro de Althusser, quien desde las propias filas trata de introducir variantes idealistas.

Ahora nos toca referirnos al trabajo de otro militante, el antropólogo estructuralista Maurice Godelier. *Racionalidad e Irracionalidad en la Economía* (Edic. Siglo XXI, México), estudio que condensa un tema de interés y actualidad. La importancia de ambos aspectos de la economía capitalista lo lleva a Godelier a incursionar en el campo de la teoría marxista, y a través de su exposición quiere demostrar que éste no está muerto, aunque pretende ser él quien complete aspectos que Marx y Engels no "comprendieron".

A igual que los existencialistas, el autor está obsesionado con la idea del "joven Marx" (p. 4). No es menor su aberración cuando habla de "los Marx" (p. 5) o del de los *Manuscritos y Tesis sobre Feuerbach* "enfrentado" al Marx posterior y a los marxistas del siglo XX (p. 5).

De ahí un menudo juego de palabras, sobre quien era el Marx de El Capital, si era sabio, filósofo, si existe filosofía oculta en El Capital, que el autor califica de pregunta decisiva, para terminar vinculando *El Capital* con los textos de juventud (p. 5).

De ahí concluye un supuesto "doble fracaso" de Marx (p. 6), que no es otro que el fracaso de todos los que han intentado disminuirlo, de los que quieren seccionar su obra como si estuviera formada por capas yuxtapuestas. Pero esta obra no se puede separar a gusto de teóricos advenedizos de turno, pues es, en realidad, un proceso dialéctico de la formación e integración de su pensamiento, que al adquirir forma y cambios deja el lastre para entretenimiento de los roedores intelectuales; este pensamiento, cuya trascendencia está indisolublemente unida a la colaboración de Engels, fue completado en ciertos aspectos y dentro de un período histórico por Lenin, a quien el señor Code-

lier menciona ocasionalmente, sin darle la ubicación que tiene en el desarrollo del marxismo.

Godelier no podía ignorar la carta que Marx le escribió a Lasalle en noviembre 12 de 1858, en la que expresaba que sus estudios eran los resultados de “quince años de investigación, es decir, del mejor período de mi vida...” Le hubiera sido suficiente leer detenidamente y sin anteojerías ni prejuicio el Prólogo de Marx a su *Contribución a la crítica de la economía política*, 1859, para comprender cuándo empezó y cómo continuó el estudio de lo que llama “intereses materiales”, para agregar que “este esbozo sobre la trayectoria de mis estudios en el campo de la Economía Política tiende simplemente a demostrar que mis ideas, cualquiera sea el juicio que merezcan, y por mucho que choquen con los prejuicios interesados de las clases dominantes, son el fruto de largos años de concienzuda investigación”.

Por eso deseaba que el recelo y la vileza se abandonara y martara a la puerta del infierno del Dante, que, sin embargo, han venido recogiendo seudos críticos y supuestos bien intencionados completadores, que siempre han terminado en el campo del idealismo.

Cuando Godelier entra en el problema de la racionalidad (p. 8 y sigs.), dice haberlo hecho con los “autores a su alcance” (?), como justificación, tal vez, de notorias omisiones bibliográficas. En el primer capítulo campean su oposición y también su coincidencia con el marginalismo (ps. 28-29 y 44), rescita el equilibrio óptimo de Pareto (p. 48), a quien con inexplicable ligereza coloca por encima de Marx (p. 9).

Su dual concepción de la economía (p. 13-24) es producto de su concepción filosófica, en que sigue a pies juntillas al señor Althusser, con su diferenciación entre ciencia e ideología, entre socialismo y humanismo, que viene así a completar a... Fromm y a Mondolfo.

Da por supuesto los éxitos del marginalismo, que habría enfrentado al marxismo con tareas teóricas que éste “está lejos de satisfacer”, y que el autor se propone completar mediante “una nueva definición de la noción de contradicción” (ps. 28-30).

La posición de Godelier sobre este aspecto lo lleva al rechazo de la teoría dialéctica de la contradicción (nota en p. 86). Es sabido que la dialéctica materialista además de significar que es intrínsecamente variable, implica que es el proceso motor de la variación, frente a la concepción estructuralista con su estructura invariante por sí mismo. Por otra parte, como bien lo señala L. Seve, “el carácter transitorio del capitalismo es la verdadera prioridad del punto de vista histórico que caracteriza el método dialéctico, en oposición al método estructural: el aspecto lógico de la cosa no es verdaderamente comprendido, sino cuando se funda en el aspecto histórico que está en su

base” (“Método Estructural y Método Dialéctico” en *La Pensée*, N° 135).

La racionalidad económica la reduce al “comportamiento racional de los agentes económicos”, que simplifica reduciéndolos al empresario, al trabajador y al consumidor (p. 30), y así resulta que al par de un empresario racional (p. 30) se encontraría el trabajador racional (p. 35) y, un tercer subgrupo —que en parte extrae de los dos anteriores—, el consumidor racional (p. 39).

Fórmula simplista que lleva a confundir estamentos o grupos económicos imprecisos con la diferenciación de clases. Afirma que el capitalismo puede llegar a establecer una racionalidad de su sistema económico mediante el acuerdo racional de estos tres elementos. También cree que se puede obtener por otra vía, cuando afirma: “La racionalidad económica se manifiesta por medio de la racionalidad epistemológica de las ciencias” (p. 43).

Para la “racionalidad del sistema capitalista” (p. 46), recuerda el crecimiento equilibrado de Von Neumann, sostenido por una tasa óptima de acumulación (p. 48-50) y con la intervención de la competencia.

Estima que frente a la explicación del marginalismo, sobre el papel de la oferta y la demanda, la teoría marxista del valor y de los precios “debe demostrar que puede explicar la formación de los precios sin recurrir a la teoría del valor-utilidad” (p. 58-nota 111).

Marx marginó en *El Capital* el problema de la competencia ya que su objetivo fue estudiar “la organización interna del régimen capitalista” (t. III, p. 769), y si en verdad esboza el análisis de la oferta y la demanda, nunca ha expresado que el equilibrio que la competencia puede llevar al mercado sea periódicamente continuada como lo establece Walras, con quien el autor quiere hacerlo coincidir, puesto que Walras lo fundamenta como defensa del capitalismo (p. 63), y en Marx no es necesidad del equilibrio, sino contradicción del régimen capitalista de producción y distribución.

Aunque el precio puede subir o bajar por el cambio de valor de las mercancías y por el cambio de valor del material monetario, en nada desdice la teoría marxista de que “el precio es la manifestación de la ley del valor” y de que éste es “expresión generalizada del fenómeno del precio”.

Otro inútil esfuerzo de Godelier es su intento de combinar el marginalismo y el marxismo, y ampliar mediante aquella teoría burguesa la teoría marxista del valor p. 224). A pesar del constante sonsonete de “nuestra demostración” (p. 225), lo único que queda evidente en el texto con la transcripciones que hace de Marx es la superioridad total de la concepción marxista del valor y de los precios, que en nada

puede disminuir el hecho de que algunos marxistas o supuestos tales no estén a la altura del pensamiento de Marx-Engels (ps. 225-238).

Para una ubicación de Godelier es conveniente tener en cuenta que su *renovación* de la noción de racionalidad económica la hace desde el antropologismo social, que por supuesto nada tiene que ver con el materialismo histórico. Quiere encajar (según su expresión) el antropologismo en el materialismo histórico, cuando en verdad aquél es sólo una disciplina auxiliar de la historia y de la sociología, y que encajará en el marxismo en la medida que encajan las disciplinas científicas.

Resulta equivocado hablar de "las tesis de Marx en los *Manuscritos*" (p. 71) para luego oponerlos a *El Capital*, y extraer conclusiones ajenas a la realidad. En lugar de tomar los *Manuscritos* como trabajo de formación, de investigación que se irá completando, integrando y perfeccionando y adquiriendo un cuerpo desarrollado en *El Capital* y en otras obras, se las quiere oponer entre sí, es decir, parcializar y esquematizar el pensamiento de Marx en fracciones inconexas. Si bien algunos críticos y escritores caen en esos dislates a pesar de ellos, otros lo hacen con propósitos confusionistas y los terceros por posiciones *a priori* como reformistas o por fundamentos filosóficos equivocados, tributos éste que paga el señor Godelier.

El señor Godelier dice que en 1844 Marx "rechazó la teoría del valor de Ricardo" (p. 6). En la página 101, vuelve a afirmar "que el Marx de 1844 negaba a Ricardo en el momento mismo en que pretendía "fundar" la economía política..." y en pág. 117, expresa que Marx "se ve obligado a rechazar, como algunos economistas burgueses, la teoría del valor de Ricardo...", y concluye que la causa del rechazo es "sobre todo porque la tesis de Ricardo justificaría el régimen capitalista", atribuyéndole esta afirmación a Cornu, quien sería el que "muestra claramente" ese rechazo (p. 117).

Esto de tomar los escritos juveniles de Marx-Engels como producciones aisladas de sus obras posteriores, es la nueva tarea en que se empeña cierta variedad de críticos. Como la obra de ambos ha resistido al asalto de todas las categorías de difamadores, y ha continuado incólume ante las dentelladas de completadores y revisores, ahora quieren dividirla por años o período biológicos de la vida de sus autores, y así vemos recrudescer una avalancha de modernos roedores que ambicionan convertirse en devoradores, aunque sea de un aspecto del marxismo.

Estas aseveraciones de Godelier nos obligan a hacer una breve incursión por los *Manuscritos*, advirtiendo previamente que fué F. Engels en *Esbozo de crítica de la economía política*, a fines de 1843 y principios de 1844, quien primero criticó a Mac Culloch y Ricardo y en un aspecto del valor.

Marx en el capítulo "El Trabajo Enajenado" del primer manuscrito, asienta la superioridad de Ricardo y Mill sobre Smith y Say "al declarar la existencia del hombre —la mayor o menor productividad humana de la mercancía— como algo *indiferente* e incluso *pernicioso*".

En el segundo manuscrito cita una vez a Ricardo, al mencionar al trabajo como fuente de la riqueza. En el tercer manuscrito, capítulo "Propiedad privada y Trabajo" hace alusión a Ricardo con respecto al trabajo y a la renta de la tierra.

En el apartado 7, "Necesidad, Producción y División del Trabajo", menciona a Ricardo y Say, que recomienda al *ahorro* como medio de producir *riqueza*, en contra de Lauderdale y Malthus, que estimulan el *lujo* y condenan el ahorro.

Más adelante, sostiene a Ricardo contra Michel Chevalier, en sus puntos de vista acerca de la Economía política y moral. En las páginas siguientes no existe ninguna otra referencia a Ricardo, y en los *Manuscritos*, además, no existe un sólo capítulo ni apartado que se refiera a la *teoría del valor* de Ricardo, aunque implícitamente se encuentre comprendido en alguna referencia en cuanto trata del trabajo enajenado.

