pasado y presente

José M. Aricó: EXAMEN DE CONCIENCIA; George Lukacs: ¿QUE ES EL MARXISMO ORTODOXO?; Eggers Lan - L. Rozitchner: POLEMICA SOBRE CRISTIANISMO O MARXISMO; Héctor Schmueler: PROBLEMAS DEL TERCER MUNDO; Andre Gorz: EL CONFLICTO CHINO-SOVIETICO; Claude Cadart: LA DISCUSION EN EL MOVIMIENTO COMUNISTA INTERNACIONAL; Asiáticus: LUCHA POLITICA Y LUCHA ARMADA; Figurelli-Petrone: LA REVOLUCION COLONIAL; C. Z. Assadourian: UN ATAQUE A LA HISTORIA EN NOMBRE DEL MARXISMO; F. Delich: LA TEORIA DE LA REVOLUCION EN FRANZ FANON.

(Sumario completo al dorso)

4

córdoba-año 1

enero - marzo 1964

PASADO Y PRESENTE

REVISTA TRIMESTRAL DE IDEOLOGIA Y CULTURA

Año 1 - Nº 4 — **ENERO - MARZO DE 1964**

SUMARIO

José M. Aricó: EXAMEN DE CONCIENCIA 241
George Lukacs: ¿QUE ES EL MARXISMO ORTODOXO? 266

MUNDO CONTEMPORANEO

Héctor N. Schmucler: PROBLEMAS DEL TERCER MUNDO 284
André Gorz: EL CONFLICTO CHINO-SOVIETICO 291
Claude Cadart: LA DISCUSION EN EL MOVIMIENTO COMUNISTA INTERNACIONAL 302
Asiásticus: LUCHA POLITICA Y LUCHA ARMADA 310
Figurelli - Petrone: LA REVOLUCION COLONIAL 315

POLEMICA

ACERCA DE MARXISMO O CRISTIANISMO
Conrado Eggers Lan: RESPUESTA A LA DERECHA MARXISTA 322
León Rozitchner: RESPUESTA 328

CRITICA

Carlos S. Assadourian: UN ATAQUE A LA HISTORIA EN NOMBRE DEL MARXISMO 333
Francisco Delich: LA TEORIA DE LA REVOLUCION EN FRANZ FANON 338

Publicaciones recibidas 348
Sumario completo del año I 349

PASADO Y PRESENTE - Revista Trimestral

Directores: OSCAR DEL BARCO - ANIBAL ARCONDO

Secretario de Redacción: HECTOR N. SCHMUCLER

TARIFA DE SUSCRIPCION

Un año	**380 pesos**
Suscripción solidaria	**1.000 „**
„ de sostenedor	**5.000 „**
En el extranjero	**6 dólares**

Dirección Postal: Casilla de Correo 80 - Córdoba - Rep. Argentina
Giros, valores y canje a nombre de Oscar del Barco
Registro de Propiedad Intelectual Nº 806.926

CeDInCI

EXAMEN DE CONCIENCIA

"Sine ira et studio"
Tácito, *Anales* (I, 1)

Con este número PASADO Y PRESENTE cumple un año de existencia. De una corta y controvertida existencia. Muy difícil es resistirse a la tentación de recordar con cierta nostalgia sus vicisitudes: las largas discusiones que condujeron a su creación, las esperanzas un tanto "iluministas" depositado en ella, la alegría de su aparición pero también los dolores de las incomprensiones que suscitó, las angustiosas opciones que nos planteó. Todo eso es parte de nuestra historia, de la pequeña historia de un grupo de intelectuales, casi todos militantes comunistas, que creyó en la posibilidad de impulsar un proceso de renovación ideológica y práctica desde el interior de una estructura que se les presentaba anacrónica y momificada, y que fracasó, aún cuando paradojalmente en su fracaso reside quizás la condición para una futura victoria. Muchos pensarán que todo no fue más que una anécdota incapaz de evadirse del mundo de la cotidianeidad, que no tenemos derecho a pretender incorporarla al mundo de las acciones y decisiones políticas realmente valederas. Y la razón los acompañará. Pero estando indudablemente destinada a perecer, si fuera esta anécdota concebida como un simple fragmento de un proceso más vasto ¿no ofrecerá alguna utilidad su explicitación? ¿No arrojarán algunas enseñanzas la revisión de nuestros acuerdos y oposiciones, la meditada valoración de la autonomía crítica que hayamos podido conquistar? A partir de este examen de conciencia, ¿no podremos llegar al análisis de los males de esta izquierda argentina, tan vieja y al mismo tiempo tan inexperta, tan discursiva como estéril e irresoluta? Y aún más ¿no podremos alcanzar a vislumbrar los contornos de una sociedad a la que las incontables mediatizaciones dogmáticas nos impedían conocer? ¿No podremos en suma, a través de nuestra crónica, alcanzar la historia, el mundo real? Nadie podrá cuestionarnos que por lo menos vale la pena intentarlo.

I

¿Qué nos proponíamos con la edición de **PASADO Y PRESENTE?** ¿Cuáles eran los motivaciones profundas que nos impulsaban a encarar por "nuestra cuenta", esto es, poniendo entre paréntesis el habitual esquema partidario, el examen de una realidad, de un pasado y de un presente que mostraban una opacidad impenetrable? La evidencia de la esterilidad de nuestra labor la cruel y permanente sensación de sentirnos marginados de la real dinámica histórica, de estar actuando en una sociedad convertida en una tierra de nadie resbaladiza y contradictoria. Nuestra fe en el marxismo nos salvó de caer en el agnosticismo, nos permitió comprender que era imprescindible invertir el proceso, que la tarea de encuadrar una realidad a través de una serie de principios generales no conducía de ninguna manera a reconstruir el "modelo" de desarrollo de la sociedad nacional. Habíamos comprendido que la funcionalidad de las claves interpretativas marxistas exigen perentoriamente que **emanen** de los propios hechos. Porque intuíamos la profunda verdad del marxismo, habíamos hecho lo que nunca se atrevieron a hacer quienes nos lo pretendían enseñar a través de textos adocenados: estudiarlo en sus fuentes, conocerlo a través de sus máximos representantes. Por eso leíamos con avidez a Marx, Lenin y

Gramsci y eramos casi los únicos —esto sea dicho sin jactancia— que lo hacíamos en el medio donde actuábamos. Y es claro que no da los mismos resultados prácticos estudiar filosofía en los textos de Kusinen o Kostantinov que hacerlo en los **Manuscritos** de Marx, los **Cuadernos** de Lenin o **El materialismo histórico** de Gramsci. De allí que siempre "desentonásemos", y de que a nuestro alrededor existiese la permanente desconfianza de todos aquellos que consideraban el máximo de ortodoxia leninista el desprecio al intelectual, al hombre que tenía que lavar en las aguas del Jordán de la actividad partidaria, el pecado de pensar. El provincianismo cultural que caracterizó a muchos partidos comunistas de la época stalinista alimentaba permanentemente y exacerbaba este anticulturalismo ("obrerismo") propio de una clase o más bien de un sector subalterno, sin iniciativa histórica. Y todo esto se hacía en nombre del leninismo; en nombre de quien más firmemente revalorizó la importancia del factor **conciencia** en su doctrina de la hegemonía del proletariado. Se nos evidenciaron acertadas las palabras de aquel revolucionario francés cuando refiriéndose al P.C.F. afirmaba que "el partido comunista adora a los intelectuales. Pero bajo una sola y única forma: como **potiches".**

La repugnancia a toda discusión teórica en medio de una polémica internacional que la convertía en una necesidad vital, la permanente tendencia a resolver en forma administrativa o autoritaria toda discusión ideológica, se nos aparecía como la clara demostración de la existencia de una acabada estructura stalinista en nuestra organización. En la era stalinista dudo que nadie lo haya sido tanto como la dirección del partido comunista argentino. Hasta contribuyeron a acuñar la nueva designación de la teoría del genio de Tréveris: **marxismo-leninismo-stalinismo.** (Debemos reconocer, sin embargo, que fueron sumamente prestos a retirarla de circulación apenas llegados los ecos de la caída del ídolo). Si los hombres que advenimos a la vida política precisamente por esa época y que militábamos en distintos sectores de la acción revolucionaria no vivimos la quiebra del stalinismo como un conflicto de conciencia, ellos, los que eran nuestros dirigentes, sí. Es claro que lo vivieron con una mala conciencia, con la conciencia de quienes se saben corresponsables de todo lo ocurrido pero no tienen la valentía o la inteligencia suficiente para asumir plenamente dichas corresponsabilidades. De allí que desnaturalizaran el contenido renovador y revolucionario del XX Congreso. No porque deformaran lo que allí se hubiera discutido, sino porque se mostraron incapaces de llevar adelante la exigencia del reexamen y de la profundización teórica, de la recuperación del impulso revolucionario que de él emanaba. Hicieron lo único que hasta ahora fueron capaces de hacer: aceptar sin reservas lo discutido para convertirlo luego en letra muerta, formalizándolo, cristalizándolo en una fórmula, sin saber derivar de él una nueva capacidad de análisis y de vigor revolucionario. Si para ellos el XX y el XXII Congreso significaron la caída de un mundo de valores y de mitos que santificaba su acción, para nosotros significaba nada menos que la posibilidad de recuperar el mundo real. El marxismo se nos mostraba como una posibilidad, como una maravillosa posibilidad de conocimiento. Dejaba de ser ese aburrido cuerpo de doctrina donde todo ya estaba dicho y lo único que se requería de nosotros era memorizarla. Esa evidencia se nos mostraba ahora en la doble faz de la asimilación teórica a través de la lectura de un marxismo rescatado y en la perspectiva práctica iniciada en el mundo con el proceso de destrucción del stalinismo.

El "deshielo" ideológico y político nos obligaba a muchas cosas. Ante todo, a revisar la concepción que teníamos del partido revolucionario basada más que en las apreciaciones de Lenin, en la pobre y rígida cristalización de algunos principios operada por Stalin. Por otra parte era necesario dilucidar en qué medida las propias enseñanzas de Lenin sufrían el condicionamiento de una época y de una situación determinada. El proceso de burocratización de las instituciones soviéticas, incluido también y fundamentalmente la organización revolucionaria de la clase, la sustitución del centralismo democrático por un centralismo orgánico, donde todo democratismo estaba de hecho excluido, demostraba la necesidad de analizar permanentemente los problemas de funcionamiento del partido. La vida nos enseñaba que esos problemas no pueden ser resueltos de una vez para

siempre en la historia del movimiento obrero, puesto que exigen una continua adecuación a la realidad sobre la cual inciden. Exigen una verificación y reelaboración permanente en estrecha relación con el desarrollo de la teoría y de la práctica revolucionaria. La realidad nos mostraba, en suma, que dichos principios tienen que estar en constante y estrecha relación con el análisis de la estructura del país en que actúa, con la estrategia que se plantea, con las líneas tácticas que decide emplear. De allí que la vida interna del partido, los problemas de funcionamiento que se le presentan sólo puedan ser afrontados —como decía Marx— a partir de una teoría de la revolución.

La conciencia del fracaso del partido comunista argentino en su política de fusionar la conciencia revolucionaria con la acción de la clase obrera y a partir de ella lograr la formación de una voluntad nacional-popular capaz de realizar las transformaciones revolucionarias requeridas por la nación, nos llevaba inexorablemente a someter a una dura crítica al grupo dirigente del partido, a sus métodos de acción, a su estilo de trabajo, a su negativa a la discusión franca y abierta de los errores ,a su resistencia a facilitar una normal renovación del encuadramiento dirigente. Pero comenzábamos a intuir que no se trataba simplemente de los errores metodológicos u organizativos de un partido, sino del fracaso de un grupo dirigente en elaborar una teoría coherente y correcta, una concepción estratégica y táctica acertada de la Revolución Argentina. Más que el grado de burocratismo de los dirigentes comunistas, lo que exigía ser analizado en primer lugar era la sociedad argentina, las posibilidades de su transformación revolucionaria para poder medi rluego, con científica precisión, las razones del distanciamiento masa-conciencia, de la anémica inserción del marxismo en la dinámica real del país. Y por ello afirmábamos en el primer número de PASADO Y PRESENTE que "si la vida nos plantea la necesidad objetiva de la formación de un nuevo bloque histórico de fuerzas y si ello presupone como condición imprescindible la presencia hegemónica del proletariado, es lógico que debamos buscar en el pasado —especialmente en el pasado más reciente— las razones que impidieron la concreción de una voluntad colectiva nacional de tipo revolucionaria. Sin este análisis, no podríamos ofrecer a la acción teórica y práctica una perspectiva coherente y clara. Debemos indagar por ejemplo, las causas que obstaculizaron la plena expansión del marxismo en el seno del proletariado, las trabas que mediaron para que su inserción en la realidad nacional fuese débil y tardía, partiendo del criterio que esas trabas no provenían exclusivamente de la clase o del país, sino también del propio instrumento cognoscitivo o, mejor dicho, de la concepción que de él se tenía y de cómo se entendía la tarea de utilizarlo como esquema apto para una plena comprensión de la realidad nacional".

Y esas palabras encerraban un verdadero programa de trabajo. Del análisis de métodos erróneos, de estilos de trabajo autoritarios, que mostraban la existencia de un acelerado proceso de momificación de la organización, llegábamos a la comprensión de que en el fondo de esa quiebra de la dialéctica estructural que debe poseer todo partido revolucionario (ruptura base-dirección) existía un déficit de realidad, un desconocimiento del contexto económico-social en el que nos movíamos. Se trataba del fracaso de una política y de la consiguiente esterilización de un partido en el que los esfuerzos de cientos y cientos de militantes abnegados, de luchadores ejemplares, eran dilapidados irresponsablemente. Los hechos nos mostraban la falencia histórica de un grupo dirigente que fue incapaz de resolver correctamente la tarea de plasmar el marxismo en la vida nacional, de conocer la realidad del país, de estructurar una organización que significara realmente la conciencia organizada del proletariado, de soldar a través de una permanente adecuación a las fluctuaciones de la vida el pasado con el presente, las experiencias históricas vividas con las actuales exigencias, las viejas con las nuevas generaciones de revolucionarios. En resumen, el fracaso de un grupo dirigente que fue incapaz de convertirse en la expresión viva del traspaso de la conciencia política a conciencia histórica. Se nos planteaba ahora la tarea de buscar en el pasado, en la reinterpretación del pasado las **razones** que explicaban dicho fracaso. La cuidadosa reconstrucción crítica de las grandezas y las miserias de la izquier-

da argentina se transformaba así en una tarea política de plena actualidad. Allí residía el más serio aporte que en cuanto intelectuales de izquierda podíamos ofrecer a la lucha por transformar en autoconciencia histórica la rebeldía innata de una clase que carga sobre sus espaldas la misión histórica de construir la nueva sociedad. En ese momento, ser revolucionarios significaba, para nosotros, rechazar toda consideración táctica y afirmar resueltamente el lema gramsciano que adoptáramos como punto de partida: "decir la verdad es ser revolucionario". Estábamos dispuestos a quemar nuestras naves y a emprender una lucha que sabíamos difícil, plena de incomprensiones, de insultos y de falsedades. Fruto de esta decisión, de esta verdadera opción nació **PASADO Y PRESENTE.**

Deseábamos editar una revista que se convirtiese en un centro de elaboración crítica-revolucionaria, a partir de la aplicación creadora del materialismo histórico a nuestra realidad, que no fuese el órgano de expresión de una determinada organización política puesto que eso coartaría, y los hechos posteriores lo demostraron, la necesaria libertad de búsqueda. Cuando se quiere encerrar a la investigación científica en los moldes de la disciplina partidaria lo único que se logra es agostarla, esterilizarla, convertirla en "ideología". No se logra comprender que **toda investigación científica, conducida con absoluto espíritu crítico, siempre está directa o indirectamente al servicio del partido revolucionario.**

Lo ocurrido posteriormente es ya por todos conocido: nuestra expulsión del Partido Comunista, bajo la acusación de frigerismo, revisionismo, reformismo, izquierdismo, etc., etc., y las sucesivas campañas de calumnias y de infundios. La justificación "teórica" de la sanción, la acaba de hacer **Cuadernos de Cultura** [órgano de **los marxistas-leninistas argentinos"** (sic!)] en un número de 160 páginas dedicado íntegramente a refutarnos a nosotros y a los que obsesivamente designa como la "neoizquierda" argentina.

II

Son tales las incomprensiones, las deformaciones, las insinuaciones calumniosas que vertebran las páginas de esta revista aparentemente destinadas "a los confundidos de buena fe", que no podemos silenciar una respuesta que signifique al mismo tiempo la explicación de nuestra actitud. No podemos continuar haciéndonos eco del habitual chantaje de quienes afirman que todos aquéllos que critican al Partido Comunista sirven "objetivamente" a las clases dominantes argentinas. Si lo que está en juego es la revolución, mostrar nuestras diferencias y discrepancias, exponer nuestras concepciones, defender nuestro derecho como marxistas y revolucionarios a polemizar y criticar todo aquello que nos parece criticable dentro de la izquierda, es también realizar una acción revolucionaria. El torpe y malévolo señuelo de silenciar al adversario mediante su calificación de "anticomunista" o de cobarde, como con su habitual jesuitismo insinúa Agosti en la presentación del número ("...**en algunos suelen surgir los escrúpulos de conciencia, ya sea porque están por completo al margen del movimiento de masas, ya sea porque las condiciones duras de la labor política, incluida la cuota de represión policial, les hacen concebir la prudencia de alguna discrepancia"**) no puede inhibirnos. Para nosotros la cuestión no reside, como pretenden hacer creer los redactores de **Cuadernos de Cultura,** en tratar de **"abolir la función dirigente del Partido Comunista",** en distorsionar el **"centro de atracción de la clase obrera".** No nos interesa inventar problemas inexistentes con el oscuro fin de destruir la imágen de perfección y honestidad partidaria que nos pretenden servir quienes olvidaron su responsabilidad de intelectuales y por tanto, su juicio crítico. Eso lo haríamos si fuésemos en verdad anticomunistas, y nadie puede probar que lo seamos. Como nos interesa ante todo y por sobre todo la Revolución Argentina es justo, correcto y vitalmente necesario que analicemos las causas de por qué el Partido Comunista argentino no cumplió ni cumple la función dirigente de las masas de nuestro país. De por qué no pudo ni podrá convertirse en el centro de atracción de la clase obrera **a menos** de que modifique una línea política, un estilo de trabajo, un modelo organizativo y por tanto un grupo dirigente que históricamente se ha mostrado incapaz de aprovechar en un sentido revolucionario

el maravilloso espíritu de lucha y de sacrificio del conjunto de sus militantes. Y esto es lo que nos duele, porque lo querramos o no, los males que afectan al Partido Comunista son males que afectan a toda la izquierda. Lo que lo aisla de las masas aisla también a toda la izquierda. Si en cuanto izquierda somos corresponsables de los males de los comunistas, nadie nos puede discutir el derecho de examinarlos.

No podemos negar que para este examen nos ayuda sobre manera el carácter de "ejemplo" que asume el número de **Cuadernos de Cultura.** Allí aparece traslúcido un método de análisis, una concepción del marxismo, de la revolución y de la función del partido, del nexo marxismo-cultura moderna, que revela en toda su magnitud la pobreza conceptual, el citacionismo estrecho, el espíritu catequístico que prima en las elaboraciones de los "teóricos" del P.C.A. Más que ante una defensa del marxismo-leninismo (cosa un tanto absurda puesto que el marxismo no necesita para sobrevivir de sus ignaros albaceas locales) estamos ante una franca y abierta reivindicación del **pensamiento dogmático,** ante un nuevo caso de terrorismo ideológico.

Este es quizás el límite mayor, el obstáculo imposible de sortear —sin una previa y profunda renovación ideológica— que encuentra la instrumentación política de los comunistas argentinos: un stalinismo inmanente que los acompaña como la sombra al cuerpo y que los impulsa siempre a justificar un pasado antes que adaptarse a una nueva realidad. A 47 años de la revolución de Octubre, el agua no parece haber corrido bajo los puentes para ellos. Todavía no han logrado comprender qué significa ser marxista-leninista, tener una visión marxista-leninista del mundo, de la historia, de los hombres.

El stalinismo significó para el movimiento revolucionario la ideologización de la filosofía de la praxis, su lenta e inexorable conversión en una talmúdica colección de fórmulas rígidas, válidas en sí, al margen del contexto social de la vida. A una detención del pensamiento creador no podía dejar de corresponder una praxis revolucionaria mutilada, contradictoria, pendularmente oscilante entre un empirismo sin principios y un dogmatismo abstracto, características ambas del pensamiento de Stalin. Y además, una suma de fracasos. No podemos explicarnos el aplastamiento de la revolución china (1927) y la derrota de la revolución española (1936-39) sin el análisis del stalinismo. No podemos tampoco explicarnos la desviación browderista que carcomió a los partidos comunistas latinoamericanos en 1944-45 (y que está en la base de la actitud adoptada por los comunistas argentinos frente al peronismo y la tristemente célebre Unión Democrática) sin analizar exhaustivamente la parálisis revolucionaria que gangrenó el movimiento comunista internacional. Un gangrena tan profunda que aún determina la forma asumida por la actual polémica del movimiento comunista internacional. Pues de otro modo, ¿cómo podríamos explicarnos los razonamientos tortuosos, las deformaciones conscientes, las calumnias, las fórmulas y frases hechas, la búsqueda de adhesiones forzadas, en resumen, el círculo vicioso que caracteriza de una manera u otra las formulaciones de ambos contendientes? ¿Y qué otro calificativo que no sea "stalinismo" podemos aplicar a la absoluta falta de claridad de los términos reales de la disputa, que transita las páginas de ese absurdo folleto de Codovilla dedicado a los "cismáticos trotskizantes chinos" **(sic!)**? No basta dar vuelta un retrato o retirar una efigie de una revista para liquidar un método, un estilo de pensamiento. Es preciso estar dispuesto a destruir sin piedad una estructura conceptual metafísica que ha enchalecado el alma viva del marxismo so pena de convertirse en "piezas de museo" del archivo revolucionario. Pero para ello es preciso ser marxista y revolucionario en los hechos, no en las palabras.

¿Cuál es la principal acusación lanzada contra **PASADO Y PRESENTE?** Nuestro revisionismo. Rodolfo Ghioldi nos critica porque en nuestra presentación no hemos citado a Lenin ni una sola vez. Agosti nos recrimina que hayamos "extendido al leninismo su partida de defunción reemplazándolo con las maneras más untuosas de la coexistencia pacífica en el terreno de la ideología". Y todo porque hemos adoptado en **PASADO Y PRESENTE** el espíritu crítico, el análisis desprejuiciado ("desinteresado" en el sentido gramsciano) de la realidad, la sustitución del pensamiento dogmático por una visión creadora de la praxis revolucionaria. Somos

revisionistas porque pensamos como Lenin que el marxismo debe tener en cuenta la vida misma, los hechos exactos de la realidad y no continuar aferrándose a la teoría de ayer que, como toda teoría, únicamente traza en el mejor de los casos lo general, y sólo de **un modo aproximado** abarca toda la complejidad de la vida. Pensamos que Lenin sirve para cosas más importantes que la de obtener una cita a fin de utilizarla como autorizada apoyatura de un razonamiento temeroso de medirse con la práctica, con la vida real.

Lenin para nosotros significa la demostración de la vitalidad de un método y por ello no se nos viene el mundo abajo, como a muchos **"ortodoxos",** cuando descubrimos contradicciones entre **Materialismo y Empiriocriticismo** —obra escrita en una época en que Lenin prácticamente desconocía o conocía insuficientemente el pensamiento de Hegel— y los **Cuadernos Filosóficos,** frutos en cambio de una meditada frecuentación de los textos hegelianos. Y nos atrevemos a pensar que es esa relectura de Hegel la que le permite superar todo residuo cientificista —del que Engels, por ejemplo, nunca pudo liberarse totalmente— y restaurar rigurosamente la autonomía crítica del método dialéctico. Sin embargo, esto que es una verdad casi elemental, pues basta leer con detenimiento los textos para descubrirla, sería según los "ortodoxos" de **Cuadernos de Cultura,** la demostración palpable de nuestro "revisionismo".

Lenin representó en el movimiento revolucionario el desarrollo creador del pensamiento marxista en una nueva etapa histórica, la adecuación de los instrumentos organizativos del proletariado a las nuevas tareas revolucionarias, la revalorización de la subjetividad, de la actividad práctica humana, de la dialéctica como núcleo central del pensameinto marxista; la comprensión lúcida y acabada de la necesidad de un partido concebido como la conciencia organizada de la clase, como la vanguardia a través de la cual el proletariado supera su inmediatez fragmentaria y subalterna; de un partido que expresaba bajo nuevas formas la unidad de intelectuales y clase obrera, necesaria para toda acción histórica transformadora. El **leninismo** significó una nueva etapa de la unidad teoría marxista-mundo real, la revitalización de una doctrina "reificada" por el positivismo socialdemócrata, su perfeccionamiento en cuanto **teoría experimental.** No es por tanto una suma de principios que permanecen inmutables al margen de las realidades objetivas, principios que sólo se trata de aplicar "en nuestro país así como en los demás países del mundo teniendo en cuenta sus condiciones específicas". Si así fuera, la tarea de las organizaciones revolucionarias convertiríase en algo relativamente fácil. Bastaría sólo la permanente y escolástica repetición de un módulo ideológico, de la aplicación de una especie de **pas partout** universal, que debe ser extraído, por supuesto, de las elaboraciones teóricas del PCUS, en tanto "centro mundial del marxismo-leninismo creador". Lamentablemente, la realidad se encarga luego de desmentir las ingenuas elucubraciones de estos teóricos "transnochados" y de confirmar al mismo tiempo la justeza del método marxista.

No se trata de negar la existencia en las ciencias sociales de leyes o principios generales. El error consiste en no comprender el proceso histórico-social (y por tanto **concreto, determinado**) que conduce a la formación de tales leyes y principios; no advertir que los instrumentos conceptuales constituyen el producto de la generalización de una experiencia o de multitud de experiencias concretas, de la observación de una estructura económica y social dada, y que la determinación precisa, exhaustiva, "científica" del modo de accionar de dichas leyes en una realidad histórica "particular" exige ante todo el conocimiento profundo de esa realidad. Este método de la **abstracción determinada,** que constituye indudablemente el gran aporte de Marx a las ciencias del hombre, no sólo tiene importancia, para releer "correctamente" los escritos de Marx, logrando una mejor reconstrucción de su pensamiento teórico, sino también y más fundamentalmente, para basar una praxis revolucionaria en una instrumentación "científica". A partir de dicha metodología podemos comprender cómo los principios y las leyes deben "derivar" de los hechos y no ser "impuestos" a la realidad. Descubrimos que lo específico, lo concreto (**la realidad nacional**) no es una mera manifestación "alegórica" o simbólica de la Idea **(país dependiente** o **subdesarrollado).**

Quienes así piensan demuestran en los hechos que no han asimilado o mediado efectivamente lo específico, el país real. La concepción marxista de la **abstracción determinada** exige de parte de quien la aplica no sólo el reconocimiento de la objetividad de las contradicciones reales, sino también una plena conciencia de la historicidad y funcionalidad de los conceptos, principios y leyes utilizadas. Así como la consideración de una dialéctica al margen de una "materia" **determinada** (o si se quiere, al margen de un tipo determinado de **movimiento)** conduce necesariamente a su formalización, a su "hipostatización" (sustantivación), así también una teoría política, una línea estratégica y táctica que pretende ser la "aplicación" a un país determinado, de "principios generales" no puede dejar de convertirse en una elaboración teóricamente subalterna y prácticamente estéril. Si la "universalidad" de los procesos no puede manifestarse al margen de su "particularidad", si lo universal siempre se expresa en lo particular, en lo concreto, la discusión sobre la validez en sí de las "leyes generales de la revolución", al margen de la práctica determinada de una organización política determinada en una situación determinada, no deja de ser mero "bizantinismo". El reconocimiento de la "universalidad" del leninismo puede ser el punto de partida para el análisis de un proceso **sólo** a condición de considerarlo una "hipótesis" que necesariamente deberá ser confirmada como conclusión del análisis. En caso contrario, si partimos a priori de la validez absoluta de la doctrina de Lenin necesariamente caemos en la desviación cognoscitiva que consiste en deformar y recortar la realidad insuficientemente conocida para hacerla encajar dentro de la doctrina. La "universalidad" del leninismo exige ser permanentemente puesta a prueba por la realidad. Y así la "hipótesis" inicial deviene "teoría" al término de la investigación, en un proceso cognoscitivo que se repite siempre. El leninismo demostró ser "universal" no porque ofrezca un juego de principios y de leyes que podamos utilizar como ganzúas para abrir todas las puertas, sino por ser una **teoría** capaz de estimularnos a conocer mejor una realidad que, por otra parte, es radicalmente distinta de la que lo originó. A partir de allí se inserta en nuestro contexto social con una profundidad tal que parece emanar o "derivar" de él, que fuese su "expresión originaria".

En una de sus notas Gramsci demuestra cómo la "universalidad" de una verdad teórica reside precisamente en esa "incorporación" a la realidad concreta, y no "en su coherencia lógica y formal o en ser instrumento polémico útil para confundir al adversario". "En suma —afirma— debe regir siempre el principio de que las ideas no nacen de otras ideas, que las filosofías no son generadas por otras filosofías, sino que son expresión siempre renovada del desarrollo histórico real. La unidad de la historia, lo que los idealistas llaman unidad del espíritu, no es un presupuesto, sino una contínua realización progresiva. **Igualdad de realidad efectiva determina identidad de pensamiento y no viceversa"** (Antonio Gramsci, **Passato e Presente)** (1).

Lo que se deduce de lo hasta aquí afirmado es claro: para los revolucionarios argentinos, la adquisición del marxismo, del leninismo, significa en los hechos la necesidad de descubrir el país, la realidad en la que actuamos, el contorno económico-social sobre el que incidimos. Solamente a partir de allí, de esta totalidad concreta que es nuestro contorno podemos comprender el mundo. Si fue siempre pecado de la izquierda desconocer la realidad, vivir con los ojos puestos en otros países que nos servían de "modelos", es fácil concluir que la adquisición del marxismo y del leninismo, por parte de las masas pero también de esa izquierda, es aún una tarea a resolver.

Haberse olvidado de esto, no haber tenido presente estas verdades constituye una de las tragedias del movimiento comunista internacional en la época stalinista, salvo honrosas excepciones. Aquí hay que buscar la clave de la soberbia, de la presuntuosidad con que los comunistas consideraron hechos como la revolución argelina o cubana, de la ceguera que mostraron ante procesos tumultuosos de masa como el advenimiento del peronismo, la resuelta negativa en nuestro país a someterse a una autocrítica profunda. Si fuese necesario una prueba de esta actitud, de este "estilo de pensamiento", el número de **Cuadernos de Cultura,** la constituye sobradamente. La misma incompren-

sión de siempre ante la izquierda no comunista, el país y el mundo. La misma repetición de slogans perimidos, los mismos lugares comunes y frases hechas, el mismo espíritu presuntuoso de quienes se creen poseedores de la verdad revelada. Evidentemente, no han aprendido nada.

III

Si quisiéramos enumerar los acontecimientos que determinaron una verdadera crisis de conciencia en el conjunto de militantes revolucionarios que pasamos luego a integrar **PASADO Y PRESENTE,** tendríamos que señalar tres hechos cuya incidencia fue fundamental.

El XXII Congreso del PCUS significó para nosotros la recuperación de una discusión iniciada en 1956 pero neutralizada luego a la sombra del endurecimiento dogmático provocado por los sucesos de Hungría y Polonia, la reapertura de un examen que debía conducir a la superación del estancamiento teórico y las deformaciones sectarias, la posibilidad de un gran cambio renovador de nuestro movimiento. Significó, en resumen, el "retorno a Lenin' que ambicionábamos y que no concebíamos como una vuelta a posiciones preconstituidas, sino como un reencuentro con el alma viva del marxismo, con su dialéctica revolucionaria y su humanismo integral.

La revolución cubana, esa revolución "intrusa", ese hecho inesperado, desconcertante, que venía a derrumbar los perfectos y aburridos esquemas transformistas de quienes ya habían decidido postergar las revoluciones para las "calendas griegas", nos conmovió profundamente. Frente a la opinión "oficiosa" del grupo dirigente del Partido, desconfiado como siempre de todo lo nuevo, Cuba se nos aparecía más que como una excepción o un hecho afortunado, (la "venta del buzón" al imperialismo como con graficismo singular, afirmó uno de ellos) como la apertura de un nuevo curso revolucionario, la demostracion práctica de los nuevos caminos abiertos por la modificación del contexto histórico-mundial, la plena evidencia de una nueva correlación de fuerzas que nos permitía presagiar la recuperación del impulso revolucionario iniciado con la revolución de octubre. Pero no nos evadíamos de la realidad trágica y contradictoria del país. Pensábamos que la experiencia frondizista había sido lo suficientemente aleccionadora como para que nos permitiese extraer a nosotros, los comunistas argentinos, todas las conclusiones necesarias. Puesto que si hubo alguien que confió ingenuamente, con una ingenuidad pequeño-burguesa, en las promesas de Frondizi y de su equipo, ese fue el Partido Comunista. Por ello el fracaso de la política "desarrollista" no podía dejar de afectar también el prestigio del grupo dirigente comunista que negándose, como era su obligación repolucionaria, a analizar la realidad en términos de clase, alineó al partido en la espera del éxito de una experiencia que no podía dejar de ser un acto fallido. Pensábamos que esto sería finalmente comprendido, que la decisión adoptada frente a las elecciones del 18 de marzo y determinada en parte por el fracaso en las elecciones santafesinas, significaría el comienzo de una verdadera inserción revolucionaria en la realidad nacional. Y una vez más nos equivocamos, pues el inmovilismo del 19 de marzo —inmovilismo de una clase pero también y fundamentalmente de un partido que se negó a actuar—, la ingenuidad y el subjetivismo frente a la burocracia peronista que con el titulado "giro" cumplía el doble objetivo de neutralizar a las masas peronistas y absorber a la izquierda, las vacilaciones en los preámbulos de la elección del 7 de julio, el incomprensible apoyo posterior al gobierno del fraude, demostraba que no se trataba simplemente de la aplicación de una línea falsa, sino de la total ausencia de coherencia política. Demostraba que el monolítismo ideológico del Comité Central era un cuento y que detrás de un común lenguaje formal y ripioso proliferaban tendencias que la ausencia de una vida democrática y el ciego empirismo del grupo dirigente era incapaz de superar y unificar.

Estábamos ante la trágica evidencia de un barco que marchaba a la deriva. Esa fue la dura lección que extrajimos de un proceso de lucha de clases como nunca habíamos visto en el país. El 18 de marzo la izquierda argentina tenía ante si la perspectiva de una próxima ruptura revolucionaria. (Era la época en que Agosti afirmaba apocalípticamente: **"presumo que estamos alcanzando ese "momento" de madurez, asomándonos vertiginosamente al instante del salto cualitativo"**). La izquierda argentina no tuvo la audacia suficiente para aprovecharla. No supo comprender que las revoluciones tienen un ciclo inexorable, que las situaciones no maduran **in aeternum,** que cuando un partido revolucionario desaprovecha una situación favorable el proceso se invierte, las esperanzas de las masas ceden lugar a la desilusión y las fuerzas del partido retroceden, se estancan, se tornan pasivas. **No había sabido comprender, en suma, que la insurrección es un arte y no un teorema.**

Fueron las meditaciones alrededor de estas cuestiones las que nos plantearon la necesidad de efectivizar una crítica que sólo tendría validez en la medida que dejase de ser "interna", que no pudiese por tanto ser "absorbida" por el **aparato.** La realización sorpresiva del XII Congreso nos colocaba ante la evidencia de un grupo enquistado en la dirección del Partido y sostenido por un inmenso aparato absolutamente impermeable a las presiones de la base. Nuestras opiniones no contaban. Podían cuanto más ser "toleradas" y hasta en algunos momentos explicitadas en las publicaciones partidarias, a condición de que no concernieran a nada que pusiese en tela de juicio la línea, ni hiciesen referencia directa a la vida del Partido. Y esto explica las verdaderas causas de la conmoción **política** creada en los medios partidarios por el artículo de Del Barco dedicado a la exégesis del pensamiento filosófico gramsciano. No se puede ahondar en el problema de la alienación, encontrar las evidentes diferencias de formaciones y concepciones filosóficas entre Marx y Engels, estudiar las diferencias de planteos filosóficos entre el Lenin anterior y posterior a los **Cuadernos,** discutir las inexactitudes que pueda contener la teoría leninista del reflejo, porque se parte de la absoluta necesidad política y táctica del mantenimiento del **principio de autoridad.** Cuando se defiende a ultranza la validez atemporal de cada formulación de Marx o Lenin, no se quiere defender otra cosa que la infalibilidad de sus intérpretes locales. Más que un religioso respeto por la teoría, en el trasfondo de esta posición encontramos una más terrenal y mezquina defensa de una instrumentación política determinada.

Pero el principio de autoridad tiene sus grandezas y sus miserias. Si puede permitir a una organización, o mejor a una dirección usufructuar circunstancialmente los méritos revolucionarios ajenos, no le permite lamentablemente construir los propios. Usufructuar la revolución es una cosa, pero realizarla es otra. El principio de autoridad no ha permitido hasta ahora que los comunistas argentinos elaboren un "camino argentino" al socialismo, una teoría de la revolución medianamente aceptable. Y esto es comprensible La elaboración de dicho camino presupone más que el conocimiento detallado de las elaboraciones teóricas y políticas de un partido que actúa en una realidad **cualitativamente** diferente de la nuestra (vgr. el PCUS.), un reconocimiento nacional y en nuestro caso continental que sólo puede ser logrado a partir de la utilización correcta, y por tanto "creadora", de un método de análisis marxista y del conocimiento acabado del país, del proceso de su conformación histórica cristalizada en un estructura económica y social. El principio de autoridad lo más que puede permitirnos es copiar textualmente las formulaciones soviéticas, aún aquella tan inexacta o por lo menos discutible de **Estado de democracia nacional,** pero no nos otorga la suficiente autonomía crítica, el necesario vuelo teórico como para juzgar acertadamente la II Declaración de La Habana, por ejemplo.

Cuando Jruschov afirma que ella tiene "una importancia histórica para las luchas de liberación de América Latina y presenta una análisis exacto de los acontecimientos" ¿no está desautorizando concretamente a todos aquellos que se entregaron a la mezquina tarea de sepultar ese documento trascendental? ¿No muestra una actitud directamente contrapuesta a la mantenida por el Partido Comunista argentino que en sus resoluciones políticas del XII Congreso silenció dicha declaración? Y no se nos acuse de irreverentes si pensamos que **en principio,** la II Declaración de La Habana tiene para Latinoamérica la misma importancia que para el mundo

puedan tener algunas teorizaciones de los 81 o del programa del PCUS, y mucha más importancia, por supuesto, que el lamentable discurso de Jruschov dedicado a los intelectuales (2). Y es que, para nosotros, al marxismo creador es preciso buscarlo en todos los lugares donde se dan verdaderas experiencias de luchas de clases y donde existen equipos con la suficiente luciez e independencia teórica como para racionalizarlas. Así como no existen ni Estados ni partidos guías tampoco reconocemos la existencia de un **"centro mundial del marxismo-leninismo creador",** esté en Moscú o en Pekín.

La actitud de los comunistas argentinos frente a la II Declaración de La Habana, y por extensión frente a todo el proceso de la revolución cubana, puede permitirnos un discurso aleccionador sobre "como una organización burocratizada no puede colocarse ante las nuevas realidades desde el punto de vista del marxismo creador". Veamos por ejemplo, cómo caracteriza la resolución política aprobada en el XII Congreso partidario, la importancia del proceso cubano. **"El triunfo de la revolución cubana** —afirma— **ha hecho cambiar cualitativamente el carácter de la Revolución libertadora en América latina, puesto que al mismo tiempo que ha servido para dar un gran impulso a la creciente resistencia de los pueblos a la política expansionista del imperialismo yanqui, les ha señalado el camino para pasar a la lucha abierta por la libertad e independencia nacional, por la creación de un nuevo tipo de poder, verdaderamente democrático y popular"** (sic). La naturaleza del cambio cualitativo queda en la sombra porque la mención al nuevo camino se reduce a una generalización. ¡Esta es la altura crítica y la capacidad de análisis de que hacen gala los autotitulados "marxistas-leninistas" argentinos! Creo que sería difícil encontrar mayor mediocridad y pobreza conceptual en una formulación.

Es evidente que el triunfo de la revolución cubana sorprendió y en muchos casos produjo escozor a muchos "marxistas-leninistas". El triunfo de una revolución popular y su transformación vertiginosa en socialista, dirigida por un grupo político de extracción pequeño-burguesa y apoyado fundamentalmente en el campesinado, actuando por completo al margen del partido "marxista-leninista" de Cuba —quien durante un largo período los calificó de "aventureros pequeño-burgueses"— iniciaba la destrucción del mito en el que reposa gran parte de la fortaleza potencial de los dirigentes comunistas: la convicción de que no puede darse un proceso revolucionario sin la previa dirección del Partido Comunista. Durante tantos años estuvieron acostumbrados a identificar marxismo-leninismo con partido comunista que llegaron a pensar que sin ellos la historia no podía avanzar. Olvidaron a Lenin, cuando en lucha contra los dogmáticos rusos supo advertirles que "ocurre con harta frecuencia que cuando la historia de un viraje brusco, hasta los partidos avanzados dejan pasar un tiempo más o menos largo antes de orientarse en la nueva situación creada y repiten consignas que si ayer eran exactas, hoy han perdido ya toda razón de ser, tan súbitamente como súbito es el brusco viraje que da la historia" (Lenin **A propósito de las consignas).**

La experiencia de Cuba primero y de Argelia después demostraba fehacientemente que no es verdad que la organización revolucionaria **marxista-leninista** sea **siempre y en todas partes** el partido comunista. Una vez más la vida desbordaba con su complejidad maravillosa la estrechez de las generalizaciones ilegítimas.

Aunque todos los comunistas del mundo aprobaron las tesis del XX Congreso sobre el carácter y la importancia de los cambios ocurridos en la estructura del mundo y en las relaciones de fuerza entre socialismo y capitalismo, no todos sin embargo extrajeron las debidas conclusiones de esta nueva etapa histórica-mundial. Con respecto a algunas tesis que (al margen de su elaboración apresurada y hasta unilateral) pretendían mostrar cómo el cambio de la correlación de fuerzas en favor del sistema socialista mundial facilitaba la aparición de múltiples formas nuevas de transición revolucionaria ("caminos nacionales"), no es difícil demostrar cómo entre nosotros sufrieron un proceso de formalización ("esterilización") que las convirtió de

útiles hipótesis de trabajo en cómodas apoyaturas teóricas. De la **posibilidad** de un tránsito pacífica hacia el socialismo especialmente en aquellos países de capitalismo desarrollado donde a la maduración objetiva del sistema correspondía un avanzado proceso de estructuración del proletariado como clase hegemónica de un nuevo bloque histórico, algunos partidos comunistas, el nuestro desde el primer momento, dedujeron la **necesidad** de adoptar el "camino pacífico" como objetivo de trabajo. Lo cual en el fondo significaba darle un ropaje "teórico" al pacifismo a ultranza que los carcomía. La estrechez mental de sus dirigentes les impedía comprender que para que la clase obrera no se encuentre desarmada en el momento decisivo, la perspectiva de desarrollo pacífico **sólo** puede ser presentada como **posibilidad** y nunca como un programa de acción. Pero el hecho de que la discusión sobre los caminos revolucionarios fijados rápidamente en las fórmulas erróneas de "pacífico" y "no-pacífico" nunca haya abandonado el terreno de las generalidades, ni descendido al examen de la lucha de clases en nuestro país y en América Latina, del proceso histórico de conformación del Estado argentino, de su naturaleza de clase, demuestra precisamente lo que queríamos demostrar: que el problema ha sido impuesto a la realidad, que parte no del análisis de la sociedad argentina sino de la **aceptación y adaptación** "a las particularidades nacionales" (sic!) de un principio reconocido como de validez universal. No es casual que los retoques a que periódicamente estuvieron sometidos los documentos partidarios, fueran a su vez consecuencia **directa y mecánica** de las formulaciones soviéticas.

Este "bizantinismo" teórico a que tan afecto se muestran algunos comunistas los lleva sin embargo a incurrir en algunas ligerezas. Como la cometida por Agosti en la mencionada presentación del número especial de **Cuadernos de Cultura.** Necesitaba desautorizar a una nueva "vanguardia revolucionaria" según él de extracción pequeñoburguesa y mentalidad intelectual, demostrando que con su insurreccionismo infantil cometía un acto de craso analfabetismo... leninista. Necesitaba apoyarse en la autoridad que presta una cita de Lenin para sostener la ausencia de un discurso meditado —como hubiese correspondido— sobre el problema de la insurrección armada. Y en esa su forma de citar podemos rastrear los límites de su aparentemente inobjetable formulación. En este caso a Agosti lo traiciona su "caligrafismo", su inveterado amor por las palabras, más que por las esencias. En las formulaciones leninistas aún cuando puedan encontrarse párrafos que aparentan tener una validez general, por encima de la circunstancia real que las origina, hay que tener presente que por provenir de un político práctico, extraordinariamente realista, actúan siempre en función de una realidad determinada, está siempre **teñidos** de "materia", de circunstancialidades. De allí que no puedan ser analizados abstrayendo —como hace Agosti en el caso de marras— el trasfondo histórico-concreto que condiciona y determina en última instancia la justeza de una formulación. Y esto explica cómo Lenin, metafísicamente citado, permite apoyaturas para tesis absolutamente contradictorias. Cuando Lenin sostiene que el marxismo se negó siempre a "estimular" las revoluciones parte de una verdad teórica hasta ahora inobjetable: las revoluciones sólo pueden expandirse en virtud de un proceso interno de agudización de la lucha de clases, no pueden ser "fabricadas" por grupos de audaces que actúen al margen de la existencia de condiciones objetivas y subjetivas. Esto lo saben ya hasta los niños de pecho y Agosti no hace avanzar un centímetro la dilucidación del problema con esta "verdad". Pero cuando nos adentramos en la complicada discusión mantenida en el Comité Central del P.C. (b) de la URSS alrededor del tratado de Brest, la cosa se complica. Aún cuando dijese lo contrario, Lenin estaba en principio de acuerdo con "estimular" la revolución en Europa. Si se recuerda que el triunfo del socialismo en un sólo país no era todavía una eventualidad planteada por la vida y que todo el grupo dirigente bolchevique partía de la absoluta convicción de que la revolución de octubre podía consolidarse y permitir la construcción de una sociedad socialista sólo a condición del triun-

lo de la revolución en los principales países capitalistas de Europa (Alemania, Francia, Inglaterra), se comprende cómo todo el Comité estuviese en conjunto de acuerdo con **emprender una guerra revolucionaria en Europa.** La diferencia estribaba en que Lenin consideraba con justeza que en el momento de la ofensiva alemana (enero de 1918) no existía **momentáneamente** posibilidad alguna de arrastrar al campesinado ruso a la guerra revolucionaria (que exigía como condición previa la constitución de un ejército revolucionario que recién comenzaba a formarse). Lenin, por tanto, no se oponía en principio a la guerra revolucionaria; por el contrario, sostenía la necesidad de desatarla en un momento más **oportuno.** "Debemos concluir de aplastar a nuestra burguesía, y para ello debemos tener las dos manos libres. Después de haberlo conseguido tendremos libres las manos y podremos entonces conducir la guerra revolucionaria contra el imperialismo internacional". Pero en ese momento, conducir una guerra revolucionaria significaba de una u otra manera "estimular" la revolución en otros países o, aún más, "exportarla". El "estímulo" podía tener plena efectividad porque en Europa **habían madurado** ya las condiciones para un acelerado proceso de transformación social. Como se observa, Lenin no da materia para ningún "objetivismo" determinista del tipo del sostenido por los dirigentes comunistas argentinos y en última instancia se aproxima siempre a las concepciones "voluntaristas". Podemos anotar además que a ningún revolucionario de la época se le hubiera ocurrido criticar a Lenin por la admisión de la guerra revolucionaria. Fue necesario que mediara el fracaso de la revolución en Europa y la imposición de la construcción del socialismo en un sólo país, para que se impusiese la absurda concepción stalinista de las revoluciones en compartimentos estancos, la renuncia al internacionalismo proletario en favor de un **statu quo** que significaba de hecho la renuncia a la revolución. En ese sentido, cuando los líderes cubanos defienden su condición de latinoamericanos o cuando señalan el carácter "continental" de la lucha de liberación, independientemente de los errores o exageraciones que puedan cometer, reivindican un principio de universalidad proletaria que acompañó siempre a toda verdadera revolución.

La revolución cubana aporta al marxismo y al leninismo "originalidades" que exigen ser consideradas. Cuando los comunistas argentinos, señalan **"que es preciso tener en cuenta que la lucha armada no puede empeñarse si no se ha creado una situación revolucionaria directa",** es cierto como afirma Agosti que se basan en la más pura tradición del marxismo y del leninismo. Pero en determinado nivel, todo ello no es más que una generalización. El problema reside en cómo, a partir de condiciones objetivas favorables y de un estado de resistencia **pasiva** de las masas a todo el ordenamiento estatal burgués, se puede llegar a crear "una situación revolucionaria directa". Aquí la generalidad no cuenta, aquí lo único que cuenta es la habilidad táctica de una organización revolucionaria. La experiencia cubana (y argelina) se instala en ese nivel táctico del problema y demuestra que a partir del actual contexto histórico de la lucha de clases a nivel mundial (y continental, conviene agregar) es posible **estimular, acelerar,** la maduración de una situación revolucionaria directa. Podrá discreparse con sus formulaciones, podrá reducirse el campo de su validez, lo que no puede hacerse es dejarlas de lado, silenciarlas o deformarlas.

La experiencia cubana demuestra que en los países dependientes del imperialismo no es cierto que la república "democrática" sea **siempre** la mejor cobertura para la lucha revolucionaria. Lo es sólo a condición de que las organizaciones revolucionarias no se alienen a las libertades burguesas olvidando que esas mismas libertades no son entelequias absolutas, que tienen validez en sí, por encima de los intereses de clase. En última instancia, son la **condición ideológica** para la subsistencia del sistema capitalista, son **una forma** del Estado burgués. De allí que agotarse en la lucha por la restauración de ciertas libertades burguesas sin, al mismo tiempo, plantearse el problema del poder revolucionario, además

de ser estéril puede llegar a convertirse en contrarrevolucionario en cuanto significa facilitar los objetivos burgueses de absorción, de "constitucionalización" de la acción proletaria.

La revolución cubana enseña que una situación puede ser considerada revolucionaria **sólo** si existen grupos de revolucionarios —partido, frente, o lo que sea— que estén dispuestos en los hechos, a dar un impulso decisivo al curso de los acontecimientos, en una palabra: si existe una vanguardia de clase revolucionaria, audaz y flexible, que esté dispuesta a quemar en la acción los esquemas teóricos que contribuyó a sedimentar el excesivo "realismo político" de algunas organizaciones anquilosadas. La cubana, como toda auténtica revolución demuestra lo absurdo que es considerar las realidades políticas, las relaciones de fuerza, desde un plano puramente "objetivo". Las previsiones sólo tienen validez si están vinculadas a la pasión y a la voluntad revolucionaria, "puesto que no es de revolucionarios sentarse en la puerta de su casa para ver pasar el cadáver del "imperialismo". Los teóricos "ortodoxos" del marxismo-leninismo no dejarán quizás de acusar de "blanquismo" esta exaltación del momento voluntarista en el proceso revolucionario. Pero es útil recordar que no otra fue la acusación lanzada por Plejanov contra Lenin cuando formulara sus célebres Tesis de Abril (3). Siempre en la historia el conservadorismo y el rutinarismo, la tendencia a momificarse, a devenir anacrónico, que surge espontáneamente en toda organización revolucionaria, se expresa ideológicamente bajo las formas más groseras de determinismo económico y por tanto, en el desprecio a todo tipo de "voluntarismo". El proceso revolucionario, unidad perfecta de realidad efectiva y de voluntad humana, de "espontaneidad" y de "dirección consciente", se escinde y se coagula dicotómicamente en categorías abstractas. Todo se "ideologiza". Es como si la historia se escapase de las manos de los hombres y planease por sobre sus cabezas como una fuerza sobrenatural. Pero es función de los revolucionarios reintegrarla al mundo de lo humano.

Frente a la inadecuada separación de las vías revolucionarias y la desmedida exaltación de la posibilidad de un tránsito revolucionario "pacífico", convertida en ideología justificadora del abandono práctico del camino de la revolución, la experiencia cubana y argelina revalorizan la posibilidad de la violencia como levadura necesaria del nuevo sistema. La violencia como medio para acentuar subjetivamente el enfrentamiento de clase. La violencia no como "putchismo" sino como parte de una estrategia global que conduzca a poner en movimiento a las masas populares hacia la conquista del poder.

La revolución cubana demuestra que en la nueva coyuntura internacional —caracterizada por un equilibrio de fuerzas favorable al socialismo— la acción armada tiene viabilidad aún en las mismas puertas del imperialismo. Y demuestra, al mismo tiempo, que se puede realizar una revolución libertadora sin que la organización que tradicionalmente se asigna como tarea histórica la dirección del movimiento de liberación nacional —como **conditio sine qua non** para su victoria— juegue ningún papel relevante. Lo que no significa afirmar, como es evidente, la posibilidad del triunfo revolucionario al margen de la existencia de una "vanguardia revolucionaria". Pero sí significa reconocer que en la actualidad, partido comunista y vanguardia revolucionaria no siempre son exactamente la misma cosa. Y que en algunos casos, como el de Argelia, hasta pueden estar en las antípodas.

Las experiencias de Cuba y Argelia, al destrozar implacablemente los dos principios sobre los que se estructuraba el "modelo" revolucionario supuestamente "ortodoxo", se convierten de tal manera en los más "molestos" testimonios de la crisis que sacude al movimiento comunista internacional. Y plantean simultáneamente la dramática exigencia de superar teórica y prácticamente esa crisis.

IV

La superación de la "crisis" del movimiento comunista internacional, la reconstrucción de su "unidad", sólo puede ser resuelta en el marco de una mayor profundización teórica y práctica de los distintos caminos de la

revolución. Unicamente en ese plano podemos evadirnos del resbaladizo terreno de las falsas opciones y contribuir a la conquista de la nueva unidad, a la vez que construimos una perspectiva clara de acción transformadora en el país. Aquí se inserta la perentoria labor de estructuración de una teoría de la revolución argentina que sirva fundamentalmente de estímulo teórico a la fuerza material destinada a su realización y que nos permita simultáneamente ubicarnos con autonomía crítica en la polémica internacional a partir de nuestras experiencias concretas.

Una teoría de la revolución debe, ante todo, plantear y resolver correctamente el problema de las relaciones estructura-superestructura, como punto de partida obligatorio para lograr la visión adecuada de las fuerzas actuantes en un proceso histórico determinado que demanda la perspectiva marxista. El análisis de la estructura económico-social del país, de sus formas históricas de integración en el mercado mundial capitalista, el examen de las correlaciones de clase y del conjunto de contradicciones que emergen de la sociedad, debe concluir en la descripción de los momentos fundamentales que configuran el equilibrio de fuerzas económicas, políticas y militares en un momento dado, puesto que se trata de poner el acento en la posibilidad que abre dicho conocimiento de aplicar eficazmente la voluntad organizada de la clase obrera. Sin el ánimo de efectuar aquí un análisis de la realidad nacional, que será motivo de un número especial de **Pasado y Presente,** quisiéramos simplemente detenernos en algunos presupuestos que estimamos esenciales para elaboraciones futuras.

Hoy es claro para todos que las raíces de los elementos caracterizantes del capitalismo argentino deben ser rastreados en las particularidades que asumió el proceso de incorporación del país en el mercado mundial. La irrupción del capitalismo europeo, fundamentalmente inglés, al amparo de la destrucción de los monopolios comerciales españoles y de la implantación del libre comercio iniciada por la Independencia nacional, a la vez que **permitía** la maduración de algunos elementos básicos para el desarrollo del sistema capitalista, **frenaba** e **impedía** el crecimiento de otros igualmente necesarios. La disolución de la economía precapitalista no significó en los hechos la creación de un mercado propio para una industria nativa que así lo demandase, sino su conversión en un mero apéndice agrario del mercado "interior" del capitalismo europeo. La evasión en masa del excedente económico generado en el país no podía menos que entorpecer la acumulación primitiva del capital, lo cual a su turno impedía la rápida conversión de la burguesía comercial porteña en una verdadera burguesía industrial. Como señala Baran, "aunque la expansión de la circulación de mercancías, la pauperización de un gran número de campesinos y artesanos y el contacto con la técnica occidental dio un poderoso impulso al desarrollo del capitalismo, este desarrollo fue violentamente desviado de su curso normal, fue deformado y mutilado para que se adaptase a los objetivos del imperialismo occidental" (4). A partir de esta acción dual del capitalismo debe ser analizado todo el proceso histórico nacional abierto con la explosión de 1810. La transformación posterior del capitalismo librecambista en imperialismo, **no cambia** la naturaleza del proceso pero sí agudiza esa acción deformante del capitalismo sobre nuestra estructura económica-social.

Mas como el desarrollo de las fuerzas productivas es un proceso perenne y objetivo, pasible de ser deformado o frenado pero nunca impedido por completo —en cuanto expresa el poder dinámico y creciente del hombre sobre la naturaleza—, impulsado y a la vez deformado por la integración en el mercado mundial, fue expandiéndose en la Argentina un capitalismo débil, crecido a la sombra del compromiso sellado por la gran burguesía terrateniente, la burguesía comercial y el capital monopolista extranjero. Este bloque histórico agrario-industrial puso como base del ordenamiento económico y del Estado burgués, una unidad de fuerzas heterogéneas y en determinados momentos contradictorias. Unidad que no podía menos que ser obtenida mediante compromisos, mediante una singular **concordia-discors** transformista que afectó desde un comienzo el desarrollo del Estado unitario argentino.