¿De dónde sacó Godelier esos antecedentes para extraer las conclusiones que hemos reseñado?

En el tomo tercero de la obra de Cornu sobre Marx y Engels, se hace referencia a ese rechazo de Marx, y cita para ello a la edición MEGA, I, t. III, de obras completas de ambos, donde, de las págs. 435 a 583 están incluidos los *Extractos de los cuadernos de notas*. París, principios de 1844 hasta principios de 1845, y las observaciones de Marx a sus *Extractos*.

Si en verdad los *Manuscritos* están incluidos en ese tomo, no deben confundirse con los *Extractos* ni con las *Observaciones*.

Aunque no coincidimos con Cornu sobre su conclusión del rechazo de Marx de la teoría del valor de Ricardo, ya que sólo se refiere a un aspecto del valor, debemos aclarar que Godelier copia mal a Cornu. Además, Godelier nada dice que Cornu aclara que Marx "en su crítica a J. Mill, ya subrayaba que el valor de cambio está igualmente determinado por la cantidad de trabajo incluido en las mercancías, concepción que predominaría en la *"Miseria de la filosofía"*.

A su vez, Cornu extrae este certero análisis del capítulo III de la obra de D. J. Rosenberg: *Desarrollo de las doctrinas económicas de Marx-Engels en la década 1840-1850*".

Godelier cita mal a Cornu (p. 117), pues lo que éste dice es que el rechazo de Marx se debía "sobre todo porque reprochaba a Ricardo el que justificara con esa teoría el régimen capitalista."

Como medida de la audacia de Godelier quedan sus expresiones sobre que Marx pretendía "fundar" la economía política", y su irresponsabilidad en atribuir a Marx igual finalidad que a los economistas burgueses al rechazar la teoría de Ricardo.

Al importante tema del método de *El Capital* está dedicado un extenso capítulo empezando por afirmar que no se lo puede separar del contenido de la obra (p. 127). Pero a esta expresión correcta suceden otras erróneas, cuando dice que la materia del libro "es la de la teoría del sistema capitalista" (p. 128), o que el mérito de Marx consiste en que "organiza las categorías de la economía política en un cierto orden" (p. 129), y de esta sobreestimación del ordenamiento concluye que "el método de *El Capital* no es, por tanto, el modo de descubrir, sino el modo de presentar resultados" (p. 131), ya que, según Godelier, desde 1844-58 Marx ya poseía los resultados de su reflexión y sólo tuvo que redactar *El Capital*. ¿Y en ese aspecto literario demoró nueve años? ¿Y para qué siguió acumulando material e investigando durante quince años más?

Sin embargo, el autor transcribe un pasaje de Marx que expresamente establece lo contrario de lo que quiere hacernos creer, además del párrafo recordado en el Prólogo a su *Contribución*.

Pero el impertérrito Godelier sigue su ruta, para añadir que Marx desarrolla las categorías económicas "en un cierto orden" que viene a constituir la "materia ideal" de la teoría de *El Capital* (p. 127), y que esta materia ideal, estas idealidades, son las que el método organiza en teoría (p. 128). Así llega a confundir en una identidad a método y ordenamiento, dándole primacía a lo formal, es decir, exactamente lo opuesto a lo sostenido por Marx-Engels y sus discípulos.

Hablar como Godelier de "idealidades", "materia ideal", "campo ideal", "hipótesis ideales" y "supuestos" utilizados por Marx en el libro comentado (ps. 128-132), como acerca de las "estructuras abstractas" de *El Capital*, sin expresar la determinación concreta que da al empleo de esos conceptos, es haber perdido toda apariencia de seriedad.

Que en *El Capital* Marx establezca y formule abstracciones y de éstas extraiga conclusiones y asiente leyes, es otra cosa muy distinta, pues él mismo lo dice en el Prólogo del tomo primero, ya que no son "idealidades", sino que todas ellas están basadas en investigaciones y análisis de hechos reales y antecedentes concretos que, elevados a lo general, le permiten luego hacer deducciones hasta concretarlas en leyes o postulados de la realidad económica del capitalismo.

Es lo que parece no haber entendido Godelier cuando trata de la reproducción simple y ampliada (ps. 128-134-135), al expresar que en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, Lenin "construye" "hi-

pótesis simplificadoras" de la reproducción simple y que no ha podido "construir un modelo exacto de la concordancia entre la división del trabajo y la magnitud del mercado en la sociedad capitalista, ya que ésta se desarrolla según la ley de la acumulación ampliada" (p. 210-212).

Resulta difícil concebir tan temeraria afirmación, cuando a cada página de la obra Lenin va caracterizando la reproducción simple (abstracción de la realidad) y la reproducción ampliada de Marx-Engels, que lo ha constituido en modelo de investigación sobre el tema.

Después nos hace incursionar sobre el "modo circular del método de *El Capital*" (p. 130), y dice que en ello "radica la dificultad principal del estudio del método de Marx..." (p. 132), cuando lo que debió exponer es el carácter dialéctico del método creado y empleado por Marx-Engels, y que la dificultad para comprenderlo y aprehenderlo en su integridad está en que se margina estudiar a Hegel, que si es antitético a Marx, constituye un antecedente básico en cuanto a su mécula racional.

Y esa falsa posición es la que va enredando a Godelier hasta llevarlo a la comparación entre Marx y Husserl, una especie de simbiosis entre marxismo y fenomenología (ps. 142-146), vieja escuela de aquellos que querían establecer símiles o completar a Marx con Kant, y que luego cayeron en las más absurdas posiciones metafísicas y reaccionarias. Es de señalar que los que quieren encontrar símiles entre Marx y Husserl, y ayer con Kant, representan a las corrientes que menosprecian o ignoran el pensamiento de Hegel como punto de partida para comprender a Marx.

Es el mismo Godelier quien afirma que no ha "caracterizado suficientemente como "dialéctico" el método de Marx" (p. 196), lo que agregado a las afirmaciones y contra-afirmaciones que contiene en demasía, denota ser el suyo un trabajo no suficientemente madurado, pues extrae de sus afirmaciones conclusiones ambiguas cuando no contradictorias entre sí, y opuestas al marxismo que él pretende "completar". Estimamos que el suyo resulta más un librito de apuntes para información del autor que una contribución a la economía, a la sociología o a la filosofía.

Aparecen con claridad el deficiente conocimiento de filosofía que denota Godelier, cuando trata la diferencia radical entre la dialéctica de Hegel y la de Marx (p. 84), cuya exposición no sólo oscurece los conceptos de Marx y Engels, sino que pretende contraponerlos a ambos, en cuanto a la apreciación de la dialéctica de Hegel. Para "suerte" de Godelier aparece Althusser, cuyo "gran mérito" es haber sostenido la imposibilidad de que la dialéctica del marxismo hubiera tenido sus

raíces en la inversión de la de Hegel, como han afirmado Marx y Engels, pues sería "simple milagro de una extracción".

Si bien parece que los *Cuadernos Filosóficos* no han estado al "alcance" de Godelier, piensa que la definición de dialéctica de su autor "plantea una equivalencia excesiva", y que Mao *confunde* constantemente la unidad con la identidad de los contrarios (nota pág. 86). Y a página siguiente, no obstante el anterior "mérito" de Althusser, reconoce que éste no fue a lo "esencial de la cuestión planteada", lo cual no le impide verse arrastrado a conclusiones erróneamente coincidentes.

Es que Godelier propugna el método estructuralista, que, como bien lo señala Seve "se coloca más acá de la lógica dialéctica, sobre el terreno que Hegel y los clásicos del marxismo llamaron pensamiento metafísico...", caracterizando al referido método estructural "como una lógica no dialéctica, muy desarrollada de los segmentos internodales de las contradicciones dialécticas, consideradas de manera muy simplificada, como sistema invariante".

Y ya en el tobogán de las contradicciones, el señor Godelier afirma que el método dialéctico "no fue creado por Marx. Pudo contribuir a enriquecerlo, pero ante todo lo recogió de la tradición filosófica, principalmente de Hegel" (p. 161).

Señalamos, de paso, otras de las inconsecuencias de Godelier: en la pág. 84, siguiendo a Althusser, rechaza el antecedente hegeliano en la dialéctica marxista, y en pág. 161, la pone como razón principal.

Lo honestamente indiscutible es que Marx-Engels son los creadores de la dialéctica materialista, como así del materialismo histórico, y el hecho que hayan tomado, transformado e invertido antecedentes parciales y esbozos existentes en la obra de otros pensadores, desde los jónicos a Hegel, no desdice que hayan sido sus creadores. Por el contrario, de simples rasgos e intuiciones, a veces geniales, estructuraron una doctrina orgánica, racional y completa como lo es el materialismo dialéctico.

Sobre este importante y esencial tema de la dialéctica resulta indispensable consultar *La doble faz de la dialéctica*, del profesor Carlos Astrada, trabajo considerado como fundamental en filosofía.

Es de advertir que Godelier abusa de los esquemas y parcializaciones, aun cuando les dé un aparente sentido didáctico, como cuando trata las relaciones de la teoría económica con la realidad histórica (p. 174), que quiere diferenciar de la ciencia histórica (p. 175), como si esta última no se basara en la realidad del proceso o "movimiento real" de la historia.

No ha estado feliz Godelier al refutar a los que sostienen falta de coherencia en Marx sobre la naturaleza de las clases y su clasificación,

por referirse en *El Capital* a dos clases y en *La Guerra Civil en Francia*, señala 6 ó 7 clases (p. 191).

Existe una perfecta concordancia en Marx-Engels sobre el análisis de las clases sociales, desde el *Manifiesto* del 48, que puede tomarse como punto de partida, y las demás obras. No es porque *El Capital* sea una obra económica en la que ellos opusieran dos clases, como cree Godelier, sino que la textura y objetivo del estudio sólo necesitaba referirse a las dos clases fundamentales, pues en ninguna parte del libro se niega la existencia de otra clase.

En cambio, en el trabajo sobre la guerra civil debía exponer Marx a las clases enfrentadas o aliadas como motoras de la realidad histórica estudiada, participantes activas y reales, una clase más que otra, pero como cualquiera de ellas introducían o podían introducir una variante en el proceso general, no se podía omitir a ninguna sin alterar el hecho y el quehacer real de los sucesos.

¿Qué hubiera resultado de la presencia de todas esas clases en el análisis del capitalismo que se realiza en *El Capital*? Por otra parte, ¿en qué beneficiaba a la teoría económica de *El Capital* la presencia de subclases o meras clases de vida efímera o ya en tren de desaparición, referido a la formación y consolidación del sistema capitalista entonces en ascenso?