La acumulación primitiva del capital estuvo signada por esa conjunción de fuerzas que tenía su expresión política más coherente en los gobiernos de la oligarquía. A partir de la afirmación del capitalismo en el campo, dentro de una envoltura caracterizada por el latifundismo, se expande posteriormente el capitalismo "industrial" siempre en estrecha conexión y dependencia con el mercado mundial y por tanto con el capital monopolista que lo controla. Cuando determinadas coyunturas obstaculizan el "normal" funcionamiento de la división internacional del trabajo, surge protegida por medidas estatales una industria "no tradicional", vinculada al mercado interno, que se inserta en esa estructura retardataria manteniendo y acentuando las contradicciones existentes, aunque en nuevos niveles de desarrollo. Hoy los hechos se han encargado de demostrar acabadamente cómo este "industrialismo", si bien representa un avance considerable de las fuerzas productivas con respecto a la etapa anterior, no ha permitido la estructuración de un mercado capitalista homogéneo y unificado nacionalmente, convirtiéndose de hecho en la más formidable traba a una mayor expansión "racional" de dichas fuerzas. "No sólo fue insuficiente para neutralizar el daño que se había hecho con anterioridad, sino que la forma en que se lo administró fue tal, que dio origen a un crecimiento canceroso tan potente y tan dañino como el mal que en sus principios parcialmente curó" (5). Si el proceso de "balcanización" de América latina provocado por el capitalismo extranjero pudo dar entre otros productos esa unidad territorial-administrativa que llamamos Argentina, el bloque histórico de clases que condujo hasta hoy ese proceso —esa gelatinosa conjunción de fuerzas terratenientes y burguesas que el imperialismo supo hábilmente amalgamar— se ha mostrado históricamente incapaz de unificarla económica, social y culturalmente en una sola Nación.

Más que una nación, el país sigue siendo aún hoy la unidad formal de realidades contradictorias, la yuxtaposición de zonas caracterizadas por distintas relaciones sociales, donde a la par de los grandes centros industriales y agrarios de elevado desarrollo capitalista, existe un vasto **"hinterland"** en el que predominan relaciones precapitalistas y que está, de hecho, reducido a mercado de venta semicolonial, fuente de mano de obra barata y de ahorros para las clases dominantes argentinas. La existencia de estas dos grandes realidades diferenciadas —que podemos simplificar bajo la denominación de litoral capitalista agrario e industrial e interior colonial capitalista— es la trágica demostración de las limitaciones históricas del capitalismo argentino. De un capitalismo que fue resultado no de un desarrollo "interno" de sus fuerzas productivas, de la maduración lenta pero inexorable de un capitalismo nacional, sino de la penetración violenta, compulsiva, sangrienta del capitalismo extranjero. Sobre esa base se estructura el bloque de clases que aún hoy constituye el Estado argentino, y que es expresión de la alianza de las fuerzas "urbanas" y "rurales" del litoral con los barones de la tierra del "hinterland" semicolonial (6).

El antimperialismo pequeño-burgués, del que no está exento el esquema del P. C., acostumbra presentar este proceso de desarrollo industrial como "objetivamente" enfrentado al imperialismo, estableciendo la dicotomía industria nacional-imperialismo como entes contradictorios, excluyentes entre sí. No comprende que la explotación imperialista de los países dependientes no es incompatible con una pseudo-industrialización; y que en determinadas circunstancias puede constituirse en el motor impulsor de un desarrollo industrial, **a condición** de que no subvierta la vieja estructura en la que se orienta. Se produce entonces un desarrollo "combinado" o "desigual" en el que la nueva empresa se incrusta en la estructura atrasada y la refuerza puesto que de los desniveles provocados entre su "modernismo" y la "senilidad" de dicha estructura extrae la fuente mayor de sus beneficios extraordinarios. Coexisten en un equilibrio preñado de nuevas y múltiples contradicciones diferentes formas históricas. El imperialismo deja de ser así una mera fuerza **exterior** a la nación que la expolia a través del saqueo de las divisas, los préstamos usurarios y las remesas de beneficios provenientes de algunas industrias de transformación, para ejercer una función deformante manifestada ahora desde el **interior** de la estructura económica en la que está insertada como figura principal. Es quien dirige, controla y domina esa estructura no como una excrecencia extraña que pudiera ser barrida sin descabezar y triturar

la misma estructura. La llamada "industria nacional" y el capital monopolista extranjero están en nuestro país vinculados por una trama tan vasta de conexiones que pueden ser considerados como **interdependientes.** Esto no significa negar que puedan existir sectores burgueses medios que no mantengan vinculaciones con el imperialismo ("burguesía nacional"). Significa afirmar sí que su peso económico es lo suficientemente escaso como para que de hecho queden marginados de la esfera real de poder económico y político. Por otra parte, del hecho de que no estén aún entrelazados con el capital monopolista, no se puede deducir arbitrariamente su total e irreductible oposición: entre luchar a fondo contra el imperialismo o convertirse en su socio menor para aprovechar en forma conjunto el atraso argentino, opta siempre por lo último. De allí que yerra quienes tratan de descubrir una contradicción fundamental, esencial, entre el "pueblo" —en el que incluyen a la "burguesía nacional"— y el imperialismo y sus agentes nativos (los terratenientes y el gran capital intermediario). Si el imperialismo está incrustado en la trama básica de nuestra estructura económica, la aplicación de medidas que vayan contra su poder, no puede dejar de significar, objetivamente, la aplicación de medidas anticapitalistas en un sentido más general. "Confiscar al imperialismo significa, de hecho, destruir las bases económicas del capitalismo en la sociedad argentina"(7). Desaparece así la posibilidad de basar en una inconsistente burguesía "nacional" una verdadera lucha de liberación nacional y social de nuestro pueblo. Si es verdad que sectores provenientes de las capas medias burguesas aparecen dotados de un excepcional potencial revolucionario, como el caso de los estudiantes y los intelectuales, es verdad también que la presencia activa de una **élite** tal en el movimiento irredentista, no altera la polarización de los grupos sociales ni impide a la burguesía como clase, constituir el más seguro baluarte del imperialismo (8).

Estos elementos modifican por tanto el planteo habitual de la lucha revolucionaria, pues de ellos se deriva la necesidad de librar una lucha consecuente contra **tres** frentes de clase y no ya sólo contra **dos**: terrateniente, imperialista y burgués. La fase democrática-nacional, de luchas antiterrateniente y antimperialista se entrelaza con la fase socialista, de lucha antiburguesa. La revolución para merecer el calificativo de tal, debe ser un proceso "continuo", "permanente", que se profundiza paso a paso, en el que la instauración de un nuevo poder democrático significa la apertura de un rápido proceso de transformación socialista. Tal es la experiencia cubana, que tiene en este sentido un valor continental.

Partir del criterio, como lo hace el P. C., de que la contradicción fundamental se expresa en el enfrentamiento imperialismo versus "pueblo argentino", obliga a concluir **necesariamente** en la elaboración de una estrategia que sobreestima las posibilidades revolucionarias de sectores que sólo pueden ser considerados por el proletariado como aliados **potenciales**; de una estrategia que caracteriza indebidamente a la revolución como "democrático-burguesa" con "vistas" (**sic**) al socialismo, separando en forma absurda en la teoría y en la práctica política el momento **socialista** del momento **democrático,** desconociendo que el primero está ya implícito en el segundo (9). Estrategia, en fin, que no parte del criterio de que aún cuando el frente de clase puede ser muy vasto, las clases que en última instancia cuentan, las únicas que se empeñarán a fondo en el proceso son el proletariado, el campesino pobre y las capas intelectuales más radicalizadas de las capas medias, y que por ello deben ser movilizados a fondo ya en el período previo a la toma del poder.

El bloque agrario-industrial del litoral, que dirigió al país desde su constitución como Estado unitario e independiente y que aún hoy lo sigue controlando, no resolvió ninguna de las contradicciones que se manifestaron con violencia desde el comienzo mismo del proceso de formación del país. Es más, basó su dominio en el mantenimiento y profundización de las divisiones que herían el cuerpo de la nación. La distinción litoral-interior surgida de las diferenciaciones existentes ya en la época colonial, se agudizó al punto de enfrentarnos a la cruda realidad de un país lacerado, dividido, en el que una de las partes se desarrolla en perjuicio de las otras. La expansión del gran Buenos Aires y de las

zonas del litoral, junto al estancamiento de otras zonas del país, constituye una prueba evidente del desarrollo combinado, desigual, de la economía argentina. En una zona que no ocupa más del 20 % del territorio del país se acumulan casi el 70 % de la población total, las cuatro quintas partes de la población económicamente activa y el 80 % de todo el capital invertido. El país en su conjunto se articula alrededor del eje constituido por ese enorme polo de absorción de las riquezas nacionales. La política hacia las zonas "desfavorecidas" realizada por las clases dirigentes del país condujo al interior a una fase que puede ser definida como de **colonización** por parte del gran capital monopolista, centralizado con preferencia en la zona del litoral. Los desequilibrios inter-regionales se exasperan como lo prueba el análisis de los datos sobre renta total, renta per capita, producción agraria, producción industrial, consumos, de las últimas décadas, etc. El desequilibrio litoral-noroeste en especial, se agudizó de una manera tal que hoy aparece como un verdadero desequilibrio ciudad-campo, como la relación deformada, no "orgánica", entre una gran ciudad industrial y un vasto "hinterland" rural, lo que agrava la tradicional distancia existente entre ambos, pues tiende a presentarlos como vastos territorios muy diferenciados y desemejantes, con distintas tradiciones civiles y culturales. Alguna vez Rodolfo Ghioldi supo señalar con justeza que hay más diversidad de civilización entre un argentino de Jujuy y un argentino de Buenos Aires, que entre un engominado de la calle Florida y un caballero de la ciudad de Londres. Estas diferenciaciones aunque no constituyan elementos para un conflicto o problema "nacional" dan las bases para el desarrollo de profundas corrientes "regionalistas" que subyacen en la mentalidad popular como fermentos de un federalismo aún vigentes.

Por efectos de esa "colonización" a la que hicimos referencia, se acentúan los desequilibrios **internos** de las zonas "ruralizadas". La deformación económica y social estructurada en escala nacional se reproduce ahora en escala zonal o regional. Aún cuando esos desequilibrios no son nuevos, datan de mucho tiempo atrás, debemos reconocer sin embargo, que se han agudizado en los últimos años por la intervención cada vez más predominante del capital monopolista. Lo que era una simple disparidad de desarrollo tiende a convertirse en una aguda contradicción. Es por ello que las modificaciones económicas surgidas en algunas zonas no dejan de constituir verdaderos "islotes" en el inalterado mar del atraso estructural. A su alrededor permanece incólume el cerco de miseria, atraso y disgregación social. En resumen, la hegemonía conquistada por el litoral a la vez que permitía el enriquecimiento y la expansión económica e industrial de la región, empobrecía la economía del interior, saqueaba sus riquezas naturales, destruía sus pequeñas industrias, se apropiaba de sus excedentes económicos mediante el alto costo de la producción industrial e invertía en su propia zona las ganancias que extraía del interior. Y todo ello fue facilitado y "legalizado" por la alianza de clases que supo anudar con las aristocráticas oligarquías fundiarias del interior, que oficiaban de abastecedoras de mano de obra barata y de sostén político del **statu quo.**

El noroeste argentino se convierte en una especie de **Nebenländer,** de territorio "dependiente", al que Marx hacía referencia cuando mostraba las deformaciones provocadas en Irlanda por el capitalismo inglés.

El carácter de "colonias" o si se quiere de territorios "dependientes" de las zonas del interior, deriva no sólo de la división del trabajo que se ha configurado en el país — en la que a ellas les corresponde el modesto papel de productoras "agrarias"—, sino también y fundamentalmente de la constante sangría de su fuente principal de riqueza. la fuerza humana de trabajo. El análisis de las migraciones internas demuestra que a medida que se profundiza la integración del país al mercado mundial del capitalismo, se observa una notable desplazamiento de población hacia la zona del litoral. Lo ocurrido en los últimos años, fundamentalmente del 1935 en adelante, confirman "que las tendencias de fines del siglo pasado continuaron prevaleciendo y se acentuaron todavía más cuando cerradas las corrientes inmigratorias europeas fue preciso acelerar la estrangulación del interior en función del desarrollo capitalista en la zona del litoral" (10). Si bien esta desproporción de desarrollo permite a

la burguesía explotar una abundante mano de obra barata a muy bajo precio, manteniéndose en una base técnica absolutamente atrasada, esta misma desproporción constituye también paradojalmente, una barrera infranqueable para una plena y normal expansión de las fuerzas productivas en cuanto impide la necesaria ampliación del mercado interno. Y en la medida que subsiste el maridaje de los capitalistas con las capas parasitarias de la gran propiedad terrateniente, no obstante los superbeneficios obtenidos, las tasas de capitalización y ahorro siguen siendo muy bajas. En ese "maridaje" se expresa, por tanto, el límite que la propia burguesía se ha fijado a sí misma, la cuerda que ha colocado en su propio cuello. Constituye una clara demostración de que las contradicciones que puedan oponerla a esas viejas capas parasitarias nunca expresan intereses de clase absolutamente irreconciliables que pongan en peligro la estabilidad del sistema, y que no puedan ser mediados por una política de transacciones. De allí la permanencia histórica de esa sutil acción "transformista" aplicada por las clases dominantes argentinas, tendiente a lograr el descabezamiento y la absorción sistemática de los elementos activos surgidos de los grupos aliados y hasta de los adversarios que parecían irreconciliablemente enemigos (11). El poder hegemónico, de dirección política, del bloque agrario-industrial, se expresó elocuentemente en una renovada capacidad de destrucción y aniquilamiento de los grupos enemigos no mediante el uso de la violencia, sino apelando a las formas más sutiles de la corrupción ideológica y política.

El peronismo significó el primer intento serio de establecer un nuevo equilibrio de fuerzas, en el que la oligarquía terrateniente fuese desplazada del poder político mediante la utilización por parte de la burguesía de la enorme capacidad de presión que encerraba la clase obrera. La sagacidad política de Perón consistió en darse cuenta de los cambios que el nuevo ciclo de desarrollo industrial, comenzado a mediados de la década el 30, había provocado en el cuerpo real de la nación. La posibilidad de "unificar" al país en un sentido burgués, estableciendo una nueva relación ciudad-campo, litoral e interior, estaba dada por la incorporación masiva, tumultuosa de las masas rurales proletarias y semiproletarias del interior en el cinturón industrial del gran Buenos Aires que, al amparo de las condiciones favorables provocadas por la guerra, se expandía en forma acelerada. La política de Perón consistió esencialmente en la formación de un nuevo bloque de poder asentado en la alianza de dos clases: la burguesía industrial y el proletariado, como base de un nuevo "industrialismo", sostenido e impulsado por el Estado. Una verdadera política de "fabricación de fabricantes", mediante el doble juego del proteccionismo arancelario y de créditos promocionales, permitido por la ingente masa de beneficios que producía el control estatal del comercio exterior. La participación obrera en el bloque de poder era obtenida mediante una sutil labor de concesiones económicas, sociales y políticas. Sin embargo, el límite más grave de su política residió en la irresolución del problema de la tierra. La burguesía argentina, aún en su expresión más coherente y avanzada como fue el peronismo, se mostró siempre incapaz de afrontar de una manera radical una política de modificación de la estructura agraria, que era la única medida que podía permitirle realmente una plena expansión del mercado interno. Perón fracasó porque aunque expresaba el propósito de ampliar la base del poder burgués, mediante el apoyo de la clase obrera y de las masas explotadas rurales, no modificó la vieja estructura atrasada del interior.

La clase obrera, actuando como socia menor, como apéndice del Estado burgués —pero estimulada por él, pues la necesitaba como factor de presión— da lugar, por vez primera en el país, a un sindicalismo industrial, controlado y dirigido por el Estado, que aglutina en pocos años a casi cuatro millones y medio de trabajadores. Se difunde en escala nacional, como elemento central de mediación entre sociedad política y sociedad civil, entre Estado y pueblo, un nuevo organismo social —el sindicalismo— y un nuevo tipo social, que se convierte hasta cierto punto en el más formidable instrumento de unificación moral y política que conozca el país. Y digo nuevo, no porque el dirigente sindical o el sindicalismo no existiese desde mucho tiempo atrás, sino porque el sindicalismo obligatorio de Estado genera un proceso **cualitativamente** distinto en cuanto "universaliza" la condición obrera; hecho que como es evidente no supo comprender la izquierda. Sin la posesión aún de los suficientes elementos de conciencia de clase, careciendo de una dirección política independiente e integrada en el marco de una fuerza ideológicamente burguesa como era el peronismo, la clase obrera argentina aparece, no obstante, como la gran protagonista de la historia. Desde 1945 ya nada puede hacerse en el país sin contar con ella, sin destruirla o sin neutralizarla, integrándola en el sistema burgués (que fue y sigue siendo el secreto propósito del "desarrollo" frigeriano). Y si los acontecimientos históricos, los grandes nudos en la vida política de las masas se sintetizan en símbolos, independientemente de las dimensiones reales que haya tenido el hecho en sí, el 17 de octubre de 1945, aparece ante el proletariado y las masas explotadas argentinas como el punto de arranque de una nueva era política.

La particular irritabilidad que manifiesta el grupo dirigente del P. C. por esta caracterización del proceso peronista, la defensa obstinada con que sostiene, todavía hoy, la justeza de las posturas políticas que asumió en dicho período, demuestra la pertinaz constancia de su incomprensión histórica. En su comportamiento ante el pueblo, en su interpretación histórica, en su "psicología", el P. C. sigue estando tan distanciado de las masas como en el 1945. La virulencia obsesionada contra todo lo que huela a "populismo" más que expresar una clara conciencia historicista, señala los estereotipos que el positivismo burgués fijó en las mentes de la aristocracia obrera. El dominio de la alianza de clases responsable de la división del país, de la ruralización y pauperización de regiones enteras, exigía una ideología justificadora, una racionalización que penetrase profundamente en los vastos estratos populares adquiriendo la rigidez del sentido común, de una falsa conciencia. Mediante ella la causa de la desigualdad de desarrollo, de la miseria de las provincias "pobres" no reside en la naturaleza de clase del poder que hasta ahora gobernó la nación, sino en desigualdades naturales, en factores psicológicos, en el poder de las tradiciones o de los estigmas biológicos que condenan irremisiblemente a pueblos enteros a la indigencia y la subhumanidad. Frente a la laboriosidad que caracteriza al europeo, ¡qué podía hacer la poltronería, la vagancia e incapacidad del criollo! En toda la literatura "sociológica" de comienzos de siglos hasta la década del 30, este positivismo grosero impregnaba las concepciones de la oligarquía o de la burguesía, pero penetraba también en las capas medias y la aristocracia obrera compuesta, en lo fundamental, por inmigrantes europeos muy proclives a aceptarlas como verdades de la "ciencia". Esta ideología de la civilización y de la barbarie, del litoral civilizado y culto —con una sociedad civil fuertemente estructurada en la multiplicidad de organismos de integración que crea la burguesía— enfrentando al Interior bárbaro, a la Argentina **morocha** gobernada por los caudillejos de provincia, carcomida por la ignorancia y el misticismo, penetró profundamente en las capas medias y en los partidos políticos que la representaban, en especial en el Partido Socialista convertido desde su nacimiento en su portavoz histórico. Pero de una forma u otra, a través de distintos canales, en un proceso "molecular" que sería muy interesante analizar en sus detalles, penetró también en el P. C. Esa ideología positivista no se manifestó en su interior con las formas groseras del desprecio total a las masas, definidas como "aluvión zoológico" (12), pero sí a través de un "paternalismo" enfermizo que lo condujo a una visión deformada del pasado argentino —concebido más como proceso de las **élites** que como lucha de las masas—, a una exaltación exagerada de la tradición burguesa, a una dificultad inexplicable para traducir al lenguaje de las masas la visión marxista del mundo y de la historia, a una incapacidad congénita para considerar al hombre real y concreto, con sus miserias y sus virtudes, al proletario de Avellaneda o Tucumán, y no al Obrero con mayúscula, que sólo expresa una pobre abstracción conceptual. Y aquí hay que buscar la razón

fundamental de su distanciamiento de las masas. Pues este "paternalismo" esconde pudorosamente, tras las declamaciones abstractas, la creencia en la propia superioridad, la concepción del nexo partido-masa como una relación entre dos razas, una considerada superior y la otra inferior. Es este "paternalismo" el que está en la base de la fatuidad comunista, pues al concebir al partido como el representante directo de la "ciencia" —marxista-leninista en este caso— asigna a las masas el papel de meros aprendices y seguidores de los dictados infalibles de este protector bienaventurado. Basta revisar las decisiones mayores tomadas por el P. C. en el período que va del 1955 hasta ahora para corroborar esa visión paternalista hacia las masas argentinas.

A partir de estos elementos es preciso analizar el formalismo que presidió la formulación comunista del arco de alianzas de clases, de la estrategia capaz de permitirle al proletariado el establecimiento de su hegemonía, de una táctica de acción que combinara la multiplicidad de las formas de lucha. Un formalismo que lo constriñe a analizar las clases sociales en su estado químicamente puro y no en la terrenalidad contradictoria que asume en una estructura económico-social como la nuestra, caracterizada por un capitalismo atrasado y por regiones de explotación colonial. No es suficiente, por ejemplo, partir del criterio de que el proletariado debe ser la fuerza alrededor de la cual se estructura el sistema de alianzas de clases que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués al conjunto de las masas trabajadoras argentinas. Es preciso saber, con objetividad científica, qué condiciones existen para que el proletariado juegue dicho papel y qué factores lo obstaculizan, puesto que la visión de una masa obrera siempre lista para la lucha, esperando la voz de la vanguardia para hacer la revolución, pero que es traicionada permanentemente por la burocracia peronista, de las que no se puede **deshacer,** es puro ingenuidad sociologista. Es preciso analizar la facilidad con que los obreros de las grandes industrias surgidas últimamente en Latinoamérica, son absorbidos por el sistema burgués, y se convierten en elementos de conservación de dicho sistema. ¿A qué se debe que el proletariado "urbano" de Cuba no juegue aún el papel de espina dorsal de una revolución que "objetivamente" es la suya? ¿Por qué este hecho se reproduce también en Argelia y otros lugares? En nuestro país ¿por qué se muestra tan inconmovible el peso de la burocracia sindical, peronista o no? ¿De dónde deriva ese tremendo poder de absorción de la resistencia proletaria que manifiestan las clases dominantes argentinas? ¿Es suficiente hacer recaer en el fraude, en el poder del Estado o en la corrupción, las causas de estas limitaciones de la condición obrera en los países dependientes o coloniales? Los positivistas pseudo-revolucionarios creen que sí. Aunque más no sea porque eso les permite justificar su constante pérdida de posiciones en el seno del proletariado. Pero abandonan así el terreno de la observación científica y desapasionada, para cobijarse en los mantos de una **ideología** justificadora. Es preciso buscar más en profundo, en el propio **substractum** material de la condición obrera los elementos de conservación que obstaculizan la formación de una plena conciencia de clase. Y es preciso admitir que en países como el nuestro, el proletariado industrial de las grandes empresas recientemente surgidas de las inversiones extranjeras, constituye, en cierto sentido, un grupo relativamente privilegiado, una aristocracia obrera que obtiene privilegios en base al mantenimiento de la actual estructura, que goza de altos salarios porque sus hermanos de clase —obreros no calfiicados, peones, proletarios rurales, etc.—, ganan salarios miserables, que pueden comprarse heladeras o televisores, porque en la "otra" Argentina, la Argentina olvidada y expoliada, los niños mueren al nacer, la miseria es endémica, el analfabetismo general. También entre nosotros, los obreros industriales de esas limpias y ordenadas moles de acero y cemento, pueden aspirar a ser hombres, porque muchos miles de seres vivientes han sido reducidos a la condición de subhumanidad. En esas diferencias de desarrollo y hasta de épocas históricas que coexisten se dan las condiciones económicas para la política "neocapitalista" ensayada por las clases dominantes con el claro objetivo, entre otras cosas, de absorber el movimiento obrero. De esto tampoco parece haber adquirido debida conciencia la izquierda argentina (13).

Si es verdad que sólo el proletariado puede actuar como clase consecuentemente revolucionaria —lo cual significa además capacidad para derribar la sociedad burguesa, capacidad también para suplantarla por otra radicalmente distinta— por cuanto únicamente con el proletariado se destruyen las condiciones mismas de existencia de la vieja sociedad, esa **posibilidad** que la historia le concede puede convertirse en **realidad** si sabe despojarse de todos esos residuos corporativos, de todo espíritu de grupo o prejuicio sindicalista, si se concibe como una clase "universal". En ello y no en otra cosa consiste la "positividad" obrera, la potencialidad de dar fin mediante una praxis revolucionaria al reinado de la necesidad e iniciar el nuevo mundo de la libertad. "No sólo deben ser superadas las distinciones existentes entre profesión y profesión. Para conquistarse la confianza y el consenso de los campesinos y de algunas categorías semiproletarias de la ciudad, es preciso superar también algunos prejuicios y vencer ciertos egoísmos que puedan subsistir en la clase obrera como tal aunque en su seno hayan desaparecido los particularismos profesionales. El metalúrgico, el carpintero, el albañil, no solamente deben pensar como proletarios y no ya como metalúrgicos, carpinteros o albañiles. Deben dar un paso adelante. Deben pensar como obreros miembros de una clase que puede vencer y construir el socialismo sólo si es ayudada y seguida por la gran mayoría de los estratos sociales" (14). Pero si los prejuicios burgueses no desaparecen del horizonte mental del proletariado, si siguen subsistiendo en su seno, las ideologías reformistas que amenazan esclavizarlo al sistema, no puede convertirse en clase hegemónica, en dirigente del proceso de renovación de toda la sociedad argentina. El campesino pobre, la intelectualidad de avanzada, las capas trabajadoras de la población, imposibilitadas de unirse a un proletariado que enajena su conciencia a los mezquinos privilegios que le otorga la burguesía, permanecen bajo la dirección de las clases dominantes y dan al Estado la posibilidad de resistir la presión proletaria y paralizarla. Esa función hegemónica no puede ser obtenida mediante una mera actividad reivindicativa en el seno de la actual estructura sindical —que debido al reformismo de las burocracias que la controlan forma parte, en cuanto tal, del aparato estatal burgués. Esa acción en cuanto se racionaliza en una ideología tradeunionista que le sirve de sostén, no libera a la clase de su inmediatez fragmentaria, no le permite alcanzar los niveles de conciencia que requiere una función hegemónica. La inmediatez proletaria y la cultura son dos realidades que exigen ser mediadas para fundirse en una totalidad transformadora y el mediador no puede ser otro que el partido revolucionario de la clase. La función hegemónica es un producto, por tanto, de una tenaz labor ideológica y política de la izquierda revolucionaria en el seno de la fábrica (revalorizándola como núcleo central de su actividad política, puesto que es **a partir** de la lucha en el interior de la misma fábrica como la clase obrera adquiere la conciencia plena de sus responsabilidades, de su función hegemónica en la sociedad, esa conciencia de productor necesaria para conquistar la dirección moral e intelectual de las clases subalternas).

Si las fuerzas motrices de la revolución dependen no sólo de su carácter sino también y fundamentalmente de las particulares condiciones históricas del lugar donde actúan, la necesidad de la unidad del proletariado con el campesinado pobre no debe ser analizada en el terreno de la mera propaganda ideológica tendiente a difundir en forma abstracta los términos leninistas del problema, como reiteradamente hace el P. C. Si lo que se desea lograr es una acción política real sobre las masas campesinas, el problema debe ser analizado a partir de las "originalidades" que adopta en la Argentina la cuestión agraria. En nuestra opinión, el postulado leninista de la alianza obrero-campesina, se traduce en las condiciones nacionales en la unidad del proletariado urbano y rural con las masas campesinas y semiproletarias del "hinterland" colonial. La función que deben cumplir estas últimas en el desarrollo de la lu-

cha por destruir el actual sistema capitalista exige un análisis particularizado, que llevará sin duda a la conclusión de que después del proletariado urbano y rural de la zona capitalista, las masas rurales del "interior" del país —fundamentalmente del noroeste— constituyen el elementos social más revolucionario de la sociedad argentina. Y como para obtener cambios radicales, es siempre preciso basarse en aquellas fuerzas sociales que colocan o están dispuestas a colocar el problema de su liberación total y definitiva en términos de lucha activa, ése debe ser el eje de las alianzas, el bloque histórico a modelar. Si en dicha alianza el proletariado aporta su ideología revolucionaria, su estrategia de alternativa y su organización política, las masas pauperizadas del interior arrastran consigo una fuerza potencial de enorme valor revolucionario. Porque entre ellas prima la conciencia de ser expoliadas, oprimidas, negadas en su condición humana, domina todos sus actos un sentimiento de rebelión, de una desordenada y permanente rebelión contra un sistema que los margina convirtiéndolos en parias de la sociedad. Para ellas no existe posibilidad de compromiso alguno, sus derechos no pueden ser conquistados ejerciendo el arma de la crítica, porque sus palabras fueron hace muchos años silenciadas. Sólo les queda el recurso de la "crítica de las armas", el recurso de la violencia. Frente al polizonte que la persigue, el caudillejo que la engaña, el terrateniente que la expolia, comienza a intuir que su liberación sólo podrá obtenerse mediante el uso de la fuerza, mediante su capacidad de desatar la "gran guerra" contra los poseedores. Marx solía afirmar que para que la revolución proletaria no se convirtiera en un canto de cisne, necesitaba verse acompañada del coro que le ofrecía la insurrección campesina. En nuestro país, el proletariado urbano y rural podrá triunfar si sabe acompasar su actividad con la acción de las masas explotadas del noroeste del país, que constituyen el eslabón más débil de la cadena de dominación burguesa. Sólo así podrá convertirse en el protagonista principal de la historia argentina, el caudillo de esa unidad nacional que la burguesía fue incapaz de conquistar.

La sincronización de la acción revolucionaria en la ciudad y el campo, exige como tarea previa la destrucción del bloque agrario- terrateniente que centraliza y domina toda esa sociedad "tradicional" en beneficio del capitalismo monopolista, lo que a su vez demanda la organización en forma autónoma e independiente de las masas explotadas del "hinterland" semicolonial. Pero no puede haber organización sin intelectuales, vale decir, sin una capa de organizadores y dirigentes que oficien de "tejido conectivo" de la sociedad. La pequeña y media burguesía rural actúa tradicionalmente en dichas zonas como mediadora entre los grandes propietarios terratenientes y las masas campesinas dispersas y aisladas en regiones de extensiones inconmensurables. Estos estratos suministran a las clases dominantes las capas intelectuales (empleados, abogados, escribanos, médicos, curas, maestros o policías), que tienden a homogeneizar en sentido conservador la inorgánica y disgregada sociedad tradicional norteña. Es esta estructura intelectual la que debe ser disuelta por el proletariado, sustituyéndola por un nuevo esqueleto organizativo que de cohesión y conciencia a los fermentos e inquietudes campesinas . La introducción de estructuras sindicales en ese medio precapitalista significa el comienzo de un proceso que permite a las masas campesinas superar la fragmentariedad de sus formas primitivas de lucha, desarrollar una verdadera función revolucionaria. Pero ese proceso necesita ser reforzado, acelerado por la acción inteligente y audaz que deben realizar el proletariado urbano y sus aliados, en especial la intelectualidad de avanzada. Para destruir el inmovilismo de la sociedad tradicional, en la que se asienta a su vez la estabilidad general del régimen burgués-terrateniente, es preciso accionar simultáneamente sobre las masas campesinas y sobre dicho bloque intelectual, puesto que las relaciones que mantienen entre sí son interdependientes. Como afirma con agudeza Gramsci, "la experiencia de muchos países... ha demostrado que si los campesinos se mueven por impulsos "espontáneos" los intelectuales comienzan a oscilar y, recíprocamente, si un grupo de intelectuales se coloca sobre una nueva base de política filocampesina concreta, ella concluye por arrastrar consigo a fracciones de masa cada vez más importante. Se puede afirmar sin embargo que, dada la dispersión y el aislamiento de la población rural y de las dificultades para concentrarla en sólidas organizaciones, **conviene iniciar el movimiento por los grupos intelectuales**..." (15). En lugares caracterizados por la inexistencia de una verdadera sociedad civil, donde la violencia domina las relaciones entre el Estado y los trabajadores, y donde las capas intelectuales son raquíticas, endebles e inclinadas por sus intereses de casta a servir al terrateniente, donde los organismos "privados" de mediación social están reducidos a la mínima expresión, ¿no es preciso que el proletariado urbano y sus organizaciones de clase sepan estructurar los nuevos esqueletos organizativos, capaces de combinar la lucha política —por la formación de las ligas de los campesinos pobres— con la acción directa? Sólo así podrá ser puesta en movimiento esa sociedad; sólo así conquistará la clase obrera el coro del que ha menester para triunfar. Una política de estímulo y organización de la rebelión campesina exige ser orientada por el proletariado (17). El campesinado, aunque pueda actuar de primer motor, como eslabón que en los momentos de crisis tiende a ser el primero en reaccionar, necesita sin embargo de la dirección política y revolucionaria de la clase obrera y de los intelectuales de avanzada, pues sin ella no podría lanzarse a la lucha y triunfar. Pensar que las masas pauperizadas del norte argentino serán capaces por sí solas de dar una expresión centralizada a sus necesidades revolucionarias, es engañarse y no comprender un ápice de la vida colectiva, de la psicología social campesina. La experiencia de Juliao en Brasil y de las distintas luchas campesinas sucedidas en el mundo en los últimos años, demuestran cómo todo desarrollo orgánico de las masas está ligado a los movimientos de la estructura "intelectual" (esto es, organizativa), que los conecta y depende de esos movimientos. Las masas rurales del norte no han tenido hasta ahora ninguna experiencia de organización autónoma de conjunto. Debido a ello estuvieron siempre encuadradas en los esquemas tradicionales de la sociedad burguesa. Para que la alianza ciudad-campo se establezca a nivel revolucionario es imprescindible que las nuevas estructuras organizativas, **adquieran la forma que adquieran,** centralicen, coordinen y homogeneicen la "negatividad" campesina, proyectándola hacia una acción revolucionaria general para la destrucción del sistema. Concebida como **jacquerie**. esto es, como acción tumultuosa y desorganizada, las rebeliones campesinas fracasan inexorablemente a pesar del heroísmo desplegado por las masas. Conducidas como "guerras" revolucionarias pueden triunfar porque se integran en una estrategia de alternativa global, donde los objetivos aparecen claros y la metodología es correcta, donde las distintas etapas de la lucha, su dinámica concreta pasa a ser patrimonio de las masas en su conjunto.

Pero si la natural rebeldía de las masas pauperizadas para convertirse en fuerza transformadora requiere ser "disciplinada" por el proletariado urbano y rural y éste, por lo menos, en su estructura dirigente, está incorporado al sistema burgués mediante un aparato sindical burocratizado y reformista ¿cómo puede ser roto este círculo vicioso que amenaza "corromper" al conjunto de la sociedad nacional? ¿cómo puede ser generado un proceso que sacuda el estancamiento y sumerja al país en el torbellino revolucionario? El tema del partido, de la organización revolucionaria del proletariado, del "intelectual colectivo" a la vez que nos introduce en un territorio que requiere un discurso más concreto y meditado que el que hoy podríamos hacer, se nos impone como el punto central de discusión. El tema del partido, más que en un frío análisis de teoría política debe convertirse en la racionalización de una voluntad puesta en movimiento. Si comenzamos reconociendo la dolorosa ausencia de vigor revolucionario de la organización que nos englobaba concluimos afirmando la necesidad de rescatarnos para una verdadera acción transformadora. Nuestro examen de conciencia está, pues, concluido.

(1) Sobre la "universalidad" del leninismo, conviene recordar las palabras con las que Togliatti rememoraba el 90 aniversario del nacimiento de Lenin: "Conocidas son las columnas sobre las que se apoya el edificio de la doctrina científica y revolucionaria de Lenin: —la definición del imperialismo y de las leyes de su desarrollo como fase suprema del capitalismo; la demostrada necesidad histórica de la ruptura de la cadena del dominio imperialista y por tanto de la revolución proletaria, de la rebelión de los pueblos subyugados por el colonialismo y el advenimiento de un nuevo ordenamiento económico y social; la renovada afirmación y demostración, siguiendo las líneas trazadas por Marx y por Engels, de la función de guía revolucionaria que corresponde al partido de la clase obrera y, en consecuencia, la elaboración de una estrategia y de una táctica para este partido. Su insuperada capacidad de análisis, de generalización de los resultados de la investigación analítica y de la precisa determinación del carácter de toda situación concreta y de sus perspectivas se vinculaban siempre directamente con la práctica del trabajo revolucionario. Es en la práctica de este trabajo donde se desarrolló la doctrina de Lenin. Es a través de esta práctica que ella encontró la prueba decisiva de su verdad y su coronación en una prodigiosa actividad creadora" (Togliatti: *Lenin e il nostro partito, Rinascita,* Nº 5, 1960, pág. 323).

(2) Si el discurso de Jruschov mereció de parte del Partido Comunista una edición "especial" de varios miles de ejemplares, la II Declaración de La Habana no corrió la misma suerte... A esto, sin duda, se refería Fidel Castro cuando afirmaba que de parte de algunas organizaciones revolucionarias, la declaración recibió "los honores de la gaveta".

(3) Convendría hacer notar cómo José Carlos Mategui, en su *Defensa del marxismo,* sostiene un criterio similar, revalorizando este aspecto del leninismo. Y dice: "A Lenin se le atribuye una frase que enaltece Unamuno en su *La agonía del cristianismo*: la que pronunciara una vez, contradiciendo a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: '¡Tanto peor para la realidad!'. El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario —vale decir, donde ha sido marxismo— no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido. Los reformistas resistieron a la Revolución, durante la agitación revolucionaria post-bélica, con razones del más rudimentario determinismo económico. Razones que, en el fondo, se identificaban con las de la burguesía conservadora, y que denunciaban el carácter absolutamente burgués, y no socialista, de ese determinismo. A la mayoría de sus críticos, la Revolución Rusa aparece, en cambio, como una tentativa racionalista, romántica, anti-histórica, de utopistas fanáticos. Los reformistas de todo calibre, en primer término, reprueban en los revolucionarios su tendencia a forzar la historia, tachando de "blanquista" y "putschista" la táctica de los partidos de las III Internacional". (José Carlos Mariátegui:*Defensa del marxismo,* editorial Amauta, Lima, 1959, págs. 56-57.) Si Agosti hubiese leído con el cuidado necesario esta obra de Mariátegui, en lugar de utilizarla superficialmente como referencia histórica, habría llegado a la desconsoladora conclusión d que nada hay en el revolucionario peruano que pueda aproximarlo a las posiciones por él sustentadas. La aproximación ensayada por Agosti es, como tan otras veces en sus escritos, puramente accidental y "caligráfica".

(4) PAUL A. BARAN: *La economía política del crecimiento,* Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1959, pág. 168. Señala además que "en la mayoría de los países subdesarrollados el capitalismo ha tenido una carrera particularmente torcida. Habiendo pasado por todos los dolores y frustraciones de la infancia, nunca experimentó el vigor y la exuberancia de la juventud y comenzó a mostrar prematuramente, todos los rasgos penosos de la senilidad y de la decadencia. Al peso muerto del estancamiento que caracterizó la sociedad preindustrial, se sumó todo el impacto restrictivo del capitalismo monopolista" (págs. 203-204).

(5) *Id.,* pág. 202.

(6) La distinción litoral-interior (o litoral-"hinterland" semicolonial) a que hacemos referencia en el texto, no debe ser entendida en el sentido de regiones geográficas absolutamente delimitadas, escindidas y aisladas en sus marcos económicos, políticos y sociales. Expresa más bien dos situaciones límites que se dan en la realidad para entre las cuales existe una gran variedad de otras realidades diferenciadas. La Argentina muestra en su estructura nacional la presencia de distintas regiones cuyos imprecisos contornos son factibles de rastrear en el pasado. En última instancia, todas las luchas políticas del siglo pasado fueron expresión de las distintas fuerzas "regionalistas" que articulaban el país. Las diferenciaciones regionales que se profundizaron paradojalmente a consecuencia de la centralización absoluta impuesta por las clases dominantes argentinas, constituyen la base de un nuevo federalismo concebido como "regionalismo concreto", esto es, como regionalismo hacia la descentralización económica y política y basado en el principio de la autonomía local, como el germen de un nuevo Estado popular. El regionalismo debe por tanto ser incorporado por el proletariado como una instancia fundamental en la lucha por la reconstrucción socialista de la sociedad argentina.

(7) *Los comicios del 7 de julio y la perspectiva de la izquierda.* Ediciones Vanguardia Revolucionaria, Buenos Aires, 1963, pág. 3.

(8) Ver al respecto SERGIO DE SANTIS: *C'e una borghesia nazionale nell'America Latina? Rinascita,* Nº 18, anno 20, 4 maggio 1963.

(9) No es suficiente quitar subrepticiamente el calificativo de "burguesa" —como han hecho los "teóricos" del P. C.— para modificar una concepción oportunista de la revolución. En el fondo, con o sin esa partícula, la visión del grupo dirigente del P. C. sigue siendo la misma que sostenía antes de que la revolución cubana le mostrase fehacientemente los cambios producidos en el comportamiento y en la correlación de las clases en América Latina. La práctica política sigue siendo la misma y aún cuando se modifique el lenguaje la actitud táctica ante la burguesía se repite en idéntica forma —actitud ante el gobierno de Illia, idéntica a la asumida frente al de Frondizi—. El remiendo en la formulación concluye por quedar en el papel, porque es hecho desde el vértice, bizantinamente, sin la suficiente discusión teórica de las consecuencias prácticas que arroja. A la claridad ideológica y práctica del conjunto de los afiliados se prefiere la perfección formal de un enunciado.

(10) *El Obrero,* Nº 2, diciembre-enero de 1964, pág. 20. Ver en especial el trabajo que citamos, *La sociedad civil argentina,* porque constituye una interesante contribución al análisis del proceso histórico de formación y expansión del capitalismo argentino.

(11) Sobre la cuestión del "transformismo" es útil consultar, por los innumerables puntos de contacto que ofrece con nuestra problemática, los trabajos de Antonio Gramsci referidos a *Il problema della direzione politica nella formazione e nello sviluppo della nazione e dello Stato moderno in Italia* y *Alcuni temi della questione meridionale.*

(12) Aunque es dable destacar que la caracterización que hiciera el P. C. del 17 de octubre, no era diametralmente opuesta de la de Sanmartino: "Pero también se ha visto otro espectáculo, el de las ordas de desclasados haciendo de vanguardia del presunto orden peronista. Los pequeños clanes con aspecto de murga que recorrieron la ciudad, no representan ninguna clase de la sociedad argentina. Era el malevaje reclutado por la policía y los funcionarios de la Secretaría de Trabajo y Previsión para amedrentar a la población" (*Orientación,* 24 de octubre de 1945).

(13) La contraposición entre el relativamente elevado nivel de vida de los obreros industriales de las grandes empresas y la infrahumanidad de las masas rurales pauperizadas, no nos puede hacer olvidar de: 1) las diferenciaciones económicas y sociales producidas dentro de esas mismas empresas entre obreros calificados o especializados y obreros comunes; 2) entre los obreros de las grandes empresas y el resto del proletariado. Debido a que quien orienta, controla y dirige todo el proceso industrial es el capital monopolista, la clase obrera sufre en su conjunto un desmejoramiento permanente de su situación económica y social. Si es cierto que el miserable nivel de vida de los obreros argentinos tiene como contrapartida el relativo bienestar de una capa de obreros industriales, no es por ello menos cierto que las fricciones y enfrentamientos que crea esta situación pueden ser superados por cuanto surgen simultáneamente elementos de lucha unitarios contra un enemigo que es común a todos. Mas para que prime la identidad de intereses del proletariado en cuanto tal, es preciso que la conciencia organizada de la clase sepa articular una labor de penetración ideológica y de organización que supere en la práctica las diferenciaciones existentes.

(14) ANTONIO GRAMSCI. *Antología degli scritti,* Editori Riuniti, Roma, 1963, tomo 2, pág. 59.

(15) *Id.,* pág. 22.

(16) Pero dicha labor puede ser realizada si al mismo tiempo que extirpa de su seno los prejuicios que lo enfrentan al campesinado, el proletariado destruye, mediante una estrecha vinculación con las masas rurales del norte, los prejuicios que impulsan a dichas masas a ver en Buenos Aires y en el litoral un bloque único de enemigos de clase.

JOSE M. ARICO

CEDInCI

¿QUE ES EL MARXISMO ORTODOXO?

El ensayo de Georges Lukacs que publicamos pertenece al libro Geschichte und Klassenbewusstein. Studien über marxistische Dialektik. (Historia y conciencia de clase. Ensayos sobre la dialéctica marixsta), **el cual fué redactado en el período que va de 1919 a 1922 y publicado por primera vez en Berlín en 1923. Su autor ya es conocido en nuestra lengua por la publicación de** El asalto a la razón **(ed. Fondo de Cultura Económica) y** La crisis de la filosofía burguesa **(ed. Siglo Veinte).**

George Lukacs nació el 13 de abril de 1885 en Budapest. Estudió en Berlín y en otras universidades alemanas entablando relación con los hombres más importantes dentro del pensamiento filosófico de esa época, entre ellos Windelband, Rickert, Husserl, Heidegger, Scheler, Max Weber, Simmel, Menheim, etc. Después de la primera guerra mundial adhirió al partido comunista húngaro desempeñando en el gobierno revolucionario de Bela Kun (1919) el cargo de Comisario de Cultura hasta la derrota de la primer república soviética húngara. Se traslada a Viena donde participa de 1920 a 1921 en la redacción de la revista Kommunismus **(revista de la internacional comunista para los países de Europa sudoriental). De 1929 a 1931 trabaja en el Instituto Marx-Engels de Moscú bajo la dirección de Riasanov. Desde 1933 se instala con carácter permanente en la URSS siendo colaborador de la Academia de Ciencias de Moscú. Luego de la derrota del nazismo regresa en 1944 a Hungría y se desempeña como profesor de Estética en la Universidad de Budapest. En 1956 es miembro dirigente del círculo Petëfi y forma parte del primer gobierno de Nagy como ministro de cultura. A la caída de Nagy se refugia en la embajada yugoslava y posteriormente es deportado a Rumania. En 1957 regresa a Budapest y en 1958 discute su "revisionismo" en el Instituto Húngaro de Filosofía. Lukacs responde con un postfacio en la revista** Nuovi Argomenti **en el cual desarrolla su crítica al stalinismo, esta crítica es profundizada en una carta a Carocci escrita en 1962.**

Lukacs es autor de una serie de libros sobre estética y sobre filosofía. Entre ellos podemos citar: La evolución del drama modero **(1908),** El alma y las formas **(1911),** La teoría de la novela **(1920),** El joven Hegel **(1948),** Goethe y su tiempo **(1947),** Ensayos sobre el realismo **(1948),** Problemas del realismo **(1955),** El realismo crítico **(1958), etc. En 1963 publicó la primera parte de su** Estética.

Historia y conciencia de clase **ha sido y es una de las obras más controvertidas dentro del marxismo contemporáneo. Su propio autor la negó en varias oportunidades: empezando por la palinodia de 1925 (la cual no lo salvó de su exclusión del Comité Central del p.c.h.) hasta la carta que en 1956 dirigió a la redacción de** Cahiers du Communisme, **en la cual considera a su viejo libro como falso y superado:** "Historia y conciencia de clase **—dice— caracteriza una etapa de mi desarrollo filosófico en la cual me encontraba aún en el paso de la filosofía de Hegel al marxismo" (ver** Mésaventures de l'antimarxisme, **ed. Sociales, París, 1956). Pero la opnión del autor no cierra la historia del libro que fue la pedra del escándalo de la mal llamada** ortodoxia marxista (mal llamada **pues sus portavoces son mecanicistas y materialistas antes que marxistas). Tres ejemplos vienen a cuento: Aldo Zanardo en** Studi gramaciani **sostiene que fue Lukacs y su grupo (Korsch, Fogarasi, Revay y algunos otros) quien "pensó, filosóficamente, con mayor originalidad (teniendo valor transitorio o permanente sus conclusiones) el marxismo, la experiencia soviética, la experiencia comunista europea" (pág. 346); J. Gabel en su libro** La fausse conscience **(ed. de Minuit) desarrolla sus tesis fundamentalmente teniendo en cuenta el trabajo de Lukacs sobre la** reificación; **por su parte Lucien Goldmann señala que el concepto de** estructura dinámica significativa, **así como los conceptos de** conciencia posible **y de** posibilidad objetiva **son "su aporte más importante para la constitución de las ciencias humanas en disciplinas científicas positivas", son los conceptos por medio de los cuales "las ciencias humanas en disciplinas científicas positivas", son los conceptos por medio de los cuales "las ciencias humanas adquieren por fin el estatu de disciplinas positivas y operatorias" de allí que el libro tenga "una importancia capital por todo lo que ha aportado al pensamiento filosófico y en especial a la metodología de las ciencias humanas" (ver** introduction aux premiers écrits de Georges Lukacs, **en** Temps Modernes, **Nº 195, 1962).**

No queremos abundar más. El libro "maldito" del marxismo, como lo llamara K. Axelos, es aún un libro vivo **al que no pudieron hundir en el olvido los anatemas que le lanzaron Bujarin y Zinoviev en el V congreso de la Internacional (1924), ni las sucesivas autocríticas del autor, ni todos los ataques de la burocracia del p.c.h. justamente escandalizada de un libro que niega parcialmente la teoría del reflejo y la dialéctica de la naturaleza. La polémica sigue a pesar de las medidas administrativas.**

Agraecemos a los redactores de la revista Cuestiones de Filosofía **la gentileza de habernos brindado la traducción que hizo Carlos Guerrero directamente del alemán.**

* * *

Los filósofos no han hecho más que interpretar **el mundo de diferentes maneras; ahora bien, lo que importa es transformarlo. Marx,** Tesis sobre Feuerbach.

Esta cuestión, en verdad muy sencilla, se ha convertido, tanto en los medios proletarios como en los medios burgueses, en objeto de múltiples discusiones. Pero poco a poco comenzó a considerarse de buen tono científico hacer burlonamente profesión de fe de marxismo ortodoxo. En medio del gran desacuerdo que parecía reinar, inclusive en el campo socialista, sobre la cuestión de saber qué tesis constituyen la quintaesencia del marxismo y cuáles, por consiguiente, "está permitido" criticar, o aún rechazar, sin perder por eso el derecho a ser considerado marxista "ortodoxo", fue pareciendo cada vez más que "no era científico" interpretar escolásticamente, como frases bíblicas, las frases y afirmaciones de obras antiguas, parcialmente "superadas" por la investigación moderna y buscar en ellas y solamente en ellas una fuente de verdad, en lugar de entregarse "desprejuiciadamente" a la investigación de los "hechos". Si la cuestión se planteara de este modo, la respuesta más adecuada sería, evidentemente, una sonrisa compasiva. Pero no se plantea, ni se ha planteado nunca, tan sencillamente. Pues suponiendo —aunque no lo admitimos— que la investigación contemporánea haya probado la inexactitud objetiva de todas las afirmaciones particulares de Marx, un marxista ortodoxo serio podría reconocer sin reparos todos estos nuevos resultados, rechazar todas las tesis particulares de Marx, sin verse obligado un solo instante a renunciar a su ortodoxia marxista. Marxismo ortodoxo no significa por lo tanto una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, no significa una "fe" en una u otra tesis, ni tampoco la exégesis de un libro "sagrado". Antes bien, la ortodoxia en materia de marxismo se refiere exclusivamente al **método.** Consiste en la convicción científica de que con el marxismo dialéctico se ha encontrado el método correcto de investigación y de que este método no puede ser continuado, desarrollado y profundizado más que en el sentido de sus fundadores. Y en la convicción de que todos los intentos por superarlo o "mejorarlo" han conducido —y debían conducir— a superficialidades, a trivialidades y al eclecticismo.

I

La dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria. Esta determinación es tan importante y tan decisiva para la comprensión de su naturaleza, que debe ser aprehendida en primer término, antes de que pueda tratarse el método dialéctico mismo, a fin de orientarse correctamente frente a este problema. Se trata aquí del problema de la teoría y de la praxis y no solamente en el sentido en que Marx lo expresaba en su primera crítica a Hegel: "la teoría se convierte en fuerza material no bien capta a las masas" (1).

Antes bien deben encontrarse, tanto en la

(*) **"Was ist orthodoxer Marxismus?", primer ensayo del libro *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*Historia y conciencia de clase*), Der Malik-Verlag, Berlín, 1923.**

(1) ***Aus dem literarischen Nachlass von Marx und Engels*, editado por Franz Mehring. T. 1, página 392. (*Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel.*)**

teoría como en el modo de captación de las masas, aquellos momentos, aquellas determinaciones que hacen de la teoría, del método dialéctico, un vehículo de la revolución, se dirijan en su acción hacia fines enteramente diferentes y que la teoría no represente, para su movimiento, más que un contenido puramente casual, una forma mediante la cual ellas eleven a la conciencia su acción socialmente necesaria o contingente, sin que este acto de toma de conciencia esté ligado efectiva y esencialmente con la acción misma.

Marx expresó claramente en el mismo escrito las condiciones de posibilidad de una relación tal entre la teoría y la praxis. "No basta con que el pensamiento tienda hacia la realidad, la realidad misma debe tender hacia el pensamiento" (2); o en un escrito anterior: "Se verá entonces que el mundo posee desde hace tiempo el sueño de una cosa, de la que sólo le falta tener conciencia para poseerla realmente" (3). Sólo una relación semejante de la conciencia con la realidad posibilita la unidad de teoría y praxis. Cuando la toma de conciencia representa el **paso decisivo** que el proceso histórico debe dar en dirección hacia su propio fin (fin que si bien resulta de la voluntad de los hombres no depende de la arbitrariedad humana ni es una invención del espíritu humano); cuando la función histórica de la teoría consiste en posibilitar prácticamente este paso; cuando se da una situación histórica en la que el conocimiento exacto de la sociedad se convierte, para una clase, en la condición inmediata de su autoafirmación en la lucha; cuando, para esta clase, el conocimiento de sí significa al mismo tiempo el conocimiento correcto de toda la sociedad; cuando para un tal conocimiento esta clase es, en consecuencia, a la vez sujeto y objeto del conocimiento y de ese modo la teoría interviene **inmediata y adecuadamente** en el proceso revolucionario de la sociedad: sólo entonces la unidad de teoría y praxis, condición previa de la función revolucionaria de la teoría, se hace posible.

Una situación tal ha surgido en la historia con la aparición del proletariado. "Cuando el proletariado, dice Marx, anuncia la disolución del orden que hasta ahora ha existido en el mundo, no hace más que expresar el secreto de su propia existencia, pues él es la disolución fáctica de este orden" (4). La teoría que enuncia esto no se liga con la revolución de un modo más o menos casual, mediante relaciones muy complicadas y mal interpretadas, sino que es, por esencia, nada más que la expresión en el pensamiento del proceso revolucionario mismo. Cada etapa de este proceso, al fijarse en la teoría, se generaliza, se hace comunicable, aprovechable y susceptible de desarrollo. Y en tanto la teoría no es más que la fijación y la conciencia de un paso necesario, se convierte al mismo tiempo en la premisa necesaria del paso siguiente.

El esclarecimiento de esta función de la teoría abre al mismo tiempo la vía al conocimiento de su esencia teórica, es decir del método de la dialéctica. Por haberse desdeñado este punto sencillamente decisivo se ha introducido una gran confusión en las discusiones sobre el método dialéctico. Pues sea que se critiquen los desarrollos de Engels en el "Anti-Düring" (decisivos para la influencia ulterior de la teoría), que se los considere incompletos y quizás hasta insuficientes, o que se los tenga por clásicos, debe reconocerse, con todo, que en ellos falta precisamente este momento. En efecto, describe la conceptualización del método dialéctico oponiéndola a la conceptualización metafísica; subraya con gran rigor que en la dialéctica queda disuelta la rigidez de los conceptos (y la de los objetos correspondientes), que la dialéctica es un proceso continuo de pasaje flúido de una determinación a otra, una superación ininterrumpida de las oposiciones, el tránsito de una oposición a otra y que, por consiguiente, la causalidad unilateral y rígida debe ser reemplazada por la acción recíproca. Pero la acción recíproca de mayor importancia, **la relación dialéctica del sujeto y del objeto en el proceso histórico,** no se menciona ni una vez y

(2) *Ibíd.* T. I, p. 393.

(3) *Ibíd.*, T. I, pp. 382-383. (*Carta de Marx, setiembre 1843.*)

(4) *Ibíd.* T. I, p. 398. Cfr. el ensayo *Klassenbewusstsein* en *Geschichte und Klassenbewusstsein.*

no se la coloca en el centro de las consideraciones metodológicas, como correspondería. Ahora bien, el método dialéctico deja de ser un método revolucionario si se lo priva de esta determinación (aunque se mantenga, claro que en última instancia sólo aparentemente, los conceptos "flúido", etc.). Pues entonces ya no se busca la diferencia con la metafísica en el hecho de que en toda consideración "metafísica" el objeto en cuestión debe permanecer intocado, incambiado y en que, por consiguiente, la consideración no pasa de ser meramente **intuitiva,** sin hacerse práctica, mientras que en el método dialéctico **la transformación de la realidad** constituye el problema central. Si se desdeña esta función de la teoría, la ventaja de la conceptualización "flúida" se hace muy problemática, se convierte en un asunto puramente científico. El método puede ser aceptado o rechazado, según el estado de la ciencia, sin que sufra el menor cambio la actitud fundamental frente a la realidad: si se la concibe como transformable o como intransformable. Más aún: la impenetrabilidad, el carácter fatal e intransformable de la realidad, su "legalidad" en el sentido del materialismo burgués intuitivo en el de la economía clásica, íntimamente ligada a él, puede inclusive acentuarse, como se ha visto, entre los adeptos al marxismo, en el caso de los seguidores de Mach. El hecho de que el pensamiento de Mach puede producir un voluntarismo —igualmente burgués— no contradice en absoluto esta afirmación. Fatalismo y voluntarismo son opuestos que se excluyen sólo en una perspectipa no dialéctica y no histórica. Frente a una consideración dialéctica de la historia se manifiestan como polos que se remiten necesariamente el uno al otro, como reflejos intelectuales en los que se expresa claramente el antagonismo del orden social capitalista, la imposibilidad de resolver sus problemas en su propio terreno.