Ahí está la clave para comprender la actitud de Marx-Engels, que demostraron una cabal superioridad y un dominio de los hechos y sucesos reales esenciales, sin perderse en las nimiedades y detalles de aspectos secundarios.

La guerra civil en Francia es un modelo de aplicación de la dialéctica materialista y del materialismo histórico, de relevante valor, a falta de no haber podido escribir un tratado teórico sobre esos temas.

Como no podía evitarlo, Godelier coincide con la "consagración filosófica" de Sartre afirmando "que existen sociedades sin historia..." (p. 242). Quiere reducir la historia a un estudio de las estructuras (p. 243) y hacer de esa "historia" y la antropología dos fragmentos del materialismo histórico (p. 244).

Repite sus equívocos acerca de ciencia e ideología (p. 299), a lo que nos hemos referido, y su antropologismo y antihistoricismo lo lleva a aceptar el "célebre" texto de A. Marshall, según el cual los indígenas viven bajo la costumbre y el impulso, no sueñan sobre el futuro, no emprenden nuevas vías (p. 300), cosas que el mismo Godelier desdice a pocas páginas después (p. 302, 304 y 309), cuando narra la evolución de los indios pimas, sus progresos y esfuerzos por su mejoramiento. Estas son etapas económico-sociales que han recorrido todos los pueblos, con variantes y características diversas, por causas también diferentes, pero que no contradicen lo que han afirmado Marx y Engels sobre la

evolución de las sociedades. Ellos, en ninguna oportunidad hablaron de la evolución vertical de las sociedades, como lo expresa Marx en su carta del 8 de marzo de 1881, a Vera Zasulich, y lo señala Engels en *El origen de la familia...*, "dogma" que tampoco puede extraerse de Morgan (p. 312), como lo demuestra el análisis científico de su obra, siempre que el autor no se encuentre nublado por la falsa postura de ver "marxismo dogmático" en todo estudio que no coincida con sus ideas o cuando se pretenden introducir de contrabando conceptos "nuevos" por el mero prurito de originalidad.

Atribuye a Spinoza y a Hegel, sin aclarar el aserto, que "toda determinación es una negación (p. 304), y de ello extrae Godelier que la sociedad esclavista se dio un nuevo sistema económico, y así sucesivamente hasta que el capitalismo se dio el socialismo, creando nuevas posibilidades y se cerraron otras, y así con una robinsonada tras otra, nos lleva a un puro fatalismo mecanicista, en que niega al hombre como factor fundamental y la lucha de clases como motor de esos cambios. Recuérdense a este respecto las críticas de Marx a los mecanicistas y la conocida carta de Engels a J. Bloch.

Pero lo más alarmante es la falta de seriedad en aquella afirmación pues, Hegel invirtió el postulado de Spinoza, como es bien sabido por todo estudiante o se consigna en manuales de divulgación.

Lo que el señor Godelier debió expresar es que el propio desarrollo de las fuerzas productivas, las relaciones de producción y el régimen de propiedad existente, ya sea en el comunismo primitivo, en la sociedad esclavista, en la feudal y la capitalista, se transforman en un obstáculo para el sistema respectivo, lo cual origina una época de revolución social, no sólo forjando las armas que le dará muerte, sino que produce los hombres que las deben empuñar.

Para sostener esos dislates tiene necesidad de desbrozar el camino de lo que llama "marxismo dogmático", y asegurar que la investigación acerca de la evolución de los sistemas económicos" es precisamente la tarea teórica de la antropología económica" (p. 308).

Ya en ese autobús antropologista, con inserciones biologists (p. 310), llega a disminuir la importancia de la base económica de los hechos sociales, para lo cual cree que "será necesario inventar el hilo de Ariadna"... pues las ciencias sociales están atrapadas por un "método incapaz de pensar lo idéntico y lo diferente y lo intencional y no intencional", (p. 313). Es decir, deben arrojarse por la borda de la barca idealista y antropologista al materialismo dialéctico e histórico, y sustituirlos por el hilo de Ariadna del estructuralismo y de la antropología social de Levi-Straus y Godelier.

Aparecen claros sus deseos de reinterpretar los mecanismos económicos (p. 311), cuando al soslayar lo irracional de un régimen eco-

nómico en decadencia, eleva, en cambio, a lo absoluto la homeopática dosis que pueda existir de racionalidad en la economía capitalista, es decir, la del propio sistema capitalista, monopolista-financiero, más aún, resultaría una racionalidad histórica del capitalismo, cuando afirma que "no existiría racionalidad propiamente económica, sino una racionalidad global, totalizante, una racionalidad social e histórica" (p. 311).

A eso lo llevan supuestos afanes y desvelos de "completar" y "corregir" a Marx-Engels, y de ahí su claro y evidente intento de sustituir el materialismo histórico por el estructuralismo y antropologismo económico.

El Método de "El Capital"

CeDInCI
por BRAULIO MARIN

La mala cerámica doctrinaria que fabrican, para la exportación, ciertos franceses —escritores y teóricos de tercera categoría— hace muchas víctimas entre los nativos proclives al colonialismo cultural.

Ahora está de turno el señor Althusser, el que entre sus postulantes discípulos (repetidores) ya tiene uno precozmente mártir, Régis Debray, "genio" filosófico *made in Cuba*. Aquél es un tardío embrollador del pensamiento de Marx, y su *melange* galimática es una verdadera nebulosa que bordea el caos.

No tiene ningún sentido distinguir entre "conocimiento concreto", y menos llamar a la *praxis* marxista "teoría" como si se tratase de un sistema lógico axiomático. Lo "real concreto", aparte de lo dinámico que le es propio, es en el ámbito social el objeto de la *praxis* transformadora. El error reside en el desconocimiento del método de *El Capital*, que es el método de la economía política. En el Postfacio a su segunda edición se lee: "El método empleado en *El Capital* ha sido poco comprendido. Sin duda, el modo de exposición debe diferenciarse formalmente del modo de investigación. La investigación tiene que apropiarse de la materia en el detalle, analizar sus diferentes formas de

desarrollo y rastrear su nexo interno. Sólo después que este trabajo ha sido realizado puede ser descrito el movimiento correlativamente real". De modo que la investigación tiende a un conocimiento del material por medio del análisis, mientras la exposición refleja conceptualmente (idealmente) el movimiento real. Todo conocimiento es abstraído del objeto, que es heterogéneo con respecto a aquél y en el que no hay un adarme de realidad.

* * *

El "ser" más simple e inmediato es la mercancía singular; es el ser de la economía política, y es una relación social. Se impone, pues, un doble análisis: lógico e histórico, del que resultan las formas del valor. Como factores fundamentales tenemos el precio y el valor. La oferta y la demanda contra el "valor"; este último es trabajo cristalizado. Surge así la relación de salario y valor de la fuerza de trabajo. Todo esto lo ha explicado Marx en su *Grundrisse der Kritik der politischen Oeconomie*. Así, desde el punto de vista metodológico, la "población" es una abstracción si no consideramos y tenemos en cuenta las clases que la integran. Igualmente, las "clases" son palabras vacías si no conocemos los elementos de que se componen: salario, capital. Estos suponen intercambio, división del trabajo, precios, capital. Este, sin salario, sin valor, dinero, precio, no es nada.

Cuando nace la economía política en el siglo XVII, su método comienza enfocando población (que es un todo viviente), nación, Estado, pluralidad de Estados. Este método remata con el análisis de algunas determinadas expresiones abstractas, relaciones generales como división del trabajo, dinero, valor, etc. Pero tan pronto estos momentos individuales aparecían más o menos abstractos y eran fijados, los sistemas económicos comenzaron por lo simple, como trabajo, división del trabajo, dinero, necesidades, valor de cambio, para ascender al Estado, al intercambio entre naciones y el mercado mundial. Esta vía configura evidentemente el verdadero método científico. Es que como lo explica Marx, "lo concreto es concreto porque ello es la síntesis de muchas determinaciones, por consiguiente la unidad de lo diverso. De ahí que lo diverso en el pensamiento aparezca como proceso de la síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque realmente es el punto de partida y, por lo tanto el punto de partida de la mutación y de la representación. Por el primer camino, la plena representación se evapora en definición abstracta; por el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por la vía del pensar. De ahí que Hegel cayese en la ilusión de concebir lo real como resultado

del pensamiento que se resume en sí y en sí se ahonda y en sí se mueve; mientras que el método de ascender de lo abstracto a lo concreto es sólo la manera para que el pensar se apropie de lo concreto y pueda reproducirlo como concreto espiritual; pero esto no es de ningún modo el proceso por el cual surge lo concreto mismo" (Marx, *Einleitung*).

* * *

En el capítulo del *Grundrisse* "Medio de circulación", Marx trata la metamorfosis de las mercancías, y comprueba que el proceso de cambio de las mercaderías contiene relaciones que se contradicen y se excluyen una a otra. Nos dice: "El desarrollo de la mercancía no resuelve estas contradicciones, pero crea la forma en que ellas pueden moverse. Este es el método general por el cual se logra resolver las contradicciones reales. Por ejemplo, es contradictorio que un cuerpo sea continuamente atraído por otro cuerpo, y que al mismo tiempo él sea asimismo continuamente rechazado por él. La elipse es una de las formas de movimiento que se encuentra en esta contradicción; ella se realiza y se disuelve al mismo tiempo". Es que, según Marx, el proceso de cambio produce un desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero, un antagonismo exterior en que ellas presentan su contradicción interior entre el valor de uso y el valor.

* * *

Marx explica: "El proceso de circulación es el movimiento de la metamorfosis en el mundo de las mercancías, las que deben ser reflejadas en su movimiento de conjunto". Veamos cómo se cumple este movimiento: M-D-M (mercancía, dinero, mercancía). Las dos M de los extremos se encuentran en la misma relación frente al dinero. La primera M, que es la mercancía particular, se relaciona con D, es decir, con el Dinero, mercancía general; mientras que D, mercancía general, se relaciona con la segunda M, mercancía individual. Por lo tanto, como dice Marx, el proceso M-D-M puede, desde el punto de vista lógico y abstracto, ser reducido a la fórmula P-G-S, donde el primer extremo expresa la particularidad, el término medio la universalidad y el último extremo la singularidad. Esta fórmula se relaciona con la tercera figura de la silogística hegeliana: B-A-E (lo particular, lo universal, lo singular o individual). La fórmula general del capital, por el contrario, es la siguiente: D-M-D, o sea comprar para vender con ganancia. Tenemos así un incremento del valor, lo que Marx llama plusvalía (con relación al valor inicial del dinero puesto en circulación).