Por eso toda tentativa para profundizar "críticamente" el método dialéctico conduce necesariamente a superficializarlo. En efecto, el punto de partida metodológico de toda toma de posición crítica consiste precisamente en la separación de método y realidad, de pensamiento y ser; para ella esta separación es precisamente el progreso (en el sentido de una verdadera cientificidad, frente al materialismo grosero y no crítico del método de Marx) que se le debe atribuir como mérito. Libre es ella de hacerlo, pero hay que constatar que no se mueve en la dirección que constituye la esencia más íntima del método dialéctico. Marx y Engels se han expresado sobre esto de modo nada ambiguo: "De este modo la dialéctica fue reducida (*) a la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como del pensamiento humano, a dos series de leyes... **idénticas en el fondo**" (5), dice Engels. O bien como Marx ha escrito de modo más preciso: "Como en general **en toda ciencia social histórica,** en el curso de las categorías económicas debe tenerse siempre presente... que las categorías expresan **formas de existencia, condiciones de existencia**" (6).

Cuando se oscurece este sentido del método dialéctico, éste debe aparecer necesariamente como un agregado inútil, como un simple adorno de la "sociología" o de la "economía" marxistas. Más aún, aparece como una traba para la investigación "sobria", "imparcial", de los "hechos"; como una construcción vacía en cuyo nombre el marxismo violenta los hechos. Bernstein expresó y formuló del modo más claro y preciso este reproche contra el método dialéctico, en par-

(*) Por el materialismo dialéctico, en oposición al idealismo de Hegel. (N. del T.).

(5) *Feuerbach* . . ., p. 38 (*Fuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.*) *Subrayado* por Lukacs.

(6) *Zur Kritik del politischen Okonomie,* XLIII. (*Contribución a la crítica de la Economía Política,* Introducción general de 1857, capítulo *El método de la Economía Política*). Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante. Los malentendidos que suscita la exposición engelsiana de la dialéctica provienen esencialmente de que Engels, siguiendo el mal ejemplo de Hegel, extiende el método dialéctico al conocimiento de la naturaleza. Cuando en verdad las determinaciones esenciales de la dialéctica: acción recípocra del sujeto y del objeto, unidad de teoría y praxis, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transformación en el pensamiento, etc., no se encuentran en el conocimiento de la naturaleza. Desgraciadamente no es posible discutir aquí en detalle estos problemas.

te gracias a su "imparcialidad" que ningún conocimiento filosófico venía a trabar. Las consecuencias reales, políticas y económicas, que deduce de esta posición suya (consistente en liberar al método de las "trampas dialécticas" del hegelianismo) muestran claramente a dónde lleva este camino. Muestran que hay que separar justamente la dialéctica del método del materialismo histórico si se quiere fundar una teoría consecuente del oportunismo, de la "evolución" sin revolución, del "crecimiento" pacífico hacia el socialismo.

II

Este es el momento de preguntarse qué significan, desde el punto de vista metodológico, esos supuestos hechos que idolatra toda la literatura revisionista. ¿En qué medida se pueden ver en ellos factores orientadores de la acción del proletariado revolucionario? Evidentemente, todo conocimiento de la realidad parte de hechos. Se trata solamente de saber qué datos de la vida (y en qué **contexto metodológico)** merecen ser considerados como hechos importantes para el conocimiento. El empirismo estrecho niega, por cierto, que los hechos sólo se convierten verdaderamente en hechos mediante una elaboración metodológica diferente según el fin del conocimiento. Cree poder encontrar en todo dato, en toda cifra estadística, en todo **factum brutum** de la vida económica, un hecho importante para él. No se da cuenta de que la más simple enumeración de "hechos", la yuxtaposición más desprovista de comentarios, es ya una interpretación; no ve que, ya en ese nivel, los hechos han sido captados a partir de una teoría, de un método, han sido arrancados del contexto vital en que se encontraban originalmente y han sido introducidos en el contexto de una teoría. Los oportunistas con mayor formación no niegan esto (a pesar de su profunda e instintiva repugnancia contra toda teoría). Pero invocan el método de las ciencias naturales, la manera en que éstas son capaces de indagar los hechos "puros" mediante la observación, la abstracción, la experimentación, etc. y de ahondar en sus conexiones. Y oponen a las construcciones violentas del método dialéctico este ideal de conocimiento.

La seducción que este método ejerce a primera vista proviene de que la evolución capitalista tiende a producir una estructura social que se presta mucho para ser considerada de esta manera. Pero precisamente por eso necesitamos aquí el método dialéctico para no sucumbir ante la apariencia así producida, para poder entrever la esencia detrás de esa apariencia. Los "puros" hechos de las ciencias naturales surgen, en efecto, al transplantarse real o mentalmente un fenómeno de la vida a un contexto en el cual las leyes que lo rigen pueden ser estudiadas sin la intromisión perturbante de otros fenómenos; este proceso se refuerza por el hecho de que los fenómenos son reducidos a su pura esencia cuantitativa, expresable en números y en relaciones numéricas. Y los oportunistas no se dan cuenta de que pertenece a la esencia del capitalismo el producir los fenómenos de este modo. Marx describe de una manera muy penetrante un tal "proceso de abstracción" de la vida, cuando se ocupa del trabajo, pero no se olvida de insistir, con la misma penetración, que se trata aquí de una peculiaridad **histórica** de la sociedad capitalista: "Así, las abstracciones más generales sólo surgen en la evolución concreta más rica, donde algo aparece como común a muchas cosas, como común a todas. Entonces ya no puede ser pensado solamente en forma particular" (7). Pero esta tendencia de la sociedad capitalista va más lejos aún. El carácter fetichista de las formas económicas, la reificación de todas las relaciones humanas, la expansión continua de una división del trabajo que descompone abstracta y racionalmente el proceso de producción, sin considerar las posibilidades y las capacidades humanas de los productores inmediatos, etc., transforman los fenómenos de la sociedad y junto con ellos, su apercepción. Surgen hechos "aislados", complejos aislados de hechos, dominios parciales con legalidad propia (Economía, Derecho, etc.), que en sus formas inmediatas de aparición ya parecen estar ampliamente preparados para una tal investigación científica. De modo que tiene que pasar

(7) ***Zur Kritik del politischen Okonomie,* XL (*Contribución a la crítica de la Economía Política,* loc. cit.).**

por particularmente "científico" pensar a fondo y elevar a ciencia esta tendencia inherente a los hechos mismos. Mientras que la dialéctica, que acentúa la unidad concreta del todo (por oposición a estos hechos y sistemas parciales aislados y aislantes), que desenmascara esta apariencia mostrándola como una apariencia —creada necesariamente por el capitalismo, por cierto— produce el efecto de una mera construcción.

La índole no científica de este método aparentemente tan científico reside, por consiguiente, en que pasa por alto y descuida el **carácter histórico** de los hechos en que se basa. En esto hay una fuente de errores (que escapa siempre a esta investigación), fuente de errores señalada expresamente por Engels, y cuya esencia consiste en que la estadística y la teoría económica "exacta" construida sobre ella, van siempre a la zaga de la evolución: "En la historia en curso nos veremos por eso frecuentemente obligados a tratar este factor, el decisivo, como constante, la situación económica encontrada a principios del período en cuestión como dada para todo el período e invariable, o a considerar solamente aquellas transformaciones de la situación que surjan de los acontecimientos patentes y que por eso sean ellas mismas evidente" (8). De estas consideraciones ya se desprende que aquel prestarse de la estructura de la sociedad capitalista al método de las ciencias naturales, la premisa social de esa exactitud, es algo muy problemático. En efecto, si la estructura interna de los hechos y la de sus relaciones es por esencia histórica, es decir, si está comprendida en un proceso ininterrumpido de transformación, habría que saber cuándo se comete la mayor inexactitud científica: ¿cuándo se aprehenden los "hechos" en forma de objetividad, dominados por leyes sobre las que hay que saber por método, las cuales con seguridad (o al menos probablemente) ya no valen para estos hechos? ¿O bien cuando se sacan conscientemente las consecuencias de esta situación, se considera de entrada críticamente la "exactitud" así alcanzable y se dirige la atención sobre aquellos momentos donde se expresa realmente esta esencia histórica, esta transformación decisiva?

Pero sólo hay aquí una fuente de errores. El carácter histórico de los hechos, que parecen ser captados por la ciencia con tanta "pureza", da origen a consecuencias todavía más graves En efecto, estos hechos en tanto productos de la evolución histórica no sólo están implicados en una transformación, sino que además **son y precisamente en la estructura de su objetividad, productos de una época histórica determinada del capitalismo** Por consiguiente, esa "ciencia" que acepta la manera en que los hechos están inmediatamente dados como fundamento de su positividad relevante para la ciencia, que reconoce su forma de objetividad como punto de partida de la conceptualización científica, se coloca simple y dogmáticamente en el terreno de la sociedad capitalista y admite sin crítica su esencia, la estructura de objetividad que le es propia, su legalidad, como fundamento inmutable de la "ciencia". Para progresar de estos "hechos" a los hechos en el verdadero sentido de la palabra, hay que penetrar en su condicionamiento histórico como tal y abandonar el punto de vista a partir del cual están dados como inmediatos: hay que someterlos a un tratamiento histórico-dialéctico. Pues como dice Marx: "La forma acabada de las relaciones económicas tal como se muestra en la superficie, en su existencia real y por tanto también en las representaciones mediante las cuales los portadores y agentes de estas relaciones intentan aclarárselas, es muy diferente y de hecho, inversa, opuesta, a su forma nuclear interna (esencial pero encubierta) y al concepto correspondiente" (9). Por lo tanto, si los hechos deben ser aprehendidos correcta-

(8) *Klassenkämpfe,* Einleitung, pp. 8-9 (Introducción de Engels a *La lucha de clases en Francia,* de Marx). Pero no se debe olvidar que la exactitud de las ciencias naturales supone precisamente la "constancia" de los elementos. Galileo ya planteó esta exigencia metódica.

(9) *Kapital,* III. I. p. 188; cfr. Ibíd., pp. 21, 297, etc. (*El capital,* T. III, sección segunda, punto 3). Esta distinción entre "existencia" (que se descompone en tres momentos dialécticos: apariencia, aparición (o fenómeno) y esencia) y "realidad", proviene de la Lógica de Hegel. En qué gran medida toda la conceptualización de *El Capital* se basa en estas distinciones, es un asunto que desgraciadamente no puede ser tratado aquí. La distinción entre "representación" y "concepto" también proviene de Hegel.

mente, hay que aprehender primero con claridad y exactitud esta diferencia entre su existencia real y su forma nuclear interna, entre las representaciones formadas sobre ellos, y sus conceptos. Esta diferenciación es la primera premisa de una consideración verdaderamente científica que, según las palabras de Marx, "sería superflua si la forma de aparición y la esencia de las cosas coincidieran inmediatamente" (10). De ahí que se trate por una parte de separar los fenómenos de su forma dada inmediata, de encontrar las mediaciones por las cuales puedan ser referidos a su núcleo, a su esencia, y comprendidos en ella. Por otra parte se trata de alcanzar la comprensión de este carácter suyo de fenómenos, de su apariencia como su forma **necesaria** de aparición. Esta forma es necesaria en razón de su esencia histórica, en razón de que han crecido en el terreno de la sociedad capitalista. Esta doble determinación, este reconocimiento y superación simultáneos del ser inmediato, es precisamente la relación dialéctica. La estructura interna de **El Capital** provoca por esto las mayores dificultades al lector superficial que acepta de modo no crítico las formas de pensamiento propias a la evolución capitalista. Por una parte la exposición agudiza al máximo el carácter capitalista de todas las formas económicas y crea un medio intelectual en donde estas formas actúan en estado puro describiendo la sociedad como "correspondiendo a la teoría", es decir, enteramente capitalizada, constituida únicamente por capitalistas y proletarios. Pero por otra parte, tan pronto como este modo de ver produce algún resultado, tan pronto como este mundo fenomenal parece cristalizarse en la teoría, el resultado obtenido es disuelto en tanto que simple apariencia, en tanto que reflejo invertido de relaciones invertidas, reflejo que no es más "que la expresión consciente del movimiento aparente"

Sólo en este contexto, que integra los diferentes hechos de la vida social (como momentos de la evolución histórica) en una **totalidad,** se hace posible un conocimiento de los hechos en cuanto conocimiento de la **realidad.** Este conocimiento parte de las determinaciones simples, puras, inmediatas y naturales (en el mundo capitalista) que acabamos de caracterizar, para avanzar a partir de ellas hacia el conocimiento de la totalidad concreta en tanto reproducción conceptual de la realidad. Esta totalidad concreta no está de ninguna manera dada inmediatamente al pensamiento. "Lo concreto es concreto, dice Marx, porque es la síntesis de muchas determinaciones, la unidad de lo múltiple" (11). El idealismo sucumbe en este punto a la ilusión que consiste en confundir este proceso conceptual de construcción de la realidad, con el proceso de construcción de la realidad misma. Pues "en el pensamiento lo concreto aparece como el proceso de sintetización, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y por consiguiente, también el punto de partida de la intuición y de la representación". El materialismo vulgar, en cambio, aunque tome un disfraz moderno en Bernstein y en otros, se queda en la reproducción de las determinaciones simples, inmediatas, de la vida social. Cree ser particularmente "exacto" cuando acepta simplemente estas determinaciones, sin ningún análisis ulterior, sin hacer una síntesis que lleve hacia la totalidad concreta, cuando las abandona en su aislamiento abstracto y las explica sólo mediante legalidades abstractas, no relacionadas con la totalidad concreta. "La tosquedad y la incomprensión residente precisamente, dice Marx, en el hecho de relacionar de modo contingente y de llevar a una mera relación reflexiva, lo que está orgánicamente ligado" (12).

La tosquedad y la incomprensión de tales relaciones reflexivas consiste sobre todo en que mediante ellas se oscurece el carácter histórico, pasajero, de la sociedad capitalista y en que estas determinaciones aparecen como categorías intemporales, eternas, comunes a todas las formas sociales. Esto apareció del modo más extremo en la economía vulgar burguesa, pero el marxismo

(10) *Kapital* III. II, p. 352.

(11) *Zur Kritik del politischen Okonomie,* XXXVI. (*Contribución a la Crítica de la Economía Política,* loc. cit.).

(12) Ibíd. XIX (capítulo *La producción en general*). La categoría de "relación reflexiva" (Reflexionszusammenhang), también proviene de la Lógica de Hegel.

vulgar siguió pronto el mismo camino. Tan pronto como fue quebrantado el método dialéctico y con él la preeminencia metodológica de la totalidad sobre los momentos particulares, tan pronto como las partes ya no encontraron su concepto y su verdad en el todo, y que, en cambio, el todo fue desterrado de la investigación como no científico, o reducido a una simple "idea" o "suma" de las partes, la relación reflexiva de las partes aisladas debió aparecer como una ley intemporal de toda sociedad humana. Pues la expresión de Marx "las relaciones de producción de una sociedad constituyen un todo" (13), es el punto de partida metodológico y la llave del conocimiento **histórico** de las relaciones sociales. Pues toda categoría singular aislada puede —en este aislamiento— ser pensada y tratada como siempre presente en toda la evolución histórica. (Si no se la puede encontrar en una sociedad, se trata de una "casualidad" que confirma la regla). La diferencia real en las etapas de la evolución social se expresa mucho menos clara y unívocamente en las transformaciones que padecen estos momentos parciales, singulares y aislados, que en las transformaciones que sufre **su función** en el proceso global de la historia, su relación con el todo de la sociedad.

Esta consideración dialéctica de la totalidad, que aparentemente se aleja tanto de la realidad inmediata, que aparentemente construye la realidad de modo "no científico", es en verdad el único método para aprehender y para reproducir la realidad en el pensamiento. La totalidad concreta es por lo tanto la verdadera categoría de la realidad (14). La ajustado de esta concepción no se revela, sin embargo, con toda claridad hasta que centramos nuestra atención sobre el sustrato real, material, de nuestro método: la sociedad capitalista con su antagonismo interno entre las fuerzas y las relaciones de producción. El método de las ciencias naturales, el ideal metodológico de toda ciencia reflexiva y de todo revisionismo, no conoce ninguna contradicción, ningún antagonismo en su material; si se encuentra sin embargo una contradicción entre las diferentes teorías, esto no es más que un signo del carácter inacabado de la etapa en que el conocimiento se encuentra hasta ese momento. Las teorías que parecen contradecirse tienen que encontrar en esas contradicciones sus límites; deben ser consiguientemente modificadas y subsumidas bajo teorías más generales, en las que las contradicciones desaparezcan definitivamente. En el caso de la realidad social, en cambio, estas contradicciones no son signo de una aprehensión científica aun incompleta de la realidad, sino que **pertenecen más bien inseparablemente a la esencia de la realidad misma, a la esencia de la sociedad capitalista.** En el conocimiento del todo no son superadas de tal manera que cesen de ser contradicciones. Por el contrario: son comprendidas como contradicciones necesarias, como el fundamento antagónico de este orden de producción. Y si la teoría, en cuanto conocimiento de la totalidad, indica un camino para la supresión, para la superación de estas contradicciones, lo hace en tanto muestra las **tendencias reales** del proceso de desarrollo social que están llamadas a superar **realmente** estas contradicciones en la realidad social, en el transcurso del desarrollo social.

El conflicto entre el método dialéctico y el "crítico" (o materialista vulgar, Machista, etc.) es, en esta perspectiva, un problema social. El ideal de conocimiento de las ciencias naturales que aplicado a la naturaleza sólo sirve al progreso de la ciencia, aparece, cuando se lo aplica a la evolución social, como un instrumento ideológico de combate de la burguesía. Para ésta es una cuestión vital por una parte concebir su propio orden de producción, como si estuviera modelado por categorías válidas intemporalmente, es decir, destinado por las leyes eternas de la naturaleza y de la razón a sub-

(13) *Elend der Philosophie,* p. 91 (*Miseria de la filosofía*).

14. A los lectores particularmente interesados en problemas metodológicos quisiéramos recordarles aquí que también en la Lógica de Hegel el problema de la relación del todo con las partes constituye el pasaje dialéctico de la existencia a la realidad; además hay que señalar que el problema de la relación de lo interior con lo exterior, igualmente tratado ahí, es también un problema de totalidad. (Hegel, Werke IV, pp. 156 ss. Citamos siempre la 2ª edición de la Lógica).

sistir eternamente y por otra parte considerar que las contradicciones que es imponen ineludiblemente no pertenecen a la esencia de este orden de producción, sino que son meros fenómenos superficiales, etc. El método de la economía clásica surgió de esta necesidad ideológica; pero también encontró en esta estructura de la realidad social, en el carácter antagonista de la producción capitalista, su límite como conocimiento científico. Cuando un pensador de la categoría de Ricardo niega, por ejemplo "la necesidad de una ampliación del mercado cuando aumenta la producción y se acrecienta el capital", lo hace (por cierto de una manera psicológicamente inconsciente para no estar obligado a reconocer la necesidad de las crisis en las que aparece del modo más pronunciado el antagonismo de la sociedad capitalista: el hecho de que "el modo burgués de producción encierra una limitación para el libre desarrollo de las fuerzas productivas" (15). Lo que aquí todavía sucedía de buena fe se convierte por cierto en la economía vulgar en una apología conscientemente mendaz de la sociedad burguesa. El marxismo vulgar, en tanto, se esfuerza por eliminar consecuentemente el método dialéctico de la ciencia proletaria (o por lo menos lo pule "críticamente"), llega, lo quiera o no, a los mismos resultados. Así (quizás del modo más grotesco) Max Adler, que desea separar críticamente la dialéctica como método, como movimiento del pensamiento, de la dialéctica del ser, como metafísica y que llega, como punto culminante de su crítica, al resultado de distinguir netamente de ambas la dialéctica como "una pieza de ciencia positiva", en la que "se piensa ante todo cuando se habla en el marxismo de una dialéctica real". Esta dialéctica, que sería mejor llamar "antagonismo", "constata sencillamente una oposición existente entre el interés egoísta del individuo y las formas sociales en las cuales éste se encuentra inserto" (16). De este modo, en primer lugar se volatiliza el antagonismo económico objetivo (que se expresa en las **luchas de clases**) en un conflicto entre **individuo y sociedad,** a partir del cual no se pueden comprender como necesarios ni el nacimiento ni la problemática ni la declinación de la sociedad capitalista —cuyo resultado desemboca, quiéraselo o no, en una filosofía kantiana de la historia. En segundo lugar, también aquí se fija la estructura de la sociedad burguesa como la forma universal de la sociedad en general. Pues el problema central que plantea Max Adler, el de "la dialéctica real o, mejor dicho, el del antagonismo", no es otra cosa que una de las formas típicas en que se expresa ideológicamente el carácter antagónico del orden social capitalista. De todos modos, poco importa que se eternice el capitalismo a partir de la base económica o desde las formaciones ideológicas, que se haga esto de modo ingenuo y despreocupado o con refinamiento crítico: en lo esencial se llega a lo mismo.

Así se ha perdido, al rechazar y esfumar el método dialéctico, la inteligibilidad de la historia. No queremos afirmar con esto que no se pueda, sin el método dialéctico, describir más o menos exactamente personalidades, épocas, etc., de la historia. Se trata más bien de que de esta manera se hace imposible la aprehensión de la historia en tanto **proceso unitario.** (Esta imposibilidad se manifiesta en la ciencia burguesa, por una parte, por medio de construcciones sociológicas abstractas de la historia, del tipo Comte-Spencer, cuyas contradicciones internas han sido reveladas claramente por la teoría burguesa moderna de la historia —con el mayor rigor por Rickert— y por otra parte, por la exigencia de una "filosofía de la historia", cuya relación con la realidad histórica aparece una vez más como un problema metodológicamente insoluble.) La oposición entre la descripción de una parte de la historia y la descripción de la historia en cuanto proceso unitario no se basa en una diferencia de amplitud, como la que hay por ejemplo entre la historia especial y la universal; se trata de una oposición metodológica, de una oposición en los puntos de vista. El problema de la comprensión unitaria del proceso histórico asoma necesariamente cuando se estudia cualquier época, cualquier período parcial, etc. Y aquí aparece la importancia decisiva de la consideración dialéctica de la totalidad. Pues es totalmente posible que alguien conozca y describa un acontecimiento histórico de una manera justa en lo esencial, sin que por eso sea capaz de aprehender este acontecimiento como lo que realmente es, como lo que es de acuerdo a su función real en el todo histórico al que pertenece, es decir, sin comprenderlo en la unidad del proceso histórico. Un ejemplo característico de esto se encuentra en la posición de Sismondi frente al problema de las crisis (17). En última instancia no pudo resolverlo, porque si bien comprendió correctamente las tendencias inmanentes de desarrollo, tanto de la producción como de la distribución, tuvo, sin embargo, que concebirlas como complejos móviles independientes, "sin comprender que las relaciones de distribución no son más que las relaciones de producción **sub alia specie";** y esto se debió a que no pudo liberarse de las formas capitalistas de objetividad, a pesar de su crítica, por lo demás aguda, del capitalismo. De manera que sucumbió al mismo destino a que había sucumbido la falsa dialéctica de Pruodhon: "transforma los diferentes elementos parciales de la sociedad en otras tantas sociedades para sí" (18).

La categoría de la totalidad, repetimos, no suprime ni lleva de ninguna manera sus momentos a una unidad indiferenciada, a una identidad. La forma fenomenal (independencia, autonomía) que los momentos poseen en el orden capitalista de producción, sólo se revela como una mera apariencia en la medida en que éstos entran en una relación dialéctico-dinámica, en la medida en que son comprendidos como momentos dialéctico-dinámicos de un todo igualmente dialéctico-dinámico. "El resultado al que llegamos, dice Marx, no es que la producción la distribución, el intercambio, el consumo, son idénticos, sino que todos son miembros de una totalidad, diferencias en el interior de una unidad... Una determinada forma de producción determina, por lo tanto, determinadas formas de consumo, distribución, intercambio y **determinadas relaciones de estos diferentes momentos entre sí...** Hay una acción recíproca entre estos diferentes momentos. Y así ocurre en cualquier todo orgánico" (19).

Pero tampoco hay que detenerse en la categoría de acción recíproca. Si se concibiera la acción recíproca como una mera influencia causal mutua de dos objetos de otro modo invariables, no se avanzaría un solo paso más que los materialistas vulgares, con sus series causales unívocas (o con las series funcionales del Machismo, etc.) en el conocimiento de la realidad social. Acción recíproca hay también, por ejemplo, cuando una bola de billar inmóvil es golpeada por otra que se mueve: la primera se pone en movimiento, la segunda se aparta como consecuencia del choque de su dirección original, etc. La acción recíproca a que nos referimos debe ir más allá de la influenciación recíproca de **dos objetos por otra parte invariables.** Y va más allá precisamente en su relación con el todo: la relación con el todo se determina en **la forma de objetividad** de cualquier objeto de conocimiento; toda transformación esencial y relevante para el conocimiento, se expresa como transformación de la relación con el todo y **por lo tanto** de la forma de objetividad misma (20). Marx expuso claramente este pensamiento en innumerables pasajes de sus obras. Cito solamente uno de los más conocidos: "Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en un esclavo. Una máquina de tejer algodón es una máquina para tejer algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en capital. Separada de estas condiciones ella es tan poco capital como el oro es en sí dinero o el azúcar es el precio del azúcar" (21). Esta transformación con-

15. Marx, *Theorien über den Mehrwert,* II. II, pp. 305-309. *(Teorías sobre la plusvalía).*

16. *Marxistische Probleme,* p. 77.

17. Marx, *Theorien über den Mehrwert,* III. p. 55, 93-94.

18. Marx, *Elend del Philosophie,* p. 92.

19. *Zur Kritik der politischen Okonomie,* XXXIV *(Contribución a la crítica de la Economía Política,* Introducción general de 1857, capítulo *La relacin general de la producción con la distribución, el intercambio y el consumo).*

20. El oportunismo particularmente refinado de Cunow se revela en que éste, a pesar de su sólido conocimiento de los escritos de Marx, transforma sorpresivamente el concepto de "todo" (totalidad, globalidad) en el de "suma", y suprime así toda relación dialéctica. Cfr. Cunow, *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts, und Staatstheorie,* II, pp. 155-157.

21. *Lohnarbeit und Kapital,* pp. 24-25. *(Trabajo asalariado y capital).*

tinua de las formas de objetividad de todos los fenómenos sociales en su acción recíproca continua, dialéctica, el nacimiento de la cognoscibilidad de un objeto a partir de su función en la totalidad determinada en la que funciona, hacen que la consideración dialéctica de la totalidad —y sólo ella— sea apta para comprender **la realidad en tanto acontecer social.** Pues sólo aquí se disuelven las formas fetichistas de objetividad que la producción capitalista genera necesariamente, revelándoselas como una apariencia sin duda necesaria, pero apariencia al fin. Sus relaciones reflexivas, sus "legalidades", que también surgen necesariamente de este terreno, pero que encubren las verdaderas relaciones de los objetos, resultan ser las representaciones necesarias de los agentes del orden capitalista de producción. Son por lo tanto objeto de conocimiento, pero el objeto que se conoce en ellas y mediante ellas no es el orden capitalista de producción mismo, sino la ideología de su clase dominante. Sólo desgarrando este velo es posible llegar al conocimiento histórico. Pues las determinaciones reflexivas de las formas fetichistas de objetividad tienen precisamente por función hacer aparecer los fenómenos de la sociedad capitalista como entidades suprahistóricas. El conocimiento de la verdadera objetividad de un fenómeno, el conocimiento de su carácter histórico, y el conocimiento de su función real en el todo social, constituyen por lo tanto un acto indiviso de conocimiento. El método pseudocientífico desgarra esta unidad. Así, por ejemplo, el conocimiento —fundamental para la economía— de la diferencia entre capital constante y capital variable sólo se hizo posible gracias al método dialéctico; la economía clásica no conseguía ir más allá de la distinción entre capital fijo y capital circulante, y esto no era de ninguna manera una casualidad. Porque "el capital variable no es más que una forma de aparición particular e histórica del fondo de medios de subsistencia o del fondo de trabajo, que el trabajador necesita para su mantenimiento y su reproducción, y que él mismo debe producir y reproducir en todos los sistemas de producción social. El fondo de trabajo sólo le afluye continuamente en la forma de medios de pago de su trabajo, porque su propio producto se le aleja continuamente en la forma de capital... La forma mercancía del producto y la forma dinero de la mercancía disimulan la transacción" (22).