El dinero que ha sido puesto en circulación capitalista crece, aumenta de este modo. Tal incremento convierte al dinero en capital. De donde, la plusvalía no puede surgir de la circulación de mercancías porque este régimen sólo está consignado al intercambio de equivalentes. En aquella forma, el dinero se convierte en capital, como una relación social de producción que está históricamente determinada. El poseedor del dinero compra la fuerza de trabajo por su valor, valor que, como el de cualquier otra mercancía, se determina por el tiempo de trabajo necesario socialmente para su producción, o sea el costo de la manutención del obrero y su familia.

La célula mercancía la presentó Marx como identidad concreta. La identidad abstracta es respetada desde que $M = M$, y es ella misma en cada momento o aspecto. La célula mercancía se encuentra en una autorrelación con sus propios aspectos y en una heterorrelación con las condiciones externas. Tal identidad abstracta es respetada en razón de que los conceptos respetan la ley de la constancia. Mas la identidad abstracta evoluciona hacia la identidad concreta por el hecho que M (mercancía) es S , es decir, es la suma de sus momentos, aspectos y relaciones (auto y heterorrelaciones), y esto en virtud de que M es arrastrada por el flujo de la transformación, que desde el signo M conduce a la totalidad de las relaciones capitalistas.

Las contradicciones contenidas en la célula M (mercancía) viene a verificar la ley lógica de la identidad concreta; en virtud de esta ley toda $A = A', A'', A'''$, etc., y el conjunto de relaciones con B, C , etc.

Con relación a esta célula de la mercancía, acertadamente escribe Lenin: "Marx en *El Capital* analiza primero lo que hay de más simple, de más habitual, de más fundamental, de más general, de más ordinario, lo que se encuentra millares de veces, el *producto* de la sociedad burguesa (la mercancía): el cambio de las mercancías. El análisis desentraña en este fenómeno elemental (en esta célula de la sociedad burguesa) todas las contradicciones (y respectivamente el embrión de todas las contradicciones) de la sociedad contemporánea. Su exposición nos describe en consecuencia el desarrollo (y el crecimiento y el movimiento) de estas contradicciones y de esta sociedad en la suma de sus diversas partes desde su comienzo hasta su fin" (*Cahiers Philosophiques*, pág. 280).

Martín Fierro contra Hernández

por ALFREDO LLANOS

No esperábamos un milagro de la versión cinematográfica del gran poema. Es decir, sospechábamos que el intento quedaría atrapado entre las mallas siniestras que los escritores enemigos de lo nacional y del gaucho le crearon al *Martín Fierro* a través de una premeditada confabulación literaria que viene desde los días de Hernández. No es casual el hecho ni ajeno a él la mentalidad liberal, inconsciente o admitida, que domina a la *inteligentisia* aluvional argentina. A los que destruyeron al nativo y su concepción del mundo o se beneficiaron luego con su exterminio, no se les puede pedir que lo entiendan y menos que lo enaltezcan. Lugones fue una excepción a medias, ya que pagó también su tributo a la leyenda negra, aunque en su favor deben citarse aciertos geniales que en la circunstancia presente hubiera sido necesario no olvidar. La verdad es que después de este experimento, frustrado en su aspecto esencial, será mucho más difícil remediar el daño provocado, pues ahora se ha escindido, mediante la intervención de la técnica, la imagen y el color, la figura arquetípica de su contexto. Martín Fierro ayudado con los recursos analíticos del cine, se ha levantado contra Hernández y se ha separado de él. En efecto, lo que hasta ayer se conservaba en el libro como la conjunción íntima entre la creación y el creador, se ha descoyuntado gravemente. Lo que Martínez Estrada no pudo lograr con su retorcida interpretación semifreudiana, ni tampoco la mala fe de Borges —que acaba de afirmar que "Martín Fierro es un personaje bastante desagradable"—, lo ha conseguido el empleo abusivo de la cámara que lanza así a la circulación un nuevo héroe de historieta. El poeta fue eliminado y el gaucho de los guionistas, incapaz de soportar su carga mítica, quedó ciertamente incomunicado de su real ámbito telúrico y social; sus andanzas y episodios en la pampa ya no tienen sentido porque constituyen un deambular ciego: el personaje ha sido desgajado de la magia del verso, del hilo secreto que lo encadenaba a la vida y al paisaje, a las contradicciones y antagonismos que forman la realidad concreta de la existencia comunitaria.

No interesa juzgar aquí la artesanía con que se ha procedido a levantar el escenario exterior de la obra; todo ese derroche inútil no alcanza a encubrir la pobreza de recursos intelectuales que se han puesto en juego para trasladar al lienzo un libro de tanta riqueza épica, reducido

al nivel de lo pintoresco y lo supuestamente folklórico. El mínimo respeto por el original exigía un correcto encuadre histórico dentro de la dimensión temporal en que se desató el drama del gaucho, el que pertenece a una época determinada y obedece, por tanto, a un desarrollo lógico de la burguesía nacional empujada por el designio de la apropiación de la tierra. Los argentinos de las generaciones jóvenes ignoran — sus maestros e historiadores les ocultan la verdad — que durante los gobiernos de Mitre y de Sarmiento se destruyó al gaucho como comunidad, de la que Martín Fierro es el símbolo, no porque los titulares de esas administraciones ejecutaran una venganza personal sino porque debían completar el mandato de la clase dominante, esto es, consolidar e instrumentar la propiedad privada de la tierra y aniquilar todos los factores que se opusieran a tal propósito. Este proceso está detrás del poema y es el resorte invisible que desata las tribulaciones económicas de los campesinos nativos y otorga coherencia al relato. El cine, como arte de masas, tenía aquí la oportunidad de ilustrar este sustrato latente en lugar de perderse en episodios intrascendentes, desconectados o efectistas. Este *Martín Fierro* elude comprometerse con la realidad social que dio fuerza immanente al mensaje hernandiano y cuando pretende amagar el enfoque de algún problema de fondo se queda en la superficie de hechos triviales aislados de su verdadera raíz. Todo el drama se sitúa en la pampa, pero, entretanto, ¿qué sucedía en la ciudad? ¿Qué relación causal había entre ese estado de cosas de la campaña y la política ambiciosa de la “élite” porteña? El director no aclara este detalle clave y el ovido quizá no sea involuntario, pues es una manera de coincidir con la opinión de los escritores de la oligarquía liberal, dispuesta a soportar al gaucho intimista, guitarrero, introvertido o sentimentaloides, pero no al otro, al intrépido guía, dispuesto a abrir con su cuchillo “el camino pa seguir”.

Puede ser —no vamos a discutir el punto en esta breve nota— que si se parte de “Un guapo del 900” resulte fácil llegar al gaucho híbrido que tan borgianamente tomó por asalto el cuadro cinematográfico. Mas este escamoteo significa un vulgar remedo del personaje mítico —no mitológico, según afirma algún periodista poco cuidadoso de los adjetivos— que ha pasado por Güiraldes y descendido a compadrito. El sedicente gaucho de la estancia moderna y el del suburbio se presentan mezclados con desmedro evidente para un individuo constituido de levadura heroica y de gloriosa memoria en los anales épico de la gesta nacional. Hay en la película una evidente transposición de planos, épocas y tipos que se visten con ropaje hernandiano. Sin embargo, la energía poética de la obra, el temple anímico, la grandeza nostálgica del gaucho, que se hunde junto con su concepción del mundo, superada por la férrea diná-

mica histórica, está del todo ausente. Pudo rescatarse el contenido profunda de la lucha del gaucho por su libertad y sus derechos, opuesto instintivamente, sin duda, al afianzamiento del mesquino orden burgués que sólo aspiraba al reparto de la pampa húmeda entre un reducido número de familias más o menos patricias; se prefirió, no obstante, seguir la línea del menor esfuerzo que hace concesiones al mal gusto del público de melodramas, si bien el procedimiento tiene la ventaja de no entorpecer la digestión mental y fisiológica de mucha gente con reclamos enojosos sobre el pasado.

La crítica sobre el film ha sido reticente, en general, no por los motivos apuntados, sino más bien porque ha desilusionado un poco a todos: unos esperaban un trabajo artístico, otros, una apología nacionalista, los más, la justificación cabal de la línea Mitre-Sarmiento. Fuerza es confesar que estos últimos salieron beneficiados, en forma indirecta, por supuesto, mediante el arbitrio del folletín. Y es natural que se muestren resentidos... Un rasgo común se advierte entre los comentaristas: están de acuerdo en señalar la falta de profundidad con que se ha tratado el tema. Otro aspecto que resulta exageradamente acentuado en el protagonista, aunque está de acuerdo con la tónica argumental elegida, es su temperamento provocador y la urgencia en acuchillar a sus adversarios, al punto de que el duelo criollo, como prueba de hombría y alarde de esgrima y *vista*, ha desaparecido. Así, el lance con el moreno está preparado de manera tan simple que casi semeja una emboscada. Martín Fierro aparece de golpe en la puerta del rancho como aguardando a su víctima; la teoría del cuchillero, propuesta por el fracasado premio Nobel es el trasfondo en que se afirma este pasaje. Por eso, tal vez, se ha podido decir que “al fin y al cabo Fierro era, también como Juan Moreira, un gaucho pendenciero”. La pelea con el indio, en presencia de la cautiva, carece de grandeza, pues ha sido modificada en consonancia con la anterior.

El libreto posee la virtud de seguir a Hernández dentro de un esquema tan escolarmente seleccionado que ha logrado evitar los versos más esclarecedores, aquellos que denuncian las sucias maniobras que fomentan esa “máquina de daños” que sufre el gaucho. De los “jefes con estancia” nada se dice, de las “tierras baldidas” no hay noticia ninguna, de las combinaciones urdidas en las altas esferas, tampoco. Si se reconstruyeron escenas costosas de orgías indias, malones y otras minucias, llama la atención que no se recurriera a ese método para ilustrar el origen del drama que se desarrolla en la pampa. Era más fácil convertir al comandante del fortín en una especie de chivo emisario que se apresura a quitarle el caballo a Fierro. El sugestivo personaje de la Bruja fue eliminado, pero se explota eróticamente a Picardía.

La figura arquetípica de la argentinidad, que debe proyectarse más allá del limitado horizonte cotidiano por su reciedumbre y su valor simbólico se diluyó en un gaucho sin relieve y sin sustancia. Esta imagen borrosa es la antítesis de la de Hernández. De este modo el poeta quedó fuera de la escena con la ayuda de un director carente de sentido histórico y de la sensibilidad indispensable para captar la dimensión épica del poema y la belleza primitiva surgida del seno del paisaje pampeano.

La cultura en paños menores

por ROBERTO ECHEVERRÍA

La filosofía de cátedra considera que la cultura es un producto del espíritu, una especie de sombra que planea sobre la vida humana y por la cual ésta adquiere sentido y proyección como tal. Ese concepto cultural es defendido desde posiciones idealistas, por supuesto, con el fin preconcebido de servir de apoyo a la visión del mundo de la burguesía. La idea metafísica de la cultura se opone así a la concepción dialéctica que la considera como un fenómeno histórico que se desarrolla en dependencia de las transformaciones económicas y sociales.

Recordar tan simple esquema parecería ocioso si no nos encontramos ante un intento subjetivamente sociológico de querer explicar este acontecer esencial de la vida humana mediante la apelación a una endeble línea filosófica que aun dentro de la exégesis burguesa no puede presentarse como la más congruente. Sin embargo, el libro que nos ocupa — *Análisis funcional de la cultura*, de E. Martínez Estrada—, que por su estilo difuso y desmañado es digno émulo de aquel eximio ejemplo de desorden mental y sintáctico que se llamó *¿Qué es esto?* (1956), ha obtenido, a pesar de su origen pequeño burgués, el Premio Continental en un país socialista.

No es exagerado afirmar que este libro, con sus estridentes errores y sus módicos aciertos de observación común, contiene el testamento político, digamos, del autor. Resume su confusión ideológica, sus contradicciones a flor de piel, su polimatía de segunda mano y el afán incontrolado de citar al genio junto al mediocre, quedando a la postre, según sucede en estos casos, prisionero de éste y no de aquél. Tuvo, empero, buena prensa, y sus actitudes quizá inconscientemente demagógicas le atrajeron la simpa-

tía de ciertos grupos que en los escritores aprecian más el grito del ener-gúmeno que la actitud del rebelde o del revolucionario. Así, pues, su indudable mezcla de liberal y de pequeño burgués, progresista a su manera, le impidió retroceder como Borges o algunos otros integrantes del parnaso nacional a posiciones cada vez más reaccionarias. Fue el término medio por el que se mide la mentalidad del argentino "culto", que dosificada con cierta habilidad puede hacer de las letras un buen negocio y hasta dejar un nombre forjado en el equívoco o en la ignorancia o complicidad de la crítica. "Se puede ser —decía Engels, a quien nuestro autor citaba a veces, aunque siempre apresuradamente— revolucionario de palabra y reaccionario de hecho".

Si es cierto —según se asegura en este trabajo— que "es muy antigua la preocupación de los filósofos por fijar las formas con que se configura el saber culto y la participación de la sociedad en la cultura", es evidente que no podemos adjudicarle ese mérito a Hesíodo, que nada tiene que ver con la filosofía ni con la historia, al menos si se toman estas disciplinas con seriedad. Hesíodo fue el poeta de la desesepiación campesina que contraponen el cuadro de miseria de su ambiente al brillo militar y conquistador del mundo pintado por Homero, cuya ceguera representa tal vez la escuela de viejos rapsodas que compuso los poemas para solaz de las castas dirigentes.

Decir de los presocráticos que elaboraron "una noción racional del hombre y su destino" es inexacto referido a las milesias, a Heráclito o a Demócrito, pues aun Pitágoras y Parménides tienden a fundamentar el orden universal, la *physis*, bien como naturaleza en movimiento o dominio de la divinidad. Reflexiones culturales específicas no aparecen en los escasos fragmentos de estos pensadores, aunque se encuentran atisbos profundos en Heráclito y en Demócrito particularmente. Por otra parte, en griego no existía el equivalente de la palabra cultura, ya que *paideia* significa con preferencia formación, educación y sólo metafóricamente nosotros le asignamos ese sentido. La cultura configurada como patrimonio humano no surge en Platón sino en los sofistas. Estos son los instauradores del primer humanismo de Occidente, sin contar algunos modelos anteriores en India y China que valdría la pena tratar para demostrar que si la palabra *paideia* es griega su contenido pedagógico no se conoció sólo en Grecia como la acepta la óptica europea del autor. Los viejos sofistas secularizaron la *paideia* helénica y la llevaron a la plaza y al mercado, es decir, la pusieron al servicio del pueblo. Platón combatió a los sofistas valiéndose de recursos de mala fe, según reconoce Gomperz. Si aprovechó doctrinas ajenas no lo hizo para elevar "la política como aparato de acción sobre el pueblo" sino contra éste, pues defendió a la aristocracia espartana, a la que tomó de ejemplo.

Martínez Estrada agravia, por ignorancia o deficiente información a

Protágoras y a Gorgias. Impropiamente los llama defensores de la educación erística o retórica, pero debió decir que el primero funió la ciencia de la gramática y la crítica literaria, aparte de haber sido un célebre constitucionalista; de Gorgias desconoce su aporte a la estética, que llega hasta a Aristóteles con la doctrina de la catarsis, y olvida, además, su tratado *Sobre el ser o De la naturaleza*, en el que pudo descubrir algo de lo que buscaba, un esbozo de tratado sobre la filosofía del lenguaje. El mismo autor de la *Metafísica* no sale mejor parado de esta confrontación, pues se deduce que esa retórica sofisticada “es la que predomina en la escolástica siguiendo las huellas de Aristóteles”. Cualquier escolar sabe que el Aristóteles medieval fue invención libre de dos teólogos de la época: Alberto y Tomás, creadores de una supuesta filosofía cristiana. El desconocimiento del radiólogo de la pampa y denigrador del *Martín Fierro* sobre la filosofía antigua es alarmante; tiene oportunidad de manifestarse en otra cita del estagirita donde se pretende hallar “la primera definición de nuestro concepto actual de cultura”. Perteneció al tratado *De partibus animalium*, aparentemente al libro I, 639^a, y si se la compara con la traducción que hemos consultado —*The Works of Aristotle V*, editadas por W. D. Ross— resulta difícil hallarle sentido. Suponemos que la versión empleada por nuestro autor ha sido la de Patricio de Azcárate o alguna otra de semejante abolengo hispánico. Empero, lo más grave es que Aristóteles no trata en este libro sobre la cultura sino de los animales y su anatomía, y la referencia inicial alude al método que va a utilizar en la exposición. El pasaje está sacado de su contexto lógico y se pretende deducir de él una definición que es ajena al pensamiento del filósofo.

El autor pasa después sin transición del ámbito del pensamiento antiguo, más o menos aristotélico, al contemporáneo, que ilustra con una definición de Max Scheler, en compañía forzada de Simmel y Eliot. Este último, sin embargo, parece llevarse la palma con su ramplón enunciado de que la “cultura es aquello que hace que la vida valga la pena de ser vivida”. Debemos advertir que esta no es una definición sino un juicio asertórico que no va más allá de las conveniencias de un círculo o de una clase. Cierto es que Martínez Estrada reconoce la existencia de una “cultura para mantener invariable el grado de ignorancia de las masas”, que representa la “sumisión del saber y del hombre a las organizaciones de poder que privan en el sistema capitalista”, pero esta justa reserva sólo reconoce el hecho y no extrae de él ninguna consecuencia. Vuelve a perderse así muy luego en divagaciones y citas de sociólogos, importantes o minúsculos, que no le ayudan a encontrar el camino porque es él quien se empeña en no ver el carácter histórico del fenómeno cultural y su condicionamiento económico.

La mentalidad pequeño burguesa de Martínez Estrada insiste en la

cultura como fenómeno subjetivo originado en la conciencia humana cuando todo le está indicando que se trata de una contradicción objetiva que debe resolverse en el ámbito de la lucha de clases.

La teoría de la cultura de Martínez Estrada se maneja con fórmulas que apelan a la fe en un mundo mágico, al que ciertas misteriosas ideas-fuerza pondrían en actividad. Así sería posible reivindicar “la rebeldía ancestral del hombre” y esperar que el pueblo trabaje junto a los intelectuales y los artistas, aunque independientemente, con el propósito de alcanzar un mismo fin social estético. “El camino para el filósofo, el escritor y el artista está más expedito en América y no veo que en ninguna parte se esté desbrozando con tan segura orientación como en Méjico”. Claro que olvida cómo la zarpa de los monopolios ha destruido a los países americanos y los ha sumido en la más abyecta colonización, a la vez que el mismo régimen mejicano pierde impulso y queda reducido a un desafiado sistema neoliberal, cada día más “democratizado” y occidentalizado. Si esta estrecha visión no fuera suficiente para darnos la medida exacta del desconcierto intelectual de Martínez Estrada y su desvarío ideológico, aún agrega: “lo que se está buscando en el mundo del espíritu es una forma equivalente a la de la democracia que Lincoln condensó en una fórmula impecable. Podría expresarla como una cultura del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”... norteamericano, programa que, por lo demás, se ha concretado en la Alianza para el Progreso con los resultados conocidos.

Lo dicho bastaría quizá para dar una idea relativamente clara de este libro, que no ha sido pensado en profundidad; mas es necesario destacar algunas de sus extridencias. La enfermedad de la cultura, por ejemplo —que se confunde con la enfermedad de la sociedad burguesa—, reconoce, según el autor, diversas causas, la más importante debida a la influencia de las élites descompuestas sobre las masas. “Asimismo —expresa— debo advertir que es grosero o malintencionado acusar al sistema capitalista de someter a un régimen de producción y consumo en gran escala todos los bienes sociales, pues, la causa de la decadencia de los valores, la degradación entrópica de la energía espiritual, sin duda agravada por la injusta distribución de los bienes sociales, es otra”. La sintaxis de este párrafo es insoportable. Lo más grave, no obstante, resultan los supuestos que se dan por sentados; tal afirmar, por ejemplo, que el capitalismo no tiene la culpa de la decadencia de los valores, como si fuera posible hablar de valores fuera de la historia, o sostener que tampoco se le puede achacar la injusta distribución de los bienes sociales, pues habría que aceptar, según el jocoso argumento de la “degradación entrópica”, que el desbarajuste económico de la sociedad burguesa y la explotación del hombre son causados por la miseria de los desheredados. El caso recuerda la exhortación

de aquel pintoresco lord Brougham, quien para incitar a los obreros a mejorar su suerte, les decía: "¡Haceos capitalistas!", como recuerda Marx en los manuscritos de 1844.

Su opinión sobre el periodismo de empresa, el único que existe en Occidente, es también singular. Sostiene que "sus métodos y tácticas" son "aprovechados por los gobiernos totalitarios". Pensamos que en esta designación habrá que incluir a los gobiernos democráticos de Europa y América, ya que la distorsión informativa de sus grandes diarios es tan descarada como la de las más sucias dictaduras. Por supuesto, decir a este respecto que el periodista al pensar por cuenta de otro enajena no el trabajo mecánico, tal como el obrero, sino su pensamiento como el don más precioso del hombre, es una perfecta idiotez. El periodista, como el último obrero, lleva al mercado lo único que tiene: su fuerza de trabajo, a la espera de un capitalista que la compre y no puede esperar que éste la haga rendir de otro modo que según sus conveniencias. Por un acto de gracia nadie puede librarse de esta esclavitud que constituye a los hombres más que a las mujeres, cualquiera sea su nivel profesional. Parece que E.M.E. murió sin conocer la única salida para eliminar esta alienación humana.