Esta apariencia fetichista que envuelve todos los fenómenos de la sociedad capitalista tiene por función encubrir la realidad. Pero no se limita a ocultar el carácter histórico, es decir, transitorio y pasajero, de esa sociedad. O mejor dicho: **este** encubrimiento sólo se hace posible porque todas las formas de objetividad, y en primer término las categorías económicas, en las que se manifiesta inmediata y necesariamente al hombre de la sociedad capitalista su mundo circundante, encubren igualmente su propia esencia de formas de objetividad, de categorías de las relaciones de los hombres **entre** sí; sólo se hace posible porque aparecen como cosas y relaciones entre cosas. Es por eso que el método dialéctico, al mismo tiempo que desgarra el velo de eternidad de las categorías, debe también desgarrar su velo de cosidad, para espejar el camino hacia el conocimiento de la realidad. "La economía, dice Engels en su comentario a la **Crítica de la Economía Política** de Marx, no trata de cosas sino de relaciones entre personas y en *última instancia entre* clases; pero estas relaciones están siempre **ligadas a cosas y aparecen como cosas"** (23). Y sólo cuando llega a reconocer esto, la consideración de la totalidad del método dialéctico se manifiesta como el conocimiento de la realidad del acontecer social. Porque la relación dialéctica de las *partes al todo* podía parecer una simple determinación metodológica del pensamiento, en la cual las categorías que constituyen efectivamente la realidad social aparecerían tan poco como en las determinaciones reflexivas de la economía burguesa y cuya superioridad sobre estas últimas no sería por lo tanto más que un asunto puramente metodológico. Pero la diferencia es mucho más profunda y de principio. Pues sólo por el hecho de que en

22. *Kapital.* Hamburg 1914. T.I, p. 530.

23. Cfr. el ensayo *Die Verdinglichung und das das Bewusstsein des Proletariats,* en *Geschicdte und K. (La cosificación y la conciencia del proletariado).*

toda categoría económica se pone de manifiesto (se hace consciente y se lleva a su concepto) una determinada relación entre los hombres en una determinada etapa de su evolución social, puede ser comprendido el movimiento de la sociedad humana en su legalidad interna al mismo tiempo como producto de los hombres mismos, y como producto de fuerzas que surgieron de las relaciones entre los hombres pero que escaparon a su control. Las categorías económicas devienen por lo tanto dialéctico-dinámicas en un doble sentido. Se hallan en una vivaz interacción recíproca como "puras" categorías económicas y contribuyen al conocimiento de cualquier corte transversal temporal que se haga en el proceso de desarrollo social. Pero como surgieron de relaciones humanas y como funcionan en el proceso de transformación de las relaciones humanas, se hace visible (en esta interrelación que mantienen con el sustrato real de su eficiencia) el curso de la evolución misma. La producción y la reproducción de una totalidad económica determinada, cuyo conocimiento es la tarea de la ciencia, se convierte necesariamente en el proceso de producción y de reproducción de una determinada sociedad global (trascendiendo sin duda la "pura" economía, pero sin tener que referirse a ninguna clase de fuerzas trascendentes). Marx insistió clara y netamente sobre este carácter del conocimiento dialéctico. Así, por ejemplo: "El proceso capitalista de producción considerado en su conjunto, o como proceso de reproducción, no produce, por lo tanto, solamente mercancías, ni solamente plusvalía; produce y reproduce la relación misma del capital: de un lado el capitalista y del otro el asalariado (24).

4

Ponerse a sí misma, producirse y reproducirse a sí misma, en esto consiste precisamente **la realidad** (25). Ya Hegel lo reconoció claramente y lo expresó en una forma afín a la de Marx, aunque todavía muy abstracta y mal comprendida por él mismo, lo que posibilitaba el malentendido. "Lo que es real es en sí necesario", dice en su **Filosofía del Derecho"** (26). "La necesidad consiste en que el todo está dirimido en las diferencias conceptuales y en que esto dirimido da una determinación firme y persistente, que no tiene la firmeza de lo muerto, sino que se reproduce siempre en la disolución". Pero precisamente aquí, donde se expresa claramente la afinidad profunda entre el materialismo histórico y la filosofía de Hegel frente al problema de la realidad, frente a la función de la teoría como **autoconocimiento de la realidad,** hay que señalar, aunque en pocas palabras, la diferencia no menos decisiva que hay entre ambos. El punto en que se separan es también el problema de la realidad, el problema de la unidad del proceso histórico. Marx reprocha a Hegel (y sobre todo a sus sucesores, que recayeron cada vez más en Kant y en Fichte) no haber superado realmente la dualidad de pensamiento y ser, de teoría y praxis, de sujeto y objeto; le reprocha que su dialéctica —como dialéctica interna, real, del proceso histórico— es una mera apariencia, que precisamente en este punto decisivo no fue más allá de Kant, que su conocimiento es sólo un conocimiento **sobre** una materia —en sí exterior a la esencia— y no la profesión de sí de **esta** materia, de la sociedad humana. "Ya en Hegel, dicen las frases decisivas de esta crítica, el espíritu absoluto de la historia tiene en la masa su material y su expresión correspondiente recién en la filosofía. Y el filósofo aparece solamente como el órgano en el cual el espíritu absoluto, que hace la historia, se eleva ulteriormente a conciencia, una vez transcurrido el movimiento. A esta conciencia ulterior se reduce la participación del filósofo en la historia, pues el movimiento real es efectuado por el espíritu inconscientemente. El filósofo viene por lo tanto **post festum"** (27). En consecuencia, Hegel deja "al espíritu absoluto en cuanto espíritu absoluto hacer la historia sólo en apariencia... En efecto, como el espíritu absoluto se eleva a con-

24. *Kapital,* T.I, p. 541.

25. La palabra alemana "Wirklichkeit" (realidad) significa también "efectividad" y "actualidad". (N. del T.).

26. Agregado al parágrafo 270. Philosophische Bibliothek, p. 354.

27. Nachlass, T. II, p. 187 *(La sagrada familia,* cap. VII).

ciencia como espíritu universal creador, **post festum**, en el filósofo, su fabricación de la historia sólo existe en la conciencia, en la opinión y en la representación de los filósofos, en la imaginación especulativa". Esta mitología del concepto en el hegelianismo ha sido definitivamente eliminada por la actividad crítica del joven Marx.

No fue una casualidad que la filosofía, en oposición a la cual Marx llegó a la "autocomprensión", fuera ya un movimiento de retroceso del hegelianismo en dirección a Kant, un movimiento que utilizó las oscuridades y las inseguridades internas de Hegel para eliminar del método los elementos revolucionarios y para poner de acuerdo la mitología conceptual, los contenidos reaccionarios y los restos de la dualidad contemplativa de pensamiento y ser, con la filosofía homogéneamente reaccionaria de la Alemania de aquel entonces. Marx, recogiendo la parte progresista del método hegeliano, la dialéctica como conocimiento de la realidad, no sólo se separó netamente de los sucesores de Hegel, sino que también operó una escisión en la filosofía hegeliana misma. Llevó a su punto más extremo, con la mayor lógica, la tendencia histórica ínsita en la filosofía de Hegel: transformó radicalmente todos los fenómenos de la sociedad y del hombre socializado en problemas históricos, señalando concretamente el sustrato real de la evolución histórica y haciéndolo metodológicamente fecundo. Con este patrón de medida, descubierto y exigido metodológicamente por el mismo Hegel, fue ponderada su filosofía y se la encontró muy liviana. Los vestigios mitologizantes de "valores eternos", que Marx eliminó de la dialéctica, están, en el fondo, en el mismo plano de la filosofía de la reflexión, que Hegel combatió sin cuartel durante toda su vida, y contra la cual puso en juego todo su método filosófico, el proceso y la totalidad concreta, la dialéctica y la historia. La crítica que Marx hizo a Hegel es por lo tanto la continuación y el prolongamiento directos de aquella crítica que Hegel ejerció contra Kant y Fichte (28). Así, por una parte surgió el método dialéctico de Marx como la continuación consecuente de lo que Hegel mismo había pretendido, pero no alcanzado concretamente. Y por otra parte quedó el cuerpo muerto del sistema escrito para botín de filólogos y fabricantes de sistemas.

El punto de ruptura es, empero, la realidad. Hegel no consiguió llegar hasta las reales fuerzas impulsoras de la historia. En parte porque en la época en que surgió su sistema estas fuerzas no eran todavía bastante claras y visibles; por eso se vio obligado a ver en los pueblos y en su conciencia (sin percibir la composición heterogénea de su sustrato real, y mitologizándolo así en "Espíritu del pueblo") los verdaderos portadores del desarrollo histórico. Y en parte porque Hegel quedó ligado, a pesar de sus enérgicos esfuerzos en sentido contrario, al modo de ver platónico-kantiano, a la dualidad de pensamiento y ser, de forma y materia. Aunque haya sido el verdadero descubridor de la significación de la totalidad concreta, aunque su pensamiento haya tenido siempre por fin superar todas las abstracciones, sin embargo, la materia quedó para él —en auténtico sentido platónico— afectada de una "mancha de determinidad". Y estas tendencias contradictorias y antagónicas no podían llegar en su sistema a una clarificación intelectual. A menudo las yuxtapuso sin mediatizarlas, de manera contradictoria y discordante, y el equilibrio (aparente) definitivo que encontraron en el sistema, debió por consiguiente, estar dirigido más bien hacia el

28. No sorprende que Cunow intente de nuevo corregir a Marx, con un Hegel orientado hacia Kant, en este punto precisamente, en el que Marx superó radicalmente a Hegel. Opone a la concepción puramente histórica del estado en Marx el estado hegeliano como "valor eterno", cuyas "faltas" (así hay que entender sus funciones de instrumento de la opresión clasista) sólo han de contar como "cosas históricas", "que no deciden empero sobre la esencia, la determinación y la orientación del estado". Para Cunow, Marx está retrasado con respecto a Hegel en este punto, porque considera las cosas "políticamente, y no desde el punto de vista del sociólogo" (op. cit., T. I, p. 308. Se ve que para los oportunistas no existe toda la superación de la filosofía hegeliana; cuando no vuelven al materialismo vulgar o a a Kant emplean los contenidos reaccionarios de la filosofía hegeliana del estado para eliminar la dialéctica revolucionaria del marxismo, para eternizar en el pensamiento la sociedad burguesa.

pasado que hacia el futuro (29). No es extraño que la ciencia burguesa haya desde muy temprano subrayado y desarrollado como los más esenciales estos aspectos de Hegel. Pero, precisamente, por eso el núcleo —revolucionario— de su sistema quedó, inclusive, para algunos marxistas, completamente oscurecido.

La mitología conceptual es siempre la expresión en el pensamiento del hecho de que los hombres no lograron comprender un algo fundamental de su existencia, de cuyas consecuencias no pueden defenderse. La incapacidad de penetrar en el objeto mismo toma en el pensamiento la forma de fuerzas motoras trascendentes, que construyen y estructuran en forma mitológica la realidad, la relación entre los objetos, nuestra relación con ellos, sus transformaciones en el proceso histórico. Cuando Marx y Engels reconocieron en "la producción y la reproducción de la vida real el momento en última instancia determinante de la historia" (30), adquirieron recién la posibilidad y el punto de vista para liquidar toda mitología. El espíritu absoluto de Hegel ha sido la última de esas grandiosas formas mitológicas, una forma en la que el todo y su movimiento ya lograron expresión, aunque sin conciencia de su verdadera esencia. Cuando, en el materialismo histórico, la razón, "que siempre existió, pero no siempre en la forma racional" (31), alcanza su forma "racional" por el descubrimiento de su verdadero sustrato, de la base a partir de la cual la vida humana puede llegar a ser realmente consciente de sí misma, se realiza precisamente el programa de la filosofía hegeliana de la historia, aunque simultáneamente se destruya su doctrina. En oposición a la naturaleza, subraya Hegel, en donde "la variación es un círculo, una repetición de lo mismo", en la historia la variación "no tiene lugar meramente en la superficie, sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado" (32.

5

Sólo en este contexto el punto de partida del materialismo dialéctico ("no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino inversamente su ser social lo que determina su conciencia") puede ir más allá de lo meramente teórico y convertirse en el problema de la praxis. Porque sólo aquí, donde el núcleo del ser se revela como acontecer social, puede manifestarse el ser como el producto (inconsciente hasta ahora, por cierto) de la actividad humana, y esta actividad, a su vez, como el elemento decisivo en la transformación del ser. Las puras relaciones naturales, o las formas sociales que una mistificación confunde con relaciones naturales, se yerguen ante el hombre como datos rígidos, acabados, inmodificables en lo esencial, cuyas leyes él puede, a lo sumo, utilizar, cuyas estructuras de objeto él puede, a lo sumo, aprehender, pero que en ningún caso es capaz de revolucionar. Por otra parte, una concepción semejante del ser remite a la conciencia individual la posibilidad de la praxis. La praxis se convierte en una forma de actividad del individuo aislado, en una ética. El intento de Feuerbach de superar a Hegel fracasó en este punto: al igual que el idealismo alemán, y mucho más que el mismo Hegel, no fue más allá del individuo aislado de la "sociedad burguesa".

La exigencia de Marx de comprender la "sensibilidad", el objeto, la realidad, como actividad sensible humana (33), significa que el hombre toma conciencia de sí mismo como ser social, como sujeto y objeto simultáneamente del acontecer histórico-social. El hombre de la sociedad feudal no podía to-

29. Es muy característica la posición de Hegel frente a la Economía Nacional (*Filosofía del Derecho*, parágrafo 189). Reconoce claramente que su problema metodológico fundamental es el de la contingencia y la necesidad (de modo muy similar al de Engels: *Ursprung*, pp. 183-184, *Feuerbach...*, p. 44). Pero no consigue percibir la significación fundamental del sustrato material de la economía, al relación de los hombres entre sí; para él no es más que un "pulular de arbitrariedades" y sus leyes adquieren una "similitud con las del sistema planetario" (Agregado al parágrafo 189).

30. Engels, Carta a J. Bloch, 21-9-1890. Dokumente des Sozialismus, II, 71.

31. Nachlass, T. I, p. 381 (Carta de Marx a R., septiembre 1843).

32. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Rev. de Occidente, 1928. T. 1, p. 122.

33. *Tesis sobre Feuerbach*.

mar conciencia de sí mismo como ser social porque sus relaciones sociales tenían todavía, en muchos sentidos, un carácter natural, porque la sociedad en su conjunto estaba apenas organizada unitariamente y abarcaba muy poco en su unidad todas las relaciones interhumanas, como para manifestarse en la conciencia como la realidad del hombre. (La cuestión de la estructura y de la unidad de la sociedad feudal no corresponde aquí). La sociedad burguesa consuma este proceso de socialización de la sociedad. El capitalismo derriba todas las barreras espacio-temporales entre los diferentes territorios y dominios, así como las divisiones jurídicas entre los estamentos. En su universo de la igualdad formal de todos los hombres desaparecen cada vez más las relaciones económicas que habían regulado inmediatamente el cambio material entre el hombre y la naturaleza. El hombre se convierte —en el verdadero sentido de la palabra— en un ser social, y la sociedad en la realidad para el hombre.

Es así como sólo en el terreno del capitalismo, de la sociedad burguesa, se hace posible el reconocimiento de la sociedad como realidad. Pero la clase que se presenta como el agente histórico de esta revolución —la burguesía— cumple todavía inconscientemente su función; las fuerzas sociales que liberó, las fuerzas sociales que la llevaron al poder, se le enfrentan como una segunda naturaleza, con menos alma y más impenetrable que la del feudalismo (34). Sólo con la aparición del proletariado se completa el conocimiento de la realidad social. Y se completa precisamente porque con el punto de vista de clase del proletariado ha surgido un punto desde el cual se hace visible la totalidad de la sociedad. Para el proletariado es una necesidad vital, una cuestión de vida o muerte, obtener el conocimiento más completo sobre su situación de clase; esta situación sólo es comprensible mediante el conocimiento de toda la sociedad; sus actos tienen este conocimiento por premisa ineludible: por estas razones surgió con el materialismo histórico al mismo tiempo la doctrina "de las condiciones de la liberación del proletariado" y la doctrina de la realidad del proceso total del desarrollo social. La unidad de teoría y praxis no es, por lo tanto, más que la otra cara de la situación histórico-social del proletariado, del hecho de que desde su punto de vista coincidan el autoconocimiento y el conocimiento de la totalidad, de que el proletariado sea al mismo tiempo sujeto y objeto del propio conocimiento.

Pues la vocación de conducir la humanidad a una etapa más elevada de su desarrollo reposa, como Hegel lo ha notado justamente —aunque lo aplicara a los pueblos— en que estas "etapas del desarrollo existen como **principios naturales inmediatos**", y el pueblo (es decir la clase) "a quien corresponde semejante momento como principio **natural**, está encargado de cumplirlo" (35). Marx concretiza esta idea con entera claridad con respecto al desarrollo social: "Cuando los escritores socialistas atribuyen al proletariado este papel histórico, no lo hacen de ninguna manera... porque consideren dioses a los proletarios. Ocurre más bien lo contrario. En el proletariado desarrollado se ha cumplido prácticamente la abstracción de toda humanidad, de toda apariencia de humanidad, inclusive; en las condiciones de vida del proletariado están resumidas, en su inhumanidad extrema, todas las condiciones de vida de la sociedad actual; en el proletariado el hombre se ha perdido a sí mismo, pero al mismo tiempo no sólo ha ganado la conciencia teórica de esta pérdida, sino que además está inmediatamente obligado por la miseria absolutamente imperiosa, que ya no puede ser ignorada ni disimulada —expresión práctica de la necesidad— a rebelarse contra esta inhumanidad: por todo esto, el proletariado puede y tiene que liberarse a sí mismo. Pero no puede liberarse sin suprimir sus propias condiciones de vida. Y no puede suprimir sus propias condiciones de vida sin suprimir **todas** las condiciones de vida inhumanas de la sociedad actual, que se resumen en su situación" (36). Así, la esencia metodológica del materialismo histórico no puede ser separada de la "actividad

34. Cfr. sobre las razones de esto al ensayo *Klassenbewusstsein.*

35. *Filosofía del Derecho*, parágrafos 346-347.

36. *Nachlass*, T. II, p. 133 *(La sagrada familia*, capítulo IV).

práctico-crítica" del proletariado: ambas son momentos del mismo proceso de desarrollo de la sociedad. Y así tampoco puede separarse el conocimiento de la realidad, proporcionado por el método dialéctico, del punto de vista de clase del proletariado. La cuestión planteada por el "austro-marxismo" (37) sobre la separación metódica entre la ciencia "pura" del marxismo y el socialismo es, como todas las cuestiones similares, un falso problema. Pues el método marxista, la dialéctica materialista como conocimiento de la realidad, sólo es posible desde el punto de vista de clase, desde la posición de combate del proletariado. El abandono de esta posición aleja del materialismo histórico y en cambio su conquista lleva directamente a la lucha del proletariado.

Que el materialismo histórico emerja del principio vital "inmediato, natural", del proletariado, que el conocimiento total de la realidad se abra desde su posición de clase, no significa de ninguna manera que este conocimiento, o que esta actitud metódica ante el conocimiento, esté dado inmediata y naturalmente al proletariado como clase (y menos aun al proletario individual). Por el contrario. Ciertamente, el proletariado es el sujeto cognoscente de este conocimiento de la realidad social total. Pero no es el sujeto cognoscente en el sentido del método kantiano, en donde se define al sujeto como aquello que nunca puede devenir objeto. No es un espectador que no participa en este proceso. El proletariado no es una mera parte actuante y paciente de este todo; el ascenso y la evolución de su conocimiento, por un lado, y su propio ascenso y evolución en el curso de la historia, por el otro, no son más que dos aspectos del mismo proceso real. No sólo la clase misma comenzó paulatinamente, en constante lucha social, a "formarse en clase" a partir de acciones espontáneas, inconscientes, de defensa inmediata y desesperada (destrucción de máquinas, como ejemplo extremo de los comienzos), sino que además la conciencia sobre la realidad social, sobre la propia posición de clase y sobre la vocación histórica que de ella se desprende, el método de la concepción materialista de la historia, son productos del mismo proceso de desarrollo, conocido adecuadamente y en su realidad —por primera vez en la historia— por el materialismo histórico.

La posibilidad del método marxista es, pues, un producto de la lucha de clases, como cualquier otro resultado de naturaleza política o económica. La evolución misma del proletariado refleja la estructura interna de la sociedad que él conoce —y por primera vez. "Por eso su resultado aparece como algo presupuesto a ella, con la misma constancia que sus condiciones previas aparecen como sus resultados" (38. El punto de vista metódico de la totalidad, que hemos llegado a reconocer como el problema central, como la condición previa para el conocimiento de la realidad, es un producto de la historia en un doble sentido. Primeramente, la posibilidad formal objetiva del materialismo histórico como conocimiento sólo ha surgido mediante la evolución económica que dio origen al probletariado, mediante el nacimiento del proletariado mismo (en una etapa determinada de la evolución social, por lo tanto) y mediante la transformación (que así nació) del sujeto y del objeto del conocimiento de la realidad social. Y en segundo lugar, solamente en el curso de la evolución del proletariado esta posibilidad formal se convirtió en una posibilidad real. Pues la posibilidad de concebir el sentido del proceso histórico como inmanente al proceso mismo y no ya como un sentido trascendente, mitológico o ético, referido desde afuera a un material en sí desprovisto de sentido, supone una conciencia muy desarrollada del proletariado sobre su propia situación, un proletariado —relativamente— muy desarrollado y por lo tanto una larga evolución previa. Es el camino que va de la utopía al conocimiento de la realidad, de los fines trascendentes asignados por los primeros grandes pensadores del movimiento obrero, a la claridad de la Comuna de 1871: la clase obrera "no tiene que realizar ideales" sino "liberar los elementos de la nueva sociedad". Es el camino que va de la clase "frente al capital" a la clase "para sí misma".

En esta perspectiva, la separación revi-

37. Hilferding, *Finanzkapital*, VIII a IX.

38. *Kapital*, T. III, II, p. 408.

sionista entre el movimiento y la meta final aparece como una recaída en el nivel más primitivo del movimiento obrero. Pues la meta final no es una situación que aguarde al proletariado al cabo del movimiento, independientemente de este movimiento y del camino que recorra, como un "estado del porvenir"; no es por lo tanto, una situación que se pueda olvidar tranquilamente en la lucha diaria, para invocarla a lo sumo en prédicas dominicales, como un momento enaltecedor frente a las preocupaciones cotidianas. Tampoco es un "deber", una "idea", que se agrega al proceso real para regularlo. Antes bien, la meta final es esa **relación con el todo** (con el todo de la sociedad, considerada como proceso), mediante la cual cada momento singular de la lucha recién adquiere su sentido revolucionario; una relación que habita en cada momento, precisamente en su cotidianeidad sobria y simple, pero que sólo se hace real y efectiva cuando deviene consciente y confiere así, haciendo patente la relación con el todo, realidad y efectividad al momento de la lucha cotidiana y lo eleva del plano de la mera facticidad, de la mera existencia, al de la realidad. Pero tampoco hay que olvidar que todo intento por conservar la "meta final" o la "esencia" del proletariado libres de toda contaminación en y por la relación con la existencia —capitalista—, conduce en última instancia a alejarse de la aprehensión de la realidad, de la "actividad práctico-crítica", y a recaer en la dualidad utópica de sujeto y objeto, de teoría y praxis, como le ha ocurrido al revisionismo (39).

El peligro práctico que hay en toda concepción dualista de este género consiste en que con ella se pierde el momento que imprime una orientación a las **acciones.** En efecto, no bien se abandona el terreno de la realidad, que sólo puede conquistar el materialismo dialéctico (pero que debe ser reconquistado sin cesar), no bien se permanece por lo tanto en el terreno "natural" de la existencia, de la pura, simple y grosera experiencia, el sujeto de las acciones y el medio de los "hechos" en donde han de jugarse sus acciones se enfrentan como principios rígida e incomunicadamente separados. Y es tan poco posible imponer la voluntad, el deseo o la decisión subjetivos al estado de cosas objetivo, como encontrar en los hechos mismos un momento que sirva para orientar los actos. Una situación en la cual los "hechos" hablen unívocamente en pro o en contra de una determinada orientación de los actos no ha existido nunca, no puede existir y no existirá jamás. Y cuanto mayor sea la escrupulosidad con que se investiguen los hechos —en este aislamiento, es decir, en sus conexiones reflexivas— tanto menos podrá éstos indicar unívocamente una determinada dirección. Y que una decisión puramente subjetiva tenga a su vez que estrellarse contra la potencia de los hechos que no han sido comprendidos y que actúan automáticamente, "de acuerdo a leyes", se comprende por sí mismo. Por eso la manera en que el método dialéctico considera la realidad se revela, precisamente en el problema de la acción, como la única capaz de indicar una **orientación** a los actos. El conocimiento de sí, objetivo y subjetivo, que tiene el proletariado en una etapa determinada de su evolución, es al mismo tiempo el conocimiento de la posición alcanzada por la evolución social. En el contexto de la realidad, en la referencia de todos los momentos parciales a sus raíces en el todo —raíces que habitan en ellos, pero que no estaban puestas en claro— se suprime la extrañeza de los hechos de ese modo comprendidos: se hacen visibles en ellos las tendencias que apuntan al centro de la realidad, a eso que se suele llamar meta final. Pero en tanto esta meta final no se opone al proceso como un ideal abstracto, sino que es, como momento de la verdad y de la realidad, como sentido concreto de la etapa alcanzada, inherente al momento concreto, su conocimiento es justamente el conocimiento de la dirección que toman (inconscientemente) las tendencias que se orientan hacia el todo; de la dirección llamada a determinar concretamente, en el momento dado, la acción correcta, desde el punto de vista y en el interés del proceso global, es decir, de la liberación del proletariado.

---

39. Cfr. la polémica de Zinoviev contra Guesde, y su actitud frente a la guerra n Stuttgart. *Gegen den Strom*, pp. 470-471, y el libro de Lenín El izquierdo como enfermedad infantil del comunismo.

Pero la evolución social acrecienta sin cesar la tensión entre los momentos parciales y la totalidad. El sentido inmanente de la realidad irradia de ella con un brillo cada vez mayor; pero precisamente por eso el sentido del acontecer habita cada vez más profundamente en la cotidianeidad y la totalidad está cada vez más sumergida en la momentaneidad espacio-temporal del fenómeno. El camino de la conciencia en el proceso de la historia no se allana, sino que se hace, por el contrario, cada vez más arduo y lleno de responsabilidades. De ahí que la función del marxismo ortodoxo, su superación del revisionismo y del utopismo, consista en derrotar una única vez las tendencias falsas, sino en combatir renovadamente la influencia corruptora que las concepciones burguesas ejercen sobre el pensamiento del proletariado. Esta ortodoxia no es una guardiana de tradiciones, sino la pregonera siempre en vigilia de la relación que el instante presente y sus tareas guardan con la totalidad del proceso histórico. Por eso, las palabras del **Manifiesto comunista** sobre los deberes de la ortodoxia y de sus portadores, los comunistas, conservan plena vigencia: "Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, destacan y hacen valer, en las diversas luchas nacionales de los proletarios, los intereses comunes a **todo** el proletariado, independientes de la nacionalidad y en que, por otra parte, representan, en las diferentes etapas que recorre la lucha entre el proletariado y la burguesía, el interés del **movimiento en su conjunto".**

Marzo de 1919.

GEORGE LUKACS

CeDInCI

MUNDO CONTEMPORANEO

PROBLEMAS DEL TERCER MUNDO

El Tercer Mundo se nos aparece como el RESTO *del mundo. Es todo aquello que no se encuentra englobado en los dos grandes sistemas, socialismo y capitalismo, y que tampoco tiene una definición común. Podríamos hablar de un conjunto de pueblos en disponibilidad. Son todos países que tienen que ver con el colonialismo a través de su condición de dominio directo o de la sutileza formal del neocolonialismo. De allí que nos importe inmediatamente. El tema del Tercer mundo y su contacto estrecho con los problemas de la revolución colonial se vincula legítimamente a la realidad argentina. Muchos de sus problemas son los nuestros, aunque nuestra inserción tenga características propias que nos definen y nos obligan a una elaboración particular. La existencia de dos zonas dramáticamente distintas en el mapa único de nuestro país (una que sugiere el estado colonial con su subdesarrollo a cuestas; la otra, desarrollada, que tanto coincide con el mundo europeo) presupone que toda acción transformadora debe ampararlas en sus especificidades y en sus interrelaciones. Estas reflexiones y los artículos que siguen aspiran ubicar en un plano de análisis severo los problemas que más agitan al mundo donde nos incluimos. La lucidez necesaria para la indispensable revolución argentina, justifica las preocupaciones que este número de* PASADO Y PRESENTE *refleja.*

1. — El conflicto chino-soviético resume todas las cuestiones que nos interesa dilucidar ya que comprenderlo requiere plantearnos la más ingenua pregunta para quien reflexiona sobre el sentido de su acción militante: ¿para qué hacer la revolución? Partir de este interrogante puede facilitar una adecuada interpretación de esta polémica cuyas raíces aparecen a menudo tan disimuladas. Descartamos las explicaciones únicas de carácter económico o político, aunque reconocemos en ellas sus condicionantes inmediatos. Tampoco consideramos fructífero atenernos a los textos pues podemos cometer el error de interpretar como verdades diametralmente opuestas, juicios que en el fondo tienen un común punto de partida

2. — Los comunistas chinos ponen énfasis en dos elementos de la discusión: a) la valoración del stalinismo y b) la transición pacífica al socialismo. Los soviéticos colocan su mayor preocupación también en estos aspectos, con todas las implicancias imaginables. Parece tratarse de resolver si Stalin es rescatable o no para la causa de la revolución mundial y de establecer si existen o no posibilidades de llegar al socialismo sin lucha armada.

Sin embargo no creemos que en estos datos anecdóticos radique la cuestión fundamental, aunque en ellos se configuran los basamentos estructurales de la misma. Creemos que esencialmente ambas parten de una concepción inadecuada. No pretendemos dar aquí soluciones que por otro lado aparecen insinuadas en los trabajos que se publican. Reflexionaremos sobre otros aspectos.

3. — Lo que se ha dado en llamar STALINISMO *subyace en el análisis de los problemas que unos y otros —chinos y soviéticos— efectúan. En ambos, pero con más dureza en los chinos, se ha dejado a un lado el carácter esencialmente creador del marxismo, la necesaria independencia de las fórmulas, la imprescindible originalidad de las revoluciones en cada país.*

No concebimos el stalinismo en su anécdota de "culto de la personalidad". Con la gravedad trágica que ello comporta, apenas si es la expresión de un fenómeno total de carácter filosófico-cultural. EL STALINISMO NO SE AGOTA EN EL CULTO DE LA PERSONALIDAD, *como parecen creer los soviéticos. Mucho menos es posible juzgarlo luego de un balance de actos positivos y negativos realizados por Stalin durante su vida, como pretenden los chinos. El stalinismo no es una floración anómala en un cuerpo sano: es el retorno a la metafísica mediante la cristalización de fórmulas consagradas como verdades absolutas. En última instancia el "culto de la personalidad" no es más que la afirmación de la infalibilidad de un hombre luego de haber aceptado que había fórmulas infalibles; luego de haber endurecido la historia y la vida y haberla segmentado en trozos donde lo único válido, el hombre y la voluntad humana, habían desaparecido; luego de haber olvidado que, a pesar de todos los condicionantes,* "LA HISTORIA LA HACEN LOS HOMBRES" *y algo más: que la hacen no en cumplimiento de mandatos ajenos a ellos sino* PARA ELLOS.

4. — La historia del movimiento revolucionario internacional recuerda dos graves fracturas en su unidad. La socialdemocracia europea no comprendió el valor de la Revolución de Octubre y escindió del bloque proletario a gran parte del movimiento obrero de Europa occidental. Esta incomprensión tenía como punto de partida una distinta interpretación del imperialismo y el rechazo de la necesidad de "ruptura en el punto más débil de la cadena".

El stalinismo, por causas antipódicas a las anteriores, provoca también una ruptura que es el antecedente inmediato de los problemas actuales. La necesaria opción a que se vió obligado el proletariado ruso de construir el socialismo en un solo país, es convertida en paradigma. A partir de allí se le impone al movimiento comunista internacional el abandono de la búsqueda original de los caminos de toma del poder. Cuando los chinos proclaman la necesidad de la "revolución permanente" en las colonias parecen compensar la mutilación impuesta anteriormente y sin embargo, al cristalizar este momento sin considerar su relación con los movimientos revolucionarios de los países "desarrollados", persisten en el error stalinista. Si antes se subordinaba el proceso en escala mundial a un solo país, ahora se lo subordina (no importa la ampliación) a una serie de "rupturas en los puntos más débiles del imperialismo".

5. — A la cuestión anterior se vincula estrechamente la de la COEXISTENCIA *pacífica. Se separa incorrectamente coexistencia y revolución, estableciendo una ruptura entre momentos que se vinculan dialécticamente.*

La coexistencia aparece como uno de los problemas capitales del mundo contemporáneo; pues si las relaciones de fuerza en la arena mundial la hacen POSIBLE *(y esto es universalmente aceptado), frente a la* DESTRUCCIÓN ATÓMICA, *la coexistencia surge como* ÚNICA *alternativa posible y necesaria. No se trata aquí de lanzar vaticinios apocalípticos contra bravuconadas de un júpiter tonante. Es posible que haya una hecatombe atómica, pero en los cálculos históricos esto no es previsible. Como no sería previsible una sucesión de cataclismos que reduzcan la tierra a escombros; o la invasión de marcianos que destruyan el rastro del hombre en este planeta (invasión ante la cual tendrían que unirse todos los hombres —chinos y norteamericanos— contra el enemigo común). Lo único posible para seguir pensando en términos humanos, es la coexistencia.*

Pero contrariamente a lo que pueda parecer, este punto, la coexistencia, no es la llegada sino el comienzo, el arranque para toda búsqueda de una estrategia. Si se descarta por indiscutible la necesidad de evitar la guerra, lo único posible y necesario es preocuparnos por la PAZ *que debemos crear. Para un revolucionario la respuesta adquiere una simplicidad que viene cargada de problemas: es necesario fundar una paz que permita liberar al hombre. Menos trascendentemente: una paz que implique el socialismo, la revolución.*

Cuando Fidel Castro afirma en declara-

ciones efectuadas al periodista Roberto Romani: "Yo no creo, ni pienso, ni es posible pensar que la coexistencia pacífica sea una cuestión táctica... Más aún: la coexistencia pacífica es una necesidad de la humanidad: es decir que es necesario evitar a toda costa una guerra atómica mundial por las catastróficas consecuencias que traería a la humanidad", no hace más que formular en términos actuales algo inherente a la naturaleza misma del proletariado. Para la clase revolucionaria no tiene sentido ELEGIR *entre la guerra y la paz. La alternativa entre coexistencia pacífica y destrucción atómica no se resuelve en los límites de estos términos. Se incluye en una formulación más amplia y comprensiva: imperialismo o socialismo. Alternativa ésta que presupone* OBLIGATORIAMENTE *la paz. Aquí radica la fundamental diferencia entre la afirmación marxista y la "pacifista" o "neutralista". También aquí se define la esencial distinción con los planteos habituales en el campo de la polémica internacional: ya no partimos de la paz o de la guerra para luego hacer las salvedades del caso, sino que lo hacemos de la formulación estratégica fundamental que es el socialismo y que* INCLUYE *la paz. A partir de este enfoque es posible afirmar que si la coexistencia pacífica no es condición* SUFICIENTE *para el triunfo del socialismo, sí es su condición* NECESARIA. *Una guerra a escala mundial ya escapa a la clasificación de "justa" o "injusta". Ninguna sociedad "humana" podría construirse sobre las ruinas atómicas. Aunque hubiera desaparecido el capitalismo.*

La cuestión, entonces, se plantea en los siguientes términos: ¿CÓMO *tender al socialismo y evitar la guerra atómica? Para resolverlo es preciso establecer las relaciones de los dos aspectos de la acción revolucionaria. Ni para el imperialismo, ni para el proletariado su estrategia es la paz. (Como los chinos afirman para los soviéticos o, inversamente, se le atribuye a los chinos la guerra como mira estratégica en el increíble folleto de Victorio Codovilla* LA POSICIÓN DE LOS MARXISTAS LENINISTAS ANTE LOS CISMÁTICOS TROTZKIZANTES DEL P. C. CHINO). *Para el imperialismo la estrategia es la conservación del mundo de explotación y dependencia (a través de la variante neocolonialista) y para el proletariado, el socialismo. La paz no es mas que el "compromiso" necesario para unos y otros en marcha hacia el cumplimiento de su propia estrategia.*

Kennedy sostenía en junio de 1963: "Reexaminemos nuestra actitud hacia la guerra fría, afrontemos el mundo como es y no como podría haber sido si la historia de los últimos 18 años hubiese sido diferente". Lo único que hacía (aunque es mucho) es reconocer la necesidad de cambiar de política, no que reniega de la anterior. Al hacerlo no sólo actuaba como un hombre realista que RECONOCE *la existencia de un mundo socialista con más de mil millones de seres, sino que estaba formulando una estrategia tendiente a* CONSERVAR *el mundo en los marcos del imperialismo. Para lo cual debe "comprometerse" en la coexistencia pacífica y rehacer las relaciones con los países subalternos en una perspectiva neocolonialista. Se trata de la paz como posibilidad de* REORDENAR *el mundo en favor de sus intereses, además de su posibilidad de* EXISTENCIA. *Se trata de mantener un* STATU-QUO *que le permita cuidar las posiciones y "fortalecer" los puntos más débiles donde el ímpetu revolucionario puede ser mayor. La estrategia imperialista, que pasa por la paz, tiende a congelar la relación mundial de fuerzas para sostener su dominio. La "Alianza para el progreso" y el intento de invasión a Cuba, son parte de la misma "*ESTRATEGIA*", como lo es la política del departamento de estado kennediano de apoyarse en gobiernos "representativos" o el estímulo de la administración Johnson a la caída de Goulart.*

Exactamente opuesta, aunque también pasa por la paz, es la estrategia del socialismo. OBJETIVOS ESTRATÉGICOS OPUESTOS E INCONCILIABLES. *No es lo mismo la coexistencia para el imperialismo y para el socialismo. El imperialismo puede coexistir* CONTRA *su tendencia histórica. El socialismo coexiste* AFIRMÁNDOLA. *Se "compromete" con el imperialismo para salvar el mundo y rescatar la posibilidad de destruir el poder imperialista y construir una nueva realidad.*

El "compromiso" tiene un precio: NO EXPORTAR NI LA REVOLUCIÓN NI LA CONTRARREVOLUCIÓN. *Es la condición y los estrictos límites del "compromiso". Esto, porque la relación internacional de la coexistencia se vertebra alrededor de los estados.* MAS ALLÁ DE LA RELACIÓN ENTRE LOS ESTADOS, LA COEXISTENCIA ES PURA MITOLOGÍA. *También Fidel Castro en el reportaje antes citado lo decía: "la lucha de clases existirá bajo el régimen capitalista y bajo el régimen imperialista porque la lucha de clases es simplemente una consecuencia del sistema económico social, de la existencia de grandes masas de trabajadores frente a minorías que poseen las riquezas y los medios de producción. Esto es absolutamente independiente de la política de coexistencia pacífica entre Estados de diferentes regímenes económicos y sociales".*

La coexistencia y la lucha por el socialismo SON DOS MOMENTOS, *pero inescindibles dialécticamente. Es que, en definitiva, la coexistencia no puede ser concebida como una apelación a valores morales. Ya en Bandung (con el beneplácito de chinos y soviéticos) se había establecido las condiciones de su existencia: "recíproco respeto de la integridad y soberanía territorial", "no agresión", 'no ingerencia recíproca en los asuntos internos de cada uno de los países". Todas estas condiciones no pueden establecerse de antemano. Ellas deben ser conquistadas sucesivamente, como triunfos sobre el imperialismo. Ejemplo claro de su posibilidad es el caso del conflicto cubano, cuya solución (aunque precaria) es producto de múltiples factores que van desde la lucha revolucionaria del pueblo de Cuba hasta las negociaciones entre las grandes potencias y cuyos resultados fueron profundizar la revolución y salvar la paz mundial. Ninguno de los factores causales y ninguna de las consecuencias podrían enfatizarse aisladamente. Resulta inseparable el progreso de la revolución socialista y la subsistencia como integridad territorial. Uno y otro momento tienen denominador común en la lucha antiimperialista. Este es el factor unificador que determina la dirección única del combate, la indivisibilidad del movimiento revolucionario.*

Cuando los chinos no comprenden esta relación cometen un lamentable error para los intereses de la revolución mundial. Tan grave, como la concepción contraria que distingue los momentos en procesos cronológicamente diferenciados. PRIMERO, *para éstos, sería la conquista de la paz y* LUEGO *la "confrontación" de sistemas que tendría la virtud de "convencer" sobre las bondades del régimen socialista. Con lo cual no se hace más que* ABSTRACTIZAR *el principio de la coexistencia, olvidar la unidad del proceso revolucionario, pensar en la posibilidad de "*EXPORTAR PACÍFICAMENTE LA REVOLUCIÓN*". Y las revoluciones no se exportan ni pacífica, ni violentamente.*

6. — No tener en cuenta las NUEVAS *condiciones de la política mundial en relación a la guerra y por otra parte separar los dos momentos de la lucha antiimperialista sin considerar la unidad dialéctica de ambos, tienen su contracara en otra oposición que surge al considerar los países desarrollados y subdesarrollados. Mientras los soviéticos conciben el proceso de liberación colonial en términos que no amparan taxativamente la transformación revolucionaria de los países liberados, como lo analizan Figurelli y Petrone, los chinos no amparan los fenómenos propios del mundo "desarrollado", en especial las naciones de Europa. Se concibe el capitalismo europeo en contradicción fundamental con los países 'subdesarrollados" y se establece que la existencia de aquellos depende de la explotación que realizan de colonias o neo-colonias. Se niega, en definitiva, toda capacidad de desarrollo interno, de desenvolvimiento de las fuerzas productivas en esos países. De tales razonamientos, surge una estrategia coherente: eliminada su base de sustentación, (por la liberación del tercer mundo) el capitalismo imperialista tiene sus días contados. Inversamente, ya hemos visto, pareciera que la revolución en el mundo se realizaría por un acto demiúrgico, en la*

interpretación caricaturizada de la posición soviética.

Las cosas son de otra manera cuando se mira la realidad sin esquemas apriorísticos. El desarrollo del neocapitalismo europeo es una "novedad" ante la cual lo único que no podemos hacer es cerrar los ojos. No se trata de elogiarla, sino de analizarla para descubrir las contradicciones que tiene en su propio seno a fin de plantear eficazmente el camino revolucionario en esos países. Se trata de lograr un desarrollo particular de la revolución aún en los lugares donde el capitalismo haya alcanzado el más avanzado nivel, a partir de sus contradicciones internas. Analizar y formular la NECESIDAD HISTÓRICA *de esas revoluciones y su traducción en* VOLUNTAD REVOLUCIONARIA.

7. — *La* VOLUNTAD REVOLUCIONARIA *es otro de los temas que queremos mencionar por cuanto se une con la pregunta que nos formulamos en un principio: ¿para qué hacer la revolución? El "voluntarismo" que alimenta muchas de las formulaciones chinas arranca de una simplificación de los elementos en juego en la historia, que tiene su pivote en la pauperización creciente de las masas trabajadoras. Los soviéticos, a su vez, preconizan cierta inexorable marcha hacia el socialismo que tiene sus motivaciones últimas en las "leyes que rigen la historia". Nosotros reivindicamos una mayor y más libre voluntad revolucionaria. El stalinismo (que tal vez haya que buscarlo en el marxismo mucho antes de Stalin) imprimió al pensamiento materialista histórico una positivización tal que el destino de la humanidad aparece como camino fatal a recorrer. La famosa "rueda de la historia" que nunca se detiene porque* DEBE *cumplir las leyes de su marcha. Una "rueda", en última instancia, ajena a la voluntad humana.*

Pensamos, en cambio, que la historia es resultado de la ELECCIÓN *de los hombres en condiciones dadas. El marxismo señala justamente esta posibilidad del hombre que se va "haciendo" a sí mismo a través de los fines que se fija. Concebir la revolución* ÚNICAMENTE *como necesidad del desarrollo de las fuerzas productivas ha sido (y sigue siéndolo) la idea dominante en muchos movimientos revolucionarios. Pensamos que la* REVOLUCIÓN SE DEBE REALIZAR *aún cuando las fuerzas productivas bajo el capitalismo pudieran tener un desarrollo indefinido. La revolución no se hace (nos lo recordó el "Che" Guevara hace poco en un reportaje sobre Argelia) "para un mayor reparto", sino para hacer un hombre nuevo, desalienado, libre (aceptado que es* NECESARIO *el "mayor reparto"). Son los hombres los que* ELIGEN *la revolución, porque aspiran a* OTRA *manera de vivir. Esta es la voluntad suprema de hacer la revolución. Voluntarismo que toma raíces en su circunstancia pero que no es determinado mecánicamente por las condiciones materiales de existencia, sino por el proyecto que el propio hombre ha creado para su futuro.*

Partir de estas ideas (que es partir de Marx) es plantear la antítesis del pensamiento stalinista. Desde ellas es preciso concebir las revoluciones en cada país. Puntualicemos algunas conclusiones aunque se corra el riesgo de repetir verdades conocidas: I) la REVOLUCIÓN NO CULMINA *con la toma del poder por parte del proletariado, sino que* COMIENZA *con él. La revolución es la nueva sociedad que se genera a partir del control de todos los resortes que permiten construirla. Es preciso que la marcha hacia la nueva sociedad se vaya prefigurando en el camino, por lo cual no es indiferente* QUIENES SON *los que tomen el poder,* QUIENES *hacen la revolución: según quienes son, según el modelo que se han forjado en el proceso de la lucha, así será la sociedad que se construirá. II) No es necesario esquematizar las situaciones para encharlecarlas en fórmulas rígidamente válidas que justifiquen una revolución. Las "condiciones objetivas" de una revolución pueden variar hasta lo infinito. Lo revolucionario es sobre todas las cosas, la voluntad revolucionaria. Las revoluciones no maduran como las sandías. El "*NI ANTES NI DESPUÉS*" de Lenin significa "elegir" el momento oportuno para hacer valer la voluntad revolucionaria. La dirección del Partido Comunista Argentino no alcanza a comprender que ningún dios los ha elegido para ser los conductores de la Revolución cuando las cosas hayan llegado a su término, así como los dirigentes chinos parecen no comprender que las masas obreras de Europa (y también de Buenos Aires) tienen o deben tener motivos inmediatos para la revolución en mucho diferentes a los campesinos vietnameses o argelinos. III) Si la revolución es una elección humana a partir de condiciones materiales determinadas, los caminos de la misma pueden ser múltiples. Más aún, las particularidades de cada pueblo (que van de lo económico a lo psicológico) y las circunstancias cronológicas de su desencadenamiento (que muestran mapas de relaciones mundiales diferentes) hacen que cada revolución ofrezca originalidades inéditas. Pretender recetas generales (sean habladas en ruso o en chino) es ignorar que la revolución expresa una voluntad originaria. Es la metafísica de la revolución.*

8. *Considerar las cosas como lo hemos hecho tiene una consecuencia fundamental: todo esquema queda destrozado, lo que de ninguna manera significa negarse a considerar las experiencias previas de la historia. Entraña, sí, ser marxista hasta las últimas consecuencias y despreciar cualquier forma de dogmatismo, negar la idea del marxismo como recolección de verdades permanentes. Es proclamar el derecho a* REVISAR *incesantemente el pasado y las generalizaciones que hayan surgido en el pasado como leyes de momentos particulares.*

Lo único IRREVOCABLE *para el marxismo, es la idea de la revolución, concebida como gestación de un* NUEVO HOMBRE. *Lo único irrevisable, so pena de abandonar el marxismo, es la meta elegida, aunque los caminos varíen cada día y toda letra se queme en la intensidad de lo cotidiano. Los "textos" marxistas no son más que letra muerta, si no se sabe indagar en la vida real los cambios que se produjeron en el mundo desde que fueron escritos hasta ahora; si no se saben encontrar los "nuevos" motivos para el desarrollo de la revolución a partir de las relaciones establecidas en un mundo donde toda la mitología del hombre encadenado y* DESTINADO *se ha roto desde que podemos ver desde lejos la tierra que gira, ajenos a su eterna atracción, como si al matar definitivamente a dios, hubiéramos ocupado su lugar.*

9. *Por doloroso que sea, el debate que hoy agita a las fuerzas revolucionarias del mundo, lejos de movernos a lamentaciones, nos evoca con entusiasmo las perspectivas de un futuro luminoso. Las rupturas presentes no son más que la aparición necesaria de defectos y deformaciones pasadas. En el momento que la teoría se hace práctica generalizada, cuando la revolución ya no es el acto heroico sino el interrogante angustioso del futuro inmediato, la pregunta ¿para qué hacer la revolución?, cobra vigencia. Se trata de afrontar el paso venidero sin escapatorias ni dilaciones. Sólo (pero es todo) se requiere la afirmación de nuestra voluntad. Y entre el futuro que se nos viene y el pasado, encontramos algo irreconstituible: la carga de desvirtuaciones que el movimiento portador de la historia ha sufrido. Se trata hoy de ver claro sin excusas. Pensamos que el stalinismo aún es el límite más grosero para la formulación de un camino adecuado. Pensamos que la* VERDAD *no es china ni soviética, no por afán de eclectisismo que consideramos inoperante y falso, sino porque en ambos están oscurecidas las posibilidades de una búsqueda desprejuiciada. Creemos que es imprescindible superar la actual situación mediante nuevas verdades que, aún cuando incorporen parciales verdades soviéticas y chinas, aún cuando se pueda aspirar a una superación dialéctica de ambas, incorporen elementos originales que están en la base de una remozada comprensión del marxismo, liberado de toda deformación metafísica.*

Los textos que reproducimos tienden a una mejor comprensión del problema, primer paso para la elaboración futura. Comprender los argumentos ya es una manera de superarlos. No compartimos un particular punto de vista: estamos ansiosos de descubrir las verdades que nos con-

vengan. La interpretación de André Gorz encuentra su complementación polémica en el artículo de Claude Cadart. Opuestos en sus valoraciones, es saludable el espíritu de comprensión que los anima. Comprensión que no es tibieza sino seguridad en el análisis, y que lamentablemente no es frecuente en los escritos de chinos y soviéticos. Los artículos de Asiaticus y Figurelli-Petrone permiten un encuadramiento de los problemas del mundo colonial en los marcos estrictos para una discusión histórica-materialista y no romántica. Queda claro que ninguna de las opiniones vertidas nos compromete, más aún: las presentes reflexiones no expresan necesariamente la opinión de todo el cuerpo redactor de la revista. Tampoco pensamos que el tema se agote con esto. Más bien es una presentación de problemas que requieren sucesivas elaboraciones y que pueden tener resoluciones diversas y de validez parcial para lugares y momentos determinados.

HECTOR N. SCHMUCLER

CeDInCI

EL DEBATE CHINO-SOVIETICO

No estamos en condiciones de representar el papel de árbitros ni el de testigos imparciales: en la divergencia chino-soviética, nosotros los europeos no somos jueces sino parte. Somos parte, ante todo, porque no vivimos bajo la amenaza del hambre y porque ya no mantenemos con la naturaleza una lucha contra el reloj. Somos parte, además, porque el tránsito al socialismo no puede hacerse, para nosotros, ni de inmediato ni por insurrección armada sino tan sólo a través de transiciones, de transiciones caracterizadas inevitablemente por luchas muy duras y escalonadas a lo largo de un período bastante dilatado.

Asimismo la política denominada de coexistencia pacífica es la única que pueda resultarnos aceptable. Sabemos que un régimen de transición al socialismo no tendría posibilidades de imponerse y de mantenerse en el poder sino mediante una política de equilibrio entre el campo socialista y Estados Unidos de Norte América. Por esto tenemos necesidad de saber que una política de no-alineación estaría asegurada por la comprensión soviética. Y en razón de esto la reconciliación entre comunistas soviéticos y yugoeslavos —los primeros no alineados de la historia— es tan alentadora para nosotros cuanto nos inquieta oir tratar a los yugoeslavos de revisionistas, restauradores del capitalismo y enemigos de la clase obrera; pues se corre el peligro de que todas estas acusaciones se lancen contra nosotros el día que estemos listos para empezar a construir el socialismo.

Somos parte y no árbitros. El capitalismo ya no mueve a la desesperación a nuestras clases obreras y la cruzada mundial contra el imperialismo no tiene nada de seductora para ellas. En cambio, tienen todos los motivos para temer una victoria armada del socialismo que reduciría a cenizas las naciones desarrolladas y sólo ofrecería a los sobrevivientes —caso de haberlos— como única perspectiva la de reiniciar la lucha por la subsistencia, al nivel y al lado de los peones de América latina y de los campesinos-obreros de China. Preferimos la coexistencia pacífica porque podemos perderlo todo en una guerra y porque la victoria del socialismo, aquí o en cualquier otro lugar, ya no nos resultaría tal victoria, a semejante precio.

Sería pura cobardía de nuestra parte si la guerra, a pesar de nuestras prudencias, resultara inevitable y si, al optar por la coexistencia, nos limitáramos a buscar un respiro; y a ganarlo a expensas de concesiones, de retrocesos, de oportunidades perdidas que el enemigo de clase podría utilizar en su beneficio el día de la explicación final. Somos cobardes y despreciables si no hay camino pacífico hacia el socialismo; no lo somos, en cambio, si ese camino existe.

Es imposible que nosotros, ahora, nos pronunciemos sobre su existencia. Lo único que podemos decir es que si ese camino no existe, no vemos ningún otro. La tesis sobre la inevitabilidad de la guerra imperó durante el período de la guerra fría y durante dicho período el movimiento obrero occidental sufrió sus mayores estragos; convocado por una y otra parte para que tomara partido en el futuro conflicto planetario, la estrategia de la lucha de clases ha quedado supeditada a la estrategia de los bloques. Las consideraciones militares han proporcionado a los dirigentes burgueses justificaciones y coartadas para una política cuyo carácter reaccionario estaba disfrazado hasta cierto punto por la adhesión que le daba, en nombre de "Occidente", una parte del movimiento obrero. La otra parte, excluida de la nación en nombre de un maniqueísmo que asimilaba a la alta traición la negación del sistema, quedaba así reducida a esperar su hipotética victoria **de soluciones externas y**

de la intervención de fuerzas extranjeras. Durante largos años, batallas sin desenlace real contra la política y el peligro de guerra han absorbido lo esencial de la energía de la clase obrera. La cual todavía no se ha repuesto del todo de ese período. En gran parte a la guerra fría le debe no haber elaborado una estrategia autónoma y a largo plazo para la conquista del poder, adaptada a las condiciones nacionales y locales; no haber sabido, mediante una distribución sucesiva de objetivos intermedios, hacer reflejar su meta remota —el socialismo— en sus batallas de todos los días y, a la inversa, hacer despuntar en el horizonte de ésta el objetivo remoto como su sentido ya presente; no haber sabido hallar las articulaciones necesarias entre el largo y el corto plazo, entre la oposición global al capitalismo y la inserción activa en sus contradicciones y sus procesos. Pues durante largo tiempo la guerra fría ha tornado sumamente difícil la acción autónoma y vanas la reflexión y la búsqueda independientes. Luchar en la perspectiva de una guerra mundial inminente era dar por sentado que la decisión no sería de ningún modo obtenida aquí, que la victoria (en caso que debiera haber victoria) vendría **desde afuera,** que no había camino nacional (o europeo) y pacífico hacia el socialismo y que por lo tanto poco quedaba por hacer, excepto cerrar filas a la espera de la hora X. Ese período ya pertenece al pasado. Pese a las demoras y las lentitudes en la toma de conciencia, sabemos actualmente que la coexistencia es necesaria para que llegue a producirse un progreso autónomo hacia el socialismo que, rechazando los modelos prefabricados, se adapte a las condiciones propias de cada país y se funde en las necesidades y las exigencias reales de cada pueblo. En el caso de todo movimiento obrero la coexistencia pacífica significa que sólo puede esperar el poder de sí mismo, que debe recuperar el dominio de su destino, su libertad de pensamiento y de investigación. La salvación no vendrá del exterior, no habrá hora X, no hay afuera un partido-guía. Para los P. C. de los diferentes países, la doctrina de la coexistencia significa el fin del dogmatismo que los asfixiaba; y corresponde así a una exigencia interna de su desarrollo.

Sin duda esta exigencia no habría sido determinante si sólo hubiera estado en juego el desarrollo de partidos obreros que se encontraban en una posición subordinada en relación con la estrategia de los bloques. El factor determinante a partir de 1955 fue que el desarrollo de la economía y de la sociedad soviética no podía ser asegurado dentro de los marcos rígidos heredados del período staliniano, perpetuados por la guerra fría y que, en cierta medida, la perpetuaban. En tanto que se trataba de edificar las bases materiales del socialismo mediante la acumulación forzada, en medio de la escasez, en un solo país acosado, una planificación rígidamente centralizada, que repartía los recursos y fijaba los objetivos en forma autoritaria, que negaba a los directores de empresas y koljoses así como a los sindicatos y los organismos locales toda autonomía, era una solución impuesta por la urgencia. Y esta solución acarreaba la burocratización general, con sus excrecencias policíacas. Por otra parte, las autonomías locales hubieran frenado el proceso de acumulación en su primera fase; pues la acumulación debía hacerse necesariamente en detrimento de los productores agrícolas, llamados a alimentar una población industrial creciente sin que el producto de la industria, partícipe también en la carrera de la acumulación, volviera a los productores agrícolas (y, dicho sea de paso, sin que volviera tampoco a los obreros urbanos) en forma de artículos de consumo. Las nociones de deficiencia y rentabilidad de las inversiones no podían tener mucha significación durante este período: "Cuando se trataba de construir las bases mismas de un sistema industrial, la elección de las inversiones era ante todo "política". Determinadas represas, determinadas centrales eléctricas y determinados complejos siderúrgicos eran una necesidad vital; con total prescindencia de su costo absoluto o comparado" (1).