Nuestro filósofo de la cultura ha acuñado frases que han hecho carrera y descubren, a la vez, el fondo irracional, gramaticalmente indómito, de su pensamiento. Así sucede con el "saber sapiencial", expresión bárbara que se opone al conocimiento técnico, y que nuevos intérpretes del *Martín Fierro* han incorporado a su curiosa jerga. Hay en el libro pasajes ilustrativos de desequilibrio idiomático y desconocimiento del vocabulario técnico de algunas disciplinas con las que coqueteaba en exceso. Veamos la página 63: "La cultura del pueblo es esencial y funcionalmente empírica, y se ajusta satisfactoriamente al mundo elemental de seres y cosas, y de sus relaciones. Contiene un sedimento mágico en que los símbolos tienen un sentido recóndito de realidad. Por ello muchos etnólogos consideran las culturas ágrafas como teratológicamente entramadas (la magia simpática de Frazer: *La rama dorada*). No obstante, constituye una forma del saber que cala hondamente en la urdimbre y hasta en la trascendencia de la mera realidad de hechos, elevándose a grandes alturas por la protofilosofía empírica y existencial, el arte y la superstición. Su contenido multiseccular es cúmulo de experiencia y de sentido terrestre, a la vez que angélico, que le impide ver y comprender el otro hemisferio de la cultura sativa". Sospechamos que este trozo tan... materialista y dialéctico influyó decisivamente en el ánimo del jurado "socialista" que le otorgó el premio.

Sin embargo, hay cosas más audaces en este investigador; así en la página 80 leemos: "Esparta demuestra la posibilidad de una forma

disciplinaria y servicial de la cultura a los fines políticos del Estado (Tirteo); y es de Esparta de donde los italianos, alemanes y rusos, veintitrés siglos después de Platón, tomaron su ideal oligárquico de gobierno y de cultura dirigida". Tentados estamos de aceptar la sugerencia: de Esparta a Platón el tránsito es claro; pero a pesar de las aviesas intenciones políticas que le reconocemos al gran filósofo no nos atrevemos a complicarnos en el resto de esta intriga histórica. Admiramos la incontrolada imaginación de este exagerado helenista aunque resulta difícil compartir sus conclusiones. Cómo lograron los rusos deducir su dictadura del proletariado a través de los espartanos o de Platón es un misterio que E.M.E. se llevó a la tumba.

Ignoramos si el laureado autor se anticipó a Fromm y a Mondolfo en la interpretación del materialismo histórico; mas debe aceptarse que coincide con ellos a juzgar por esta extraña muestra de la página 82: "El marxismo mal entendido, llamado "marxismo vulgar" por los teóricos, no se detiene a considerar que la emancipación de las clases trabajadoras no significa apenas algo deseable si no se la emancipa de la concepción teocrática, metafísica y al par utilitaria de la vida que las mantiene sojuzgadas. Pues están sojuzgadas porque no pueden razonar sensata, rectamente, es decir, con libertad. Para aliviar esta penuria, Marx, que era humanista antes que economista, imaginó una complicada teoría del capitalismo y de toda la Economía Política". Estas disparatadas referencias al marxismo y su creador ponen de manifiesto, una vez más, la enclenque formación filosófica de E.M.E. y su falta de idoneidad para tratar los problemas centrales de la cultura. El análisis que ofrece en este ensayo aparece de continuo anegado en lagunas de este tipo; deja, por tanto, un lamentable saldo que ninguna buena voluntad puede remediar.

Por todas estas razones el afán de reflotar hoy a Martínez Estrada como expresión del pensamiento argentino está condenado al fracaso. Para convencerse de ello, por desgracia, hay que leer sus obras, tales como *Muerte y transfiguración del Martín Fierro*. Su incapacidad para entender el gran poema y a su autor lo inhabilitaron para adentrarse en la cultura nacional. Se explica, entonces, que sus vagabundeos sobre el vasto panorama de la cultura universal que trata de ofrecer, carezcan por completo de base de sustentación.

Lenin, Borges y el gaucho

por CARLOS A. MONTANO

El domingo 30 de junio, a las 20.30 aproximadamente, fue reportado por Radio Nacional, Jorge Luis Borges. Se refirió a la visita que en esos días realizó a Baradero, donde se desarrollaban unas jornadas sobre el *Martín Fierro*, a las que, naturalmente fue invitado de honor. Empezó por una referencia a los pueblos de la provincia, a las esquinas y a los palenques. Prosiguió luego, de acuerdo con su estilo característico, mientras mezcla recuerdos no muy precisos de hechos y escritores diversos, con un elogio "al gran país del norte" y sus ciudades que, en apariencia, nada tenía que ver con el tema. Sin embargo, el contraste no era gratuito; a poco andar trajo de los pelos al gaucho para denigrarlo. Manifestó que la creación literaria de Hernández tenía grandes aciertos, tal la muerte del gringuito, la de Cruz, la presencia de la pampa no mencionada, pero sugerida, la huida hacia lo desconocido y otras minucias, que no van al fondo del asunto. Agregó muy luego, que a pesar de todo ello, *Martín Fierro* era un personaje "bastante desagradable". Expresó, además, que los gauchos auténticos eran más duros que el del poema, un tanto llorón, el que prefigura la quejumbrosa índole del tango. Parodiando a Kipling —a quien citó en inglés— dijo que *Martín Fierro* abunda en la sonora compasión por sí mismo. Debemos aclarar que Kipling no se ocupó del gaucho en lo que sabemos... ni de Borges. Sostuvo, de manera rotunda este juglar del barrio norte, que es una lástima que hayamos preferido como obra clásica el *Martín Fierro*, ya que, según él, mucho mejor hubiera sido anteponerle el *Facundo* porque éste, por lo menos, defiende "la buena causa". Subrayó que, después de todo, el *Martín Fierro* es obra de un federal y ha respaldado así la "mala causa". En un párrafo sibilino trató de justificar la preferencia que, por el gran poema, experimenta el pueblo, aduciendo que la mayoría elige, a veces, guiada por impulsos indefinidos, ignorancia tal vez, o resentimientos; aunque estas últimas palabras no las utilizó, pareció tenerlas en la mente.

Pensamos que Borges sufre del complejo oligárquico. En efecto, como en su juventud rebelde empezó por elogiar a Lenin, ahora quiere hacerse perdonar este pecado capital con estas diatribas contra el gaucho y Hernández.

OBRAS, TEMAS e IDEAS

LA COMUNA MALTRATADA

De España ha llegado la traducción de este libro —*La Comuna*—, que Albert Ollivier dio a conocer en francés, hace cerca de treinta años. Tanto tiempo no ha beneficiado a la obra, ciertamente, la que, además, adolece de fallas esenciales, imputables al autor por su enfoque pequeño burgués, en primer término. Otros defectos deben atribuirse a la editora, pues como sucede a menudo en las traducciones que divulgan las prensas de la península, es notorio el descuido y la irresponsabilidad con que se ha realizado esta versión, llena asimismo de giros desconcertantes y vocablos inaceptables para nuestro oído. Es un típico producto de exportación, de esos que no se consumen en España, pero que aquí debemos aguantar por falta de una ley que defienda adecuadamente al libro argentino.

Es indudable que Ollivier ha recogido amplia información sobre el acontecimiento de 1871; sin embargo, no obtiene del material que emplea los resultados que podrían esperarse y que el hecho mismo exigía. Tal vez la parte más lograda resultan los capítulos de la introducción, aunque en ellos

tampoco consigue el autor elevarse sobre el nivel de cronista al de intérprete afortunado. Su perspectiva de la Comuna revolucionaria queda empequeñecida, en efecto, por el afán de apoyarse en supuestos ideológicos que si desencadenaron el proceso, no sirven para explicarlo en sus consecuencias posteriores, ni menos para aprehender lo que podemos llamar la trascendencia de su magnífico fracaso. Ni las ideas de Proudhon, que ya había muerto, ni las de Blanqui, que estaba preso, ni menos las de Bakunin, que demostró la impotencia de su prédica en Lyon, alcanzaron a compendiar el espíritu de la Comuna. Este ensayo social pretende superar en el terreno los pobres esquemas mentales que los jefes ausentes de la revolución habían insuflado a sus discípulos. Mas la tarea de improvisar una teoría que absorbiera las contradicciones que, con premura creciente, provocaba la actividad gubernativa, estaba lejos de las posibilidades de un puñado de hombres intelectualmente modestos y cuya audacia e instintos revolucionarios eran muy superiores a su doctrina. No obstante, tanta importancia adquirió la Comuna que Marx consideró que a causa de ella el Manifiesto quedaba "ahora anticuado en ciertos puntos", y

que, además, era la forma "descubierta al fin", según la cual podía lograrse la emancipación económica del trabajo.

El aspecto negativo, demasiado subrayado por Ollivier, no permite apreciar en su verdadera dimensión los factores externos que conspiraron contra el éxito posible de la Comuna de París. No es que olvide las intrigas de Thiers y su connivencia con Bismark y la horrible carnicería que las tropas versallesas consumaron después de la entrada en la ciudad; tampoco disimula los graves errores en que incurrieron los gobernantes obreros al no apoderarse del Banco de Francia o al dar a Versalles el tiempo suficiente para rehacer sus maltrechas fuerzas con la ayuda alemana. Todo ello está puntualizado, si bien no le ayuda a comprender la significación intrínseca del experimento y la proyección para el futuro de las luchas de la clase obrera organizada.

Por otra parte, es injusta la sombra de sospecha que el libro arroja sobre Marx desde el punto de vista doctrinario y práctico. Lo acusa, sin fundamento alguno, de ser un defensor del determinismo histórico, y lo que es más desconcertante, le adjudica el designio según el cual la revolución "debe ser la consecuencia de reformas y de mayorías parlamentarias que antes que nada, hay que aplicarse a conquistar". Si Ollivier ha leído *La guerra civil en Francia y El Estado y la Revolución* no ha entendido o no ha querido enten-

der los alcances de la discusión teórica que se plantea en esas dos obras como resultado de la nueva situación creada por la Comuna frente al régimen explotador del trabajo ajeno. El fracaso de la revolución de 1871 no debe confundirse con el de una aventura política cualquiera. En primer término, desbrozó el camino ideológico, pues ha demostrado que las ideas de Proudhon y de Blanqui carecían ya de validez después de esta prueba, sobre todo en lo que respecta al concepto rígido de federación, la destrucción del aparato estatal y la abolición del parlamentarismo. "La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento... En vez de continuar siendo un instrumento del gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna... Y lo mismo se hizo con los funcionarios de las demás ramas de la administración... Desde los miembros de la Comuna para abajo, todos los que desempeñaban cargos públicos debían hacerlo *con salarios de obreros*. Los intereses creados y los gastos de representación de los altos dignatarios del Estado desaparecieron con los altos dignatarios mismos... Una vez suprimidos el ejército permanente y la policía, que eran los elementos de la fuerza física del antiguo gobierno, la

Comuna estaba impaciente por destruir la fuerza espiritual de represión, el poder de los curas..."

Esta es una síntesis de los desiderata que la revolución empezó a cumplir. Con ellos se destruía al Estado como instrumento opresor de la mayoría por la minoría burguesa y se instauraba otro que una vez consolidado el nuevo orden, debería "extinguirse" en el tiempo, según la expresión de Engels, no siempre bien comprendida por los viejos revisionistas. Es necesario insistir en tal sentido, porque en este libro se defienden concepciones pequeño burguesas, como aquella de que la Comuna "habría de ser la forma política que revistiría hasta la aldea más pequeña". La finalidad, por cierto, no era destruir la unidad de la nación, sino organizarla mediante un régimen comunal. La Comuna tendía a un centralismo democrático y no a una atomización; es decir, se trataba de aniquilar el poder del Estado que pretendía ser la encarnación de una falsa unidad. Bernstein buscó a este respecto equiparar las posiciones de Marx y Proudhon como si ambas coincidieran con el federalismo comunal. En realidad, Marx abogaba por el centralismo proletario, centralismo que respondía a los intereses de la mayoría armada que había dominado al Estado burgués y para la cual la Comuna no era "una corporación parlamentaria sino una corporación de trabajo que dictaba leyes y al mismo tiempo las ejecutaba".

"Los anarquistas —se dice en *El Estado y la Revolución*, y este parece ser el caso de Ollivier—, intentaban reivindicar como "suya", por decirlo así, precisamente, la Comuna de París, como una confirmación de su doctrina, sin comprender en absoluto las enseñanzas de la Comuna y el análisis de estas enseñanzas hecho por Marx. El anarquismo no ha aportado nada que se acerque siquiera a la verdad, en punto a estas cuestiones políticas concretas: ¿Hay que destruir la vieja máquina del Estado? ¿Y con qué sustituirla?"

El esfuerzo de Ollivier tiende, en definitiva, a que los futuros dirigentes "abandonen de una vez las disciplinas y conceptos revolucionarios del Siglo XIX" entre los que incluye la revolución parlamentaria, la de clase y toda revolución de masas. Finaliza así la obra dentro de una confusión total que remata con un pedido a Dios de que evite las sangrientas improvisaciones o las dictaduras ineficaces.

En conclusión: no sabemos si el objetivo del libro ha sido presentar a la Comuna como ejemplo de la revolución social que no debe hacerse, o si ha de llegarse a ella por algún misterioso procedimiento que incluye el abandono de la plaza pública, la eliminación de las armas y de toda otra muestra de violencia. Este programa se repite en una época en la que ni ciertos obispos creen ya en la eficacia de las oraciones para cambiar el orden de la sociedad. — A. R.

LOS PAISAJES DE ANTONIO BERNI

En la galería Rubbers expuso el maestro Antonio Berni un conjunto de paisajes en los que se destaca netamente su línea interpretativa que él mismo define como realismo social y que se ajusta sin pliegues a su conocida tendencia humanista. Estos cuadros del prestigioso artista contienen una acentuada unidad temática no sólo por el color geográfico, diríamos, sino también por la tonalidad y el parentesco emocional que se descubre en ellos. En particular, los óleos de la zona suburbana impresionan con la presencia de una realidad concreta de la vida comunitaria inadvertida, a veces, dentro de la gran ciudad, que debe ser buscada a través de sus barrios, en los que la gente sufre y lucha contra el duro antagonismo de una implacable situación económica. La austeridad de los medios expresivos de Berni posee la fuerza conmovedora de la propia existencia humana que se proyecta en las cosas mediante el trabajo. Los alrededores del Gran Buenos Aires y sus viviendas modestas dan al artista, argumento suficiente para afirmar la voluntad creadora del pueblo. Esta acción se expresa en rasgos casi dramáticos, despojados de estridencia, pero con sobria dignidad. Las casas, los objetos no son entes inertes; dependen de un trajinar que no se detiene nunca, aunque

las figuras humanas asoman fugazmente en una tarea cuya permanencia está asegurada por la vida misma. Esta sustancia invisible y latente dinamiza el universo poético y realista del pintor.

Notable expresión de su vivencia del paisaje son también los cuadros de los pueblos de la provincia, con sus melancólicas calles desiertas, su tranquilidad impregnada de cansancio que se advierte en la opacidad de los primeros planos y en sus lejos desvaídos. Esta tristeza enervante es casi fotográfica mas es real en tanto invade nuestro ser como algo extraño.

Berni no tiene preocupaciones de escuela ni estilo preconcebido que limiten su libertad expresiva; su mirada es objetiva y clara; su mano denota vigor y afecto para reflejar la dimensión exacta del mundo circundante, elegido como fundamento de su quehacer.

Se ha dicho con apresuramiento, a propósito de esta muestra, que Berni incorpora a su obra "un realismo exacerbado" con el que se aproximaría "a la pintura metafísica". Salta a la vista la incongruencia de este lenguaje, el que filosóficamente carece de sentido, pues no vemos cómo el realismo social puede acercarse a metafísica alguna, ya que el fin de esta tendencia es eliminar todo supuesto gratuito e ir, si se nos permite el término, a las cosas mismas en su cabal interrelación. Tampoco hay exacerbación si con ello se pretende aludir a ciertos

ingredientes añadidos desde fuera o propios del capricho del autor.

Creemos, por el contrario, que esta exposición del laureado artista se distingue por un acentuado equilibrio entre la forma y el contenido que no desdeña el empleo de los recursos más idóneos del arte para dar vida y movimiento a la realidad exterior. Sin embargo, todos los elementos utilizados están sometidos a una rígida disciplina adquirida en el estudio y en la observación permanente. El arte es, quizá, una manera de

adecuar dos dimensiones distintas que se enfrentan dialécticamente: el hombre con su poder de aprehensión del mundo externo y éste que, desde su aislada existencia, se resiste a entregar su íntima esencia. Berni, que ha partido en busca de este núcleo racional de las cosas, confirma que el dominio del hombre sobre su contorno es una tarea de aproximación constante, de descubrimiento, de victoriosa penetración en la materia.

A. Ll.

LA MUESTRA DE ELSA SOIBELMAN

En la galería van Riel realizó Elsa Soibelman su muestra "Del ayer para hoy con afecto", en la que expuso un conjunto de obras dedicadas a motivos y personajes de la historia nacional. La joven y talentosa artista confirmó nuevamente sus dotes de fina observación y la aptitud para dar forma y contenido a sus ideas, en plena madurez. En este grupo de cuadros, que exhiben una clara unidad temática, debe destacarse también el enfoque original elegido y desarrollado con acierto. La línea interpretativa es coherente y se expresa con sobriedad; la composición de algunas figuras logra adecuado realce; en otros aparece una ironía penetrante o burlesco, según el caso, pero que se

capta sin esfuerzo. Ha conseguido, en lo esencial, dar movimiento a una amplia época de la vida argentina que se extiende desde la Revolución de Mayo hasta el *Martín Fierro*, representado por su egregio creador, José Hernández. Este mundo histórico surge de su propio ámbito y se instala en nuestro presente, evocado por una paleta ágil y una mente desprejuiciada que lo transforma en sustancia viviente. Las alusiones satíricas o el señorío con que se reviste a cada personaje, laten según la fuerza del matiz que se les concede, aunque no pretenden morder en la entraña oscura de la historia; rozan la superficie solamente, mas la intención basta para escrutar un dominio donde la fantasía cede paso a la tarea reflexiva. Desde su concreto universo los hombres de ayer nos revelan

su íntima grandeza o su innata pequeñez. Impresiona Hernández, cuya mirada de lince otea el horizonte pampeano. Quiroga resplandece, a su vez, trasfigurado en su estampa guerrera, con un fondo de sombrías siluetas preanunciadoras de su trágico fin.

Merece destacarse también la composición que representa al jefe de las guerrillas salteñas. El legendario Güemes ocupó un sitio de preferencia en esta muestra, a la que proporcionó no sólo el elemento dramático sino el ascetismo del cruzado de la libertad. Es la energía telúrica que rememora las hazañas del pueblo en armas, la voz del paisaje siempre latente, que en horas turbulentas parece indicar el retorno del héroe y sus gauchos.

Por supuesto, Elsa Soibelman ofrece diversos contrastes que acentúan los tonos polémicos y contradictorios de la historia nacional. La manera en que resuelve artísticamente los cuadros mencionados incluye un apreciable ingrediente crítico. La artista se enfrenta con convenciones consagradas en el área histórica y cree, con razón, que el arte tiene derecho a irrumpir en toda realidad humana y recrearla según los módulos que imponen la época y las circunstancias vividas. El arte debe responder a las exigencias de la sociedad que le da origen.

La visión deportiva de la Primera Junta es un ejemplo concreto de la versatilidad de Elsa Soibelman. Esta síntesis refleja un proceso complejo que reduce a fenómeno multitudinario de nuestro tiempo, con su poderosa dinámica, la actividad absorbente de un acontecimiento pasado, que recibe la merecida proyección transportado al escenario fabuloso del campo de juego. ¿Se oculta una ironía en esa comparación? Se podría contestar que el juego es siempre algo serio por la pasión que en él se pone y, a la vez, una catarsis que aligera la carga emocional y la desvanece como un sueño. En política ocurre un hecho similar, con la diferencia de que lo que en ella hay de ilusorio y de engañoso es una cortina de humo la cual nos impide el acceso a una realidad encubierta por los intereses, los prejuicios y la costumbre.

Especial referencia merece, asimismo dentro del contexto considerado, la evocación de Sarmiento —mezcla de play-boy y de Tartufo—, a quien se alude contrastándolo con su *alter ego* contemporáneo, más disminuido, por cierto, como corresponde a la influencia del aluvión inmigratorio que media entre ambas marionetas de la política criolla.

A. Ll.

MAXIMO GORKI

Se cumplió este año el centenario del nacimiento de Máximo Gorki, dramaturgo y novelista ruso, de humilde origen, con quien el proletariado "por primera vez —según Lunacharski—, adquiere conciencia artística de sí mismo, de modo análogo a como adquirió conciencia filosófica y política en las obras de Marx y Engels".

El genial escritor nació en 1868 en Nijni-Novgorod y falleció en 1936, después de una activa labor intelectual que le dio merecido prestigio en su país y fuera de él, al punto de convertirse en el portavoz de una nueva concepción del arte. Gorki es, en efecto, el creador del realismo social, escuela de la cual sigue siendo su representante más ilustre y el modelo no superado "que se ligó con sus grandes obras al movimiento obrero de Rusia y de todo el mundo".

Gorki proyecta en todos sus trabajos una profunda visión de la vida humana, a la que se añade una intensa simpatía por los desheredados que alcanza, a menudo, acentos de ternura. A pesar de que sus obras, en general, se hallan alentadas por un gran soplo lírico, reflejan, no obstante, una sólida base de sustentación ideológica de tendencia bien definida, pues entendió que el arte debía comprometerse y adoptar una actitud de lucha frente a la situación política de su tiempo. Gorki aceptó su puesto de combatiente en las

filas de la revolución. Si por temperamento no logró ser siempre consecuente con las férreas líneas lógicas partidarias, el artista y el hombre demostraron, en cambio, que la literatura, con su ilimitada capacidad de expresión, manejada por un auténtico creador, y al servicio de los ideales populares, puede salvar los errores del teórico, y hasta llegar a ser orientadora para los instintos revolucionarios de las masas. Tal es el caso de este autor que ha descubierto la dialéctica del alma humana y ha logrado, mediante ella, insuflar en los hombres y mujeres del pueblo, concepciones sociales eficaces, creando el necesario clima emocional para tornarlas armas adecuadas para la acción. Recuérdese *La madre*, su hábito dramático, y cómo se incubaba en ella una fuerza nueva, desconocida, que no surge por azar, sino del agudo choque de contradicciones que ahondan los sentimientos dispersos y los convierten en caudalosas energías. O este pasaje de *Por el mundo*, revelador del sesgo humanista de su universo espiritual: "Yo amo mucho a la gente, y no quisiera hacer sufrir a nadie, pero no es posible ser sentimental, como tampoco es posible ocultar la terrible verdad recubriéndola con los vivos colores de la bella mentira. Hay que acercarse más a la vida, ¡acercarse más! Es preciso desleír en ella todo cuanto hay de bueno, de humano, en nuestros cerebros y en nuestros corazones".

La imagen de Gorki no se agota, naturalmente, con estas reflexiones y citas. Hay que tener presente su recia dimensión intelectual para juzgarlo en toda su amplitud, como representante literario

de una época de tremendos cambios e inspirador de una concepción del arte colmada de fuerza y de belleza, a la que enaltece su compromiso con las ideas sociales.

A. R.

LA REFORMA UNIVERSITARIA

Durante el mes de junio pasado se celebró el cincuentenario de la reforma universitaria iniciada en Córdoba, en el año 1918. Fue éste un acontecimiento necesario, que, en su época, provocó una conmoción pública y obligó a transformar la vetusta organización legal y pedagógica de todas las casas de estudios superiores que se regían por normas casi medievales.

Visto a la distancia, el hecho hoy no es más que una fecha del calendario liberal, que ha pasado sin pena ni gloria al archivo de las antiguallas. Otras reformas asoman en el horizonte universitario argentino, más urgentes y profundas, que deben tomar cuerpo cuanto antes si la cultura vinculada a esos centros quiere salvarse de la postración en que yace.

La universidad argentina, a medio siglo de la mentada reforma, carece en su conjunto de jerarquía científica e intelectual; su tarea se desenvuelve insularmente, al margen de la vida del país, como un organismo amorfo que pesa sólo sobre el presupuesto y no le devuelve en beneficios culturales lo que debería esperarse de su influjo.

Sin duda los tiempos no son ya de modestas modificaciones que adapten las endeble instituciones universitarias al esquema envejecido en que se asientan las estructuras liberales argentinas y la mentalidad entreguista de la clase dirigente. Los intereses del país, la necesidad de sacudir el vasallaje que lo tiene sometido al capital extranjero, y el ritmo de la vida moderna exigen una universidad cambiada desde su raíz a fin de que sea capaz de crear una verdadera conciencia nacional.

A. R.

EL FINAL DE LA REVISTA "HISTORIA"

Es común afirmar que si una revista de cultura que trate temas de filosofía, sociología, historia, economía política o de otra ciencia especializada, llega a medio centenar de números, está efectivamente afianzada o, por lo menos, acreditada, y ya nada puede hacer predecir un inesperado fin a su carrera.

Algo así parecía anunciar la publicación de la revista "Historia", cuyo primer número apareció en agosto-octubre de 1955, y el N° 50, que corresponde al último, alcanza al trimestre enero-marzo de 1968. Cierra su ciclo con el número índice, abandona el campo de la publicación con el catálogo de los temas que trató y de los autores que colaboraron. Sintomatología de lo definitivo.

Rindió sus armas sin ahondar en el ámbito de la historia, sin la menor repercusión en los medios especializados. Es que, para los que seguían de cerca su trayectoria, ha mucho que veían su paulatina declinación y la merma en valor de sus colaboradores. La dirección había limitado la revista a los círculos de escritores integrantes de distintas academias, muchas nacidas al conjuro de reducidos cenáculos de adoradores de algún antepasado que, a falta de auténtico prestigio cultural o científico, le daban brillo mediante algún

enredado combate en ignorada pulperia.

Entre las causas del final de "Historia" no puede ser citado ese temible Mecenas llamado dinero, pues en oportunidad fue oxigenado con una partida millonaria del presupuesto nacional.

Su material histórico fue puesto en tela de juicio por la falta de definición y sinceridad para ubicarse en el campo de una auténtica revista de Historia Argentina. Navegó entre las corrientes caducas de los academismos, ya sea el tradicional-liberal o de los "revisionismos" rosistas-saavedristas de entraña clerical, vacuna y terrateniente.

Además su honestidad intelectual queda cuestionada al incluir en el número postrero, una nota crítica, que eludió toda posibilidad de respuesta. Pero adquiere mayor grado esa falta porque la dirección sabía que tal artículo y la contestación habían aparecido en otra revista, y así al omitir toda referencia, provocaba intencionalmente una falsa y distorsionada imagen del caso entre sus lectores.

Pudo ser una revista necesaria en el campo de los trabajos de las investigaciones históricas, que aún falta cubrir. Sin embargo, la deficiente base científica y la carencia de seriedad de su dirección la hundieron en la mediocridad, asfixiada por el dogal de un círculo sin perspectivas ni solvencia intelectual para realizar una verdadera labor crítica dentro de la Historia Argentina. — J. E.

EL CASO DE EDIPO

Con gran éxito artístico y de público fue exhibida la película de Pasolini *Edipo Rey*, donde el conocido director italiano trata de dar una interpretación moderna al viejo mito griego. Es excelente la reconstrucción histórica y los recursos fotográficos de que se hace gala, pero creemos que se exagera el carácter freudiano que se le ha dado al desarrollo del tema.

La crítica profesional le ha adjudicado a Pasolini una tendencia marxista que, honestamente, no aparece en ningún instante de su desarrollo.

KAIROS

Con el presente número nuestra revista entra en el segundo año de vida, acontecimiento que nos satisface íntimamente y que compartimos con el grupo de lectores y amigos que desde el primer momento nos ha acompañado con su adhesión.

No es tarea fácil mantener la continuidad de una publicación de este tipo que no obstante su mo-

destia exige el compromiso de ser fiel consigo mismo.

En tal sentido nos complace subrayar que hemos llenado el primer ciclo de nuestra vida intelectual tratando de servir la divisa simbolizada en nuestro nombre: esto es, decir lo oportuno, en el momento adecuado, tratando de despertar la atención sobre los problemas de fondo que se agitan en la conciencia del hombre contemporáneo.

destia exige el compromiso de ser fiel consigo mismo.

En tal sentido nos complace subrayar que hemos llenado el primer ciclo de nuestra vida intelectual tratando de servir la divisa simbolizada en nuestro nombre: esto es, decir lo oportuno, en el momento adecuado, tratando de despertar la atención sobre los problemas de fondo que se agitan en la conciencia del hombre contemporáneo.

Lleras, Ricardo E., *La muerte es sólo pausa de la vida*, segunda edición.

Guevara Ernesto, *El diario del Che en Bolivia*.

Piaget, Jean, *Le structuralisme*.

Farrington, Benjamín, *El evolucionismo*.

LIBROS RECIBIDOS

Marx, Carlos, *Fondements de l'économie politique*, dos volúmenes.

Noville, Pierre, *Le nouveau Leviathan: I De l'alienation à la Jouissance*.

LIBRERÍA CIENTÍFICA Y LITERARIA

“PLATERO”

*Derecho - Economía - Sociología - Política - Historia
y Literatura Argentina y Americana - Libros
Agotados y Raros*

ENVÍENOS LA LISTA DE SU INTERÉS

SOLICITE NUESTROS CATALOGOS
Y LOS DE LA EDITORIAL DEVENIR

TALCAHUANO 468

T. E. 40 - 1912

Buenos Aires — República Argentina

“Panorama del Libro en América”

CUMPLE 12 AÑOS

EL PROGRAMA CULTURAL CON ENFOQUE PERIODÍSTICO

DICE LO QUE USTED PIENSA

DISCUTE LO QUE TODOS CALLAN

Director: Ricardo Enrique Lleras

L. S. 4 RADIO PORTEÑA

Todos los jueves en su nuevo horario de 22.30 a 23 horas

EDITORIAL DEVENIR

- Astrada, Carlos:* EL MITO GAUCHO - Moderna
valoración del MARTIN FIERRO \$ 300.—
- Astrada, Carlos:* DIALECTICA Y POSITIVIS-
MO LOGICO \$ 250.—
- Llanos, Alfredo:* DEMOCRITO Y EL MATE-
RIALISMO, con traducción completa de los
fragmentos \$ 250.—
- Marx, Carlos:* DIFERENCIA EN LA FILOSO-
FIA DE LA NATURALEZA EN DEMO-
CRITO Y EN EPICURO (Tesis Doctoral).
Primera traducción castellana \$ 250.—
- Molinari, Diego L.:* ORIGENES DE LA FRON-
TERA AUSTRAL ARGENTINO-CHILE-
NA. PATAGONIA, ISLAS MALVINAS
Y ANTARTIDA \$ 300.—
- Molinari, Diego L.:* PROLEGOMENOS DE CA-
SEROS \$ 400.—
- Raed, José:* ROSAS Y EL CONSUL GENERAL
INGLES. Las Condecoraciones \$ 350.—
- Torres Norry, J.:* PEQUEÑA HISTORIA DEL
PSICOANALISIS \$ 100.—

SOLICITE LOS LIBROS DE NUESTRO SELLO EN LAS
LIBRERIAS DE TODO EL PAIS