A partir, empero, del momento en que una estructura industrial poderosa y compleja

(1) Lucio Libertini, en *Mondo Nuovo*, 13-12-1962.

aseguraba una abundancia relativa de productos básicos, la dirección centralizada y burocrática de la economía se tornaba un freno para el desarrollo, una fuente de despilfarro, de parálisis y de conflictos. A tal punto que, como recordaba recientemente Libertini, el propio Stalin reconoció, en su último escrito teórico, que incluso en un sistema socialista la contradicción entre fuerzas de producción y relaciones de producción podía reaparecer. Satisfechas las prioridades político-económicas más urgentes, realizadas las obras e instalaciones-claves rectoras de la capacidad de desarrollo, los criterios cualitativos de rentabilidad y eficiencia debían retomar sus derechos. Ya no se trataba de asegurar el crecimiento de una economía en la que **todo** estuviera por hacerse y en la que los criterios cuantitativos se antepusieran necesariamente sino que ahora se trataba de desarrollar un sistema de producción diversificado y complejo en un contexto en que las fuerzas humanas se habían vuelto más escasas que los recursos materiales. De modo que no podía proseguirse el desarrollo con el ritmo anterior a menos que el criterio de óptimo económico reemplazara el de máximo: las inversiones debían orientarse en forma más selectiva hacia sectores en que su eficacia fuera mayor, lo cual supone que se reintroducen al menos parcialmente las nociones de amortización, de interés del capital, de costo de producción. Lo cual supone, asimismo, que se restablece cierta competencia entre las empresas y por tanto una diferenciación más amplia y más libre de sus niveles respectivos de sueldos; y en consecuencia que se otorga una mayor autonomía a las empresas, que se interesa materialmente a los trabajadores en la marcha de éstas; y esta inspiración de interés sólo podía conseguirse si los objetivos de producción y la manera de lograrlos eran debatidos en todos los niveles. Aparte de estos primeros pasos, aún tímidos, hacia la administración obrera, que si duda han contribuido no poco a la rehabilitación del socialismo yugoeslavo, cierta descentralización empieza a imponerse también en las orientaciones de la economía. En efecto, en el curso de la transición hacia el comunismo la producción estará determinada cada vez menos por las necesidades elementales, por el "imperio de la necesidad"; tenderá a perder su finalidad "natural" en bien de una finalidad "humana": las necesidades "libres" se antepondrán a las necesidades primarias y el desarrollo integral de "el hombre humano" se antepondrá al de las fuerzas productoras.

Ahora bien, la realización de este nuevo modelo social es incompatible con la dirección centralizada y autoritaria que exigen la economía de guerra y el esfuerzo armamentista del pasado reciente. La distensión internacional y, de ser posible, el desarme son indispensables para el desarrollo de la economía soviética, en primer término, y en segundo, para el tránsito al comunismo. Así, la opción en favor de la coexistencia-pacífica está sin duda determinada ante todo por una elección de política interna, la cual por su parte es función de exigencias e imposibilidades propiamente soviéticas, como ser la imposibilidad de detener la descentralización o incluso de volver atrás, la imposibilidad de resistir la presión popular en favor de una democracia más vasta y más profunda, la de asegurar una tasa de crecimiento elevada y la de mejorar la productividad sin descentralización y sin desburocratización.

De modo que no se trata tanto de saber si, desde el punto de vista de "la historia universal", el desarrollo en la URSS de una sociedad y de un individuo "ricos", iniciando la transición al comunismo, eran deseables **desde ya** o si más hubiera valido mantener la austeridad, las formas autoritarias de dirección, para dar la prioridad a un esfuerzo masivo, tanto económico como militar, en favor de China y de los movimientos revolucionarios de los pueblos oprimidos. Pues planteada en este plano doctrinario, el problema resulta puramente abstracto: las políticas no se elaboran sobre la base de consideraciones ideales sino sobre la base de las condiciones materiales y de la historia. Y una vez planteado que la política de la coexistencia competitiva racionaliza más o menos, en el plano de la estrategia mundial, las exigencias internas del desarrollo soviético, el único problema legítimo es el siguiente: ¿cuáles son las conse-

cuencias de esta política en relación con las luchas revolucionarias en el resto del mundo? ¿Expresa sólo los intereses específicos de la Unión Soviética o bien éstos se confunden o, por lo menos, convergen con los intereses de todos los movimientos revolucionarios?

"Desarrollar la sociedad socialista significa ante todo velar por el desarrollo de la economía. Cuanto más eficazmente lleven a cabo los países socialistas la construcción económica, tanto más fuertes serán en el plano económico y político, y mayor será su influencia sobre la orientación y las cadencias del desarrollo histórico" (2).

Este editorial de la **Pravda** implica dos conclusiones principales, al igual que otros textos recientes que responden a las tesis chinas: 1) Hay muchos frentes en la lucha mundial contra el capitalismo; pero la batalla principal es la del frente central. Este frente es el de los países socialistas "adelantados", que son los únicos capaces de conseguir la victoria decisiva sobre el capitalismo y esto por dos motivos:

a) Dicha victoria sólo puede ser pacífica, pues al final de una guerra mundial quedarían, únicamente, vencidos. Ahora bien, el único medio para derrotar pacíficamente el capitalismo consiste en edificar una sociedad socialista cuya superioridad sea tan evidente que las masas de los países capitalistas reclamen sin cesar que su sociedad responda al mismo modelo. La construcción de este modelo llevará más o menos veinte años.

b) Las revoluciones de los pueblos oprimidos, si se efectuaran con un ritmo rápido e instauraran de entrada regímenes socialistas, correrían el peligro de hacer del "Tercer Mundo" un foco de guerras. Ahora bien, estas guerras, aparte de retardar el progreso de las economías socialistas, no han llegado nunca hasta ahora a una victoria decidida del socialismo, como lo corroboran los precedentes coreano, vietnamés y laosiano.

2) Para escapar a la dominación imperialista y mantenerse en el poder, los regímenes revolucionarios deberían reorientar sus cambios y recibir una ayuda sustancial del campo socialista. Ahora bien, para éste, de ello no sólo resultaría el aplazamiento y tal vez la imposibilidad de una victoria pacífica sobre el capitalismo; si las revoluciones anti-imperialistas se llevaran a cabo con un ritmo rápido, el campo socialista, frenado en su desarrollo económico por punciones crecientes en sus recursos, podría revelarse incapaz de ofrecer a las naciones proletarias los mercados de reemplazo así como los equipos que necesitarían. Si, en cambio, durante los veinte próximos años el campo socialista puede evitar a la vez las guerras y las punciones masivas en sus recursos, su preponderancia mundial en la esfera del intercambio y de la ayuda económica le permitirá liberar a los pueblos oprimidos de su dependencia de los imperialistas y hará alzarse al Tercer Mundo gracias a la sola acción de la competencia pacífica. Más vale, pues, seguir esperando y, en el interín, preferir a las rupturas violentas los regímenes de transición híbridos: "El Estado de la democracia nacional, que no será el Estado de una clase ni tampoco el de dos Estados, será un Estado que encarnará los intereses de toda la parte patriótica de la nación..." (3).

A estas tesis se les puede reprochar que son anti-leninistas, que tienen un olorcillo a "paternalismo tecnológico", que corresponden a una concepción burocrática y una política de poder: cuentan mucho más con las relaciones de fuerza y los factores externos que con la dialéctica propia de las luchas revolucionarias. Sin embargo, a estas tesis no se les puede negar un carácter marxista: reapropiación colectiva de los medios de producción, el socialismo sólo puede surgir de la dialéctica materialista cuando existen los medios de producción y cuando la producción ya ha adquirido un carácter social. En tanto que las fuerzas productivas no están desarrolladas, el único socialismo posible es voluntarista. Como lo fue en la URSS bajo Stalin. Como lo es en China, sobre todo a partir de 1957, año en que los teóricos chinos presentaron las comunas como un "atajo" hacia el comunismo.

En este período heroico de las comunas

(2) *Pravda*, 7 de enero de 1963.
(3) A. Sobolev, en *Nouvelle Revue Internationale*, febrero de 1963.

parece haber empezado a agudizarse la divergencia chino-soviética. La magnitud del esfuerzo de desarrollo chino poseía su propia lógica infernal; su éxito en el sector agrícola exigía una producción incrementada de productos industriales (material de transportes, herramientas, bombas, etc.) y la aceleración del propio esfuerzo industrial sólo podía obtenerse mediante la racionalización y la intensificación de la producción agrícola.

El sistema sólo podía superar sus desequilibrios mediante una huída hacia adelante. Que estuvo representada por los "grandes saltos", la movilización general de todas las energías, las jornadas de trabajo de 14 y de 16 horas, la acumulación de más del 35 % de la producción nacional, la super-centralización, las depuraciones y campañas "anti-derechistas", la selección y la depuración de los cuadros conforme a criterios políticos (pasando la competencia a segundo plano), la organización de comunas según el modelo militar, la reaparición de la "teoría" staliniana según la cual la lucha de clases se intensifica a medida que avanza la construcción del socialismo (incluso que la lucha de clases "penetra hasta el seno del P. C.", lo que da una idea de las tensiones entre dirigentes y militantes, y entre militantes y masas).

Mientras China se entregaba a este gigantesco esfuerzo, atenuado y demorado ulteriormente, tanto como consecuencias de calamidades naturales como de los errores y el despilfarro provocados por la escasez y el modo de selección de los cuadros, la URSS se orientaba hacia la transición al comunismo y hacia la edificación de una sociedad "rica" que debía servir de modelo a las naciones industrializadas de Occidente, dentro del marco de la coexistencia competitiva. Esta orientación, que representaba el debilitamiento o, por lo menos, el estancamiento de la ayuda socialista a China constituía una evidente desviación del "internacionalismo proletario". La elevación del nivel de vida en la Europa socialista, la competencia establecida con Estados Unidos, la ayuda prestada a los Estados de "democracia nacional" eran objetivamente una sustracción de los recursos del campo socialista en detrimento de China, país que tenía la más urgente necesidad de ellos. Al mismo tiempo, la estrategia jrutshoviana iniciaba, dentro del marco de la coexistencia, una competencia pacífica a muy largo plazo para separar algún día de la esfera de influencia capitalista las naciones del Tercer Mundo que (por anticomunistas que fuesen) habían optado por el neutralismo. La ayuda a los países no alineados (o a aquéllos que la URSS deseaba que lo fueran) superaba con mucho la ayuda a China. En vez de utilizar la superioridad estratégica que podía conferirle (a condición de que le pusiera el precio) su avance de 1957 en el dominio de los proyectiles balísticos de largo alcance, en vez de alentar y poner bajo su égida, en todas partes donde tuvieran una posibilidad de éxito (en el Vietnam, en Laos, Corea, Irak, Java y, de consiguiente, en América latina) las insurrecciones populares, la URSS procuraba la distensión y parecía querer extender por muchos decenios, haciéndola lo menos espectacular posible, la liquidación del imperialismo. La opción jrutshoviana se asemejaba de hecho a cierto "gradualismo" cuyos protagonistas en política internacional habían sido los yugoeslavos (4) y se apartaba de la concepción china de la insurrección permanente y del riesgo de guerra considerado como parte integrante, se hiciera lo que se hiciese, de la lucha anti-imperialista. Debido a esto y también debido a que apostaba por un socialismo atrayente, democratizado, respeta-

(4) **En general, la diplomacia yugoeslava, tratando de consolidar un "bando de la paz", no alineado, consideraba que la independencia en relación a los dos bloques constituía la única posibilidad, en el caso de naciones pequeñas, de lograr su emancipación y su progreso hacia el socialismo sin provocar una intervención represiva del imperialismo y una contra-intervención de la U.R.S.S., y sin convertirse en el *objeto*, exento de toda autonomía, de una rivalidad Este-Oeste que pusiera en peligro de llevar a la guerra y (o) a la participación. Desde este punto de vista, la aceptación de cohetes por Cuba era una falta aún más grave que su envío por la URSS. Sin negar este último punto, los chinos objetan que la preocupación por evitar las intervenciones represivas del imperialismo es incompatible, sobre todo en América Latina, con las revoluciones populares.**

ble y capaz de seducir los pueblos occidentales, la opción jrutshoviana tendía a negar a China el derecho a participar, como par de la URSS, en la determinación de la política mundial del campo socialista y la relegaba a una posición subalterna (5). A falta de un Partido-guía (6), subsistía un modelo del socialismo; y este modelo era el de la sociedad socialista más rica.

Importaba, pues, a China demostrar que el poder de atracción del modelo no era necesariamente función del nivel de desarrollo económico; que el modelo chino, pese a ser el más pobre, podía ser más ejemplar y más avanzado en el camino del comunismo que el soviético; que por consiguiente el campo socialista no perdería nada, muy por el contrario, si congelaba o incluso rebajaba el nivel de consumo de los pueblos socialistas europeos a fin de contribuir más al desarrollo chino y a las luchas de los pueblos oprimidos. Surge así la teoría del "atajo" hacia el comunismo. A esto se debe la denuncia como antisocialistas de los tipos de planificación no centralizados y no autoritarios y las vehementes campañas de injurias contra los "revisionistas yugoeslavos". También se deben a esto las tesis sobre el estado avanzado de "putrefacción" del capitalismo, es decir, sobre la inutilidad de oponer un modelo socialista atrayente a las sociedades capitalistas "en vía de descomposición", fundadas en "la miseria creciente y el hambre de las masas" y destinadas a derrumbarse al primer choque; asimismo, a esto se deben las acusaciones de cobardía contra aquellos partidos marxistas que (el P. C. italiano y la izquierda socialista japonesa, principalmente) han renunciado a la conquista del poder mediante la insurrección armada en favor de un "camino pacífico" y democrático hacia el socialismo, vinculando estrechamente la lucha por el socialismo y la lucha por una democracia ampliada.

Objetivamente, la opción jrutshoviana tendía, pues, a supeditar la edificación del socialismo chino —y por lo mismo, el desarrollo de las luchas revolucionarias en Asia, Africa y América latina— a la competencia entre sociedades industrialmente adelantadas y por consiguiente a agravar aún más las desigualdades en el seno del campo socialista, en tanto que la opción china tiende a la subordinación inversa. No consigue, empero, justificar el orden de prioridades que mantiene sino recurriendo a análisis de los cuales algunos nos resultan de una evidente falsedad. Si los teóricos chinos se limitaran a afirmar que las naciones proletarizadas de Asia y América latina son la fuerza revolucionaria para ellas que un modelo soviético rico; que la posibilidad de obtener una victoria pacífica sobre el imperialismo mediante la superioridad demostrada del sistema socialista parece decididamente remota; que ganar los pueblos de Europa occidental y de la América capitalista para el socialismo es una empresa indudablemente más ardua y dudosa que levantar contra el imperialismo una parte del Tercer Mundo; que en consecuencia debe darse la prioridad a éste, al precio de una austeridad intensificada para la Europa socialista; que el peligro de guerra resultante de esto no equivaldría a una prohibición, considerando la incapacidad demostrada de las naciones industriales para tener éxito en guerra coloniales de reconquista, si la argumentación china se limitara a esto no estaríamos en condiciones de refutarla. Tan sólo podríamos oponerle el **interés** del movimiento obrero de Europa occidental, sacrificado en la cosa, pese a tener conciencia de que este interés se ha tornado demasiado particular, en la escala de la historia mundial, para que merezca prevalecer y que ya no estamos en "la corriente principal de la historia". Pero la argumentación china no para aquí. Retoma las viejas tesis stalinianas sobre el inevitable derrumbe del capitalismo, sobre la pauperización absoluta, sobre la inminencia de una crisis catastrófica, sobre la unidad monolítica del imperialismo, y por nuestra parte sabemos que esas tesis son falsas. La argumentación china da por sentado que el imperialismo retrocedería frente a la guerra y que, si no retrocede, igualmente será vencido.

Un economista ha demostrado aquí mismo que el mundo capitalista podría sobrevivir sin crisis grave tras la pérdida de sus posiciones coloniales y que ninguna de sus contradicciones internas es mortal (7). La guerra de Corea ha demostrado que los ataques frontales lanzados del exterior restablecen la unidad del bando imperialista y lo refuerzan en vez de debilitarlo (8). Los ataques del exterior provocan un retroceso y una degradación de la democracia en los países capitalistas, la división del movimiento obrero, maniobras de intimidación y represión contra las organizaciones democráticas y, por tanto, contrariamente a lo que creen los teóricos chinos, mayores dificultades en la lucha emprendida desde **el interior** contra el capitalismo.

Ahora bien, es sólo desde el **interior,** por la inserción del movimiento obrero en sus contradicciones, por la superación de esas contradicciones hacia una sociedad más avanzada, que puede vencerse al capitalismo, no por eliminación física, desde el exterior, de sus Estados. La relación de las fuerzas económicas y militares no permite, y acaso no permitirá nunca, hacer ceder los Estados imperialistas por la amenaza y el chantaje con la guerra. Y si bien es cierto que el imperialismo carece de medios para impedir las revoluciones del Tercer Mundo, también es cierto que estas revoluciones no bastan para acabar con él, pues ni siquiera movilizan contra él las clases obreras de las potencias coloniales. Ahora bien, en el caso de las revoluciones del Tercer Mundo, la incapacidad de acabar con el imperialismo equivale a volver a caer en un momento dado en su dependencia (pero no, por cierto, bajo su dominación) por el camino marginal de los cambios económicos desiguales, **excepto** si se cumple la siguiente condición: que la potencia económica de los países socialistas sea por lo menos igual a la de los países capitalistas, o sea, si los primeros pueden ofrecerle al Tercer Mundo fuentes de abastecimiento y mercado reemplazantes, dictando así a los segundos los términos de intercambio con las naciones proletarias

Así, sólo del punto de vista de la estrategia mundial la victoria del socialismo parece posible únicamente bajo tres condiciones, coincidentes con la doctrina jrutshoviana: 1) La batalla política principal es la batalla contra el capitalismo y esta batalla no puede ganarse mediante victorias periféricas; el Tercer Mundo no es el frente central;

2) El capitalismo no puede ser eliminado desde el exterior y por la fuerza de las armas sino únicamente por la explotación interna y externa de sus contradicciones y esta explotación exige una estrategia flexible y descentralizada, la cual sólo es posible dentro del marco de la coexistencia pacífica;

3) La batalla del Tercer Mundo contra el capitalismo sólo puede ganarse si el campo socialista alcanza un alto nivel de desarrollo.

Estos son los hechos, para nosotros, al menos desde este lado del mundo. Nos resulta difícil concebir una política internacional que difiera fundamentalmente de la jrutshoviana. Y no encontramos contradicción entre los intereses **a largo plazo** de la economía soviética y los del mundo subdesarrollado: la democratización, la descentralización y la distensión son indispensables para la elevación de la productividad soviética; y ésta debe permitir, al fin de cuentas, un aumento de la ayuda económica socialista **al mismo tiempo** que del consumo interno soviético.

Dicho esto, empero, las referencias al largo plazo pueden ser, asimismo, una manera cómoda de "trascender" los conflictos del presente y eludir el debate clásico sobre

(5) **El P. C. chino se había opuesto enérgicamente al "policentrismo". Deseaba que el P.C.U.S. conservara su papel de Partido-guía, sin duda porque los dirigentes chinos podían ejercer una influencia mayor sobre una dirección centralizada de la política mundial del movimiento comunista que sobre una dirección colegiada, en cuyo seno los Partidos occidentales, gozando de una autonomía creciente, serían considerablemente mayoritarios.**

(6) **La URSS ha opuesto una negativa terminante a los pedidos de armas nucleares formulados por China.**

(7) **Cfr. R. Fossaert: "La Résistance du Capitalisme", *Les Temps Modernes*, febrero de 1961 (fragmento de *L'Avenir du Capitalisme*, Éditions du Seuil).**

(8) **La ausencia de toda referencia al hecho de que el capitalismo maduro tiene necesidad de los mercados que le ofrecen la guerra y la producción para la guerra resulta sorprendente entre los leninistas chinos.**

"el fin y los medios". Conocemos la tonada: a aquéllos que se preocupaban por el vínculo dialéctico entre las acciones presentes y la meta perseguida, por el hiato y hasta contradicción entre los objetivos inmediatos y remotos, por la falta de fines intermedios entre los unos y los otros, a esos se les ha respondido con excesiva frecuencia haciendo piruetas —por la referencia a los mañanas que cantan y a la tarea principal que, una vez cumplida, tornaría sin objeto todas las preguntas actuales— y sentimos, pues, el deseo de ser más exigentes.

¿Cómo hay que concebir, por ejemplo, la victoria pacífica del socialismo sobre el capitalismo, mediante la competencia y la demostración de su superioridad? ¿Como una evolución insensible, predicha por tecnócratas burgueses, del capitalismo monopolista de Estado hacia el socialismo, pese a que el socialismo evolucionaría en sentido inverso? No, por cierto, aún no hemos llegado a eso(por más que la diferencia entre social-demócratas y degaullistas se haya vuelto muy difícil de establecer en este punto). Creemos aún en la realidad de las luchas de clase: el socialismo comenzará con la conquista del Estado por la clase obrera. Sólo que agregamos seguidamente que esta conquista sera "pacífica" y que será democrático el camino europeo hacia el socialismo. ¿La burguesía abandonará, pues, de buena gana el poder? Tal es lo que le predecimos, al tiempo que prestamos la mayor atención a las violencias políticas contra nuestras manifestaciones pacíficas. De hecho, no hemos terminado de meditar sobre la cuestión; apenas empezamos. Y aún no sabemos en forma cierta si queremos decir que la vía democrática y pacífica **existe** o bien que no existe **ninguna otra** al presente, lo que en realidad no es la misma cosa.

Sea como fuere, la vía europea al socialismo pasa, en todo caso, por la elaboración práctica y teórica de un modelo socialista "rico" que señale en el horizonte objetivos inmediatos y movilizadores como una tarea urgente; pues sólo este modelo rico (en el sentido marxista), opuesto al modelo del capitalismo monopolista y que explicite las alienaciones y mutilaciones de los hombres que produce, puede mantener las luchas obreras en una perspectiva socialista. Este modelo, con todas las promesas que deberá comprender, ¿llegará a ser, para las clases obreras de Europa occidental una necesidad bastante imperiosa como para que merezca ser realizado mediante una revolución, con todos los riesgos que una revolución implica? De hecho, nada sabemos todavía al respecto. Lo único que sabemos es que no hay otro camino, que es preciso seguir por éste hasta el fin, y que si la revolución no pudiera hacerse mediante un modelo rico, sería más imposible todavía mediante un modelo pobre.

Pero, ¿cómo conciliar este modelo rico (sea soviético, italiano o francés) con la unidad y la universalidad del movimiento comunista? Con esto llegamos al problema principal. Cuando afirmamos que la elección en Europa de un modelo rico no se opone a los intereses **a largo plazo** de los pueblos oprimidos, formulamos sin duda, en el plano de la estrategia mundial, una afirmación demostrable. Incluso podemos fundarla mediante la referencia a los textos: Marx distinguía entre el comunismo primitivo, el comunismo utópico de la distribución igual de las riquezas (es decir, de la pobreza universal) y el comunismo rico. Decía del segundo que era regresivo y sólo postulaba el tercero; pues, según él, lo que se trata de producir no es la pobreza universal sino la riqueza universal; y, por otra parte, el comunismo no surge como una posibilidad material excepto sobre la base del pleno desarrollo de las fuerzas productivas (y de las contradicciones intra-capitalistas que ésta agudiza).

Pero, una vez fundada la opción por el modelo rico mediante el razonamiento y los textos, quedaría igualmente en pie que nuestra demostración se asemeja demasiado a los argumentos que en todos los tiempos han expuesto los explotadores para justificar su opresión. Que se asemeja demasiado, también, a la política de la izquierda francesa, la cual supedita la lucha de los pueblos coloniales a su propia lucha y les pide que esperen el día que, en el poder, les solucionará sus propios asuntos. Dar la prioridad a la competencia pacífica y al comunismo rico equivale —incluso si no hay otra estrategia posible— a conducirnos objetivamente como tecnócratas paternalistas: objetivamente, significa construir nuestra "sociedad modelo" sobre las espaldas de los chinos, entre otros, a quienes todo cuanto tenemos, todo cuanto tendremos, les será quitado; significa, objetivamente pedirle a los dos tercios de la humanidad que aguanten todavía, que no pongan fuego al planeta, que acepten la transacción, el Estado de democracia nacional y la matanza cotidiana de los militantes revolucionarios a la espera de una coyuntura mejor.

Al presente, ninguna política fundamentalmente diferente es posible. Y podemos demostrarlo. Podemos demostrar que Egipto, sin ayuda soviética, habría desembocado finalmente en el bando norteamericano; que el neutralismo indio, sin apoyo soviético, hubiera concluido por hacerse insostenible; que la insurrección comunista en Irak, en caso de haber tenido lugar, habría sido aplastada por la sexta flota norteamericana a menos que la URSS hubiera aceptado la prueba de fuerza, poniendo su vida en peligro, etc. Pero todas las explicaciones no justificarán nunca la matanza y la tortura de los comunista de Irak y Egipto ni nuestra relativa opulencia y la escasez de las dos terceras partes del mundo. El frente principal es el de los países capitalistas pero éstos sólo representan una minoría privilegiada. Es preciso ganar esta batalla para ganar todas las demás, pero virtualmente esta batalla sólo es ahora un punto en la lucha contra la opresión imperialista y la miseria fisiológica.

Todo está envenenado para largo. La Historia aún está dominada por este asunto de hombres blancos que es la liquidación pacífica del capitalismo, pero ya no sucederá así durante mucho tiempo: a fines del siglo, y tal vez antes, el levantamiento de los pueblos contra el hambre —y contra aquéllos que los perpetúan— constituirá el asunto principal. Y ya podemos prever que la contradicción presente entre nuestra historia y las de los pueblos proletarios, entre las sociedades de relativa abundancia y las otras subsistirá entonces, incluso si las primeras son comunistas.

Estamos a un mismo tiempo retrasados y adelantados en relación con la historia. Retrasados, porque el problema del comunismo rico, cuya construcción es necesaria para la victoria sobre el capitalismo, es un legado, ya virtualmente anacrónico, de la época en que los proletarios industriales eran la fuerza revolucionaria principal y en que la historia del mundo industrial aparecía como la historia mundial. Este período toca a su fin.

Y estamos adelantados porque este problema recién tendrá actualidad universal cuando la victoria sobre la escasez sea una perspectiva... si es que alguna vez llega a serlo.

Estar retrasados y adelantados a un mismo tiempo nos hace doblemente odiosos: nada justificará nunca que planteemos el problema del comunismo rico y de la carrera de velocidad por la abundancia frente a dos mil millones de hombres (que serán cuatro a fines del siglo), los cuales carecen de lo estrictamente necesario.

A esto se debe que la argumentación china, por especiosa y aberrante que sea a veces, nos hace sensibles nuestra culpabilidad y una contradicción histórica real. La estrategia jrutshoviana descansa en cálculos justos en cuanto al fondo y por más que plantee al menos tantos problemas cuantos son los que resuelve, le damos la razón en lo esencial y declaramos errados a los chinos. Pero es injusto que tengamos razón y a veces los chinos tienen razón de errar. Preferimos la vida a la revolución y el socialismo, sin duda porque la encontramos vivible después de todo, cuando la vida, acaso no tiene tanta importancia para un pueblo al que el hambre, las enfermedades y las catástrofes naturales (y las circunstancias que le impiden vencerlas) le cuestan cada año millones de muertos. Juzgamos que, en una guerra, tendríamos todo que perder, en tanto que pueblos más numerosos no ven en absoluto qué es lo que podrían perder ya, y en tanto que naciones para las que su libertad apenas reconquistada es todo lo que tienen, juzgan que el imperialismo se las quitará sin lugar a dudas si no es defendida a riesgo de una guerra termonuclear.

Situamos la batalla principal contra el capitalismo en el terreno de la competencia económica y social, y a la victoria le damos un largo plazo. Pero, poder razonar a largo

plazo es nuestro privilegio de bien alimentados y nuestro lujo, en tanto que la batalla decisiva tiene lugar **ahora**, para otros pueblos, y que, para sus combatientes, el largo plazo se cumplirá cuando todos estén muertos.

Nuestra política es razonada y nuestros cálculos son razonables, pero las revoluciones no se han hecho jamás sobre esas bases.

El hecho es que hablamos mucho más, en los movimientos marxistas de Europa, de coexistencia pacífica y democracia nacional, de lucha por la paz y contra el imperialismo, que de revolución socialista. Somos sospechosos hasta en nuestro modo de negar que la coexistencia signifique el **statu quo.** Porque, ¿no es cierto acaso que la preocupación por evitar la guerra se impone desde hace cuarenta años al internacionalismo revolucionario? Las revoluciones yugoeslava, china e indochina han instaurado contra el consejo o sin la ayuda de Stalin, regímenes socialistas; y hoy son los movimientos castristas, y no los partidos comunistas, los que levantan a los pueblos latinoamericanos que reivindicaciones revolucionarias y socialistas. "La coexistencia pacífica —se dice entre nosotros— constituye una organización diferente de las relaciones entre Estados, fundada en la comprensión pacífica, en la confianza, en una competencia que excluya la guerra, en una absoluta garantía de libertad e independencia para todos los pueblos y, por consiguiente, en una solución razonable de los problemas en suspenso" (9). Pero, cuando uno es peruano, venezolano o guatemalteco, la confianza, la comprensión y las garantías son las artimañas justificadas con que el opresor reviste su violencia. "Por lo que hace a problemas específicos —se dice también entre nosotros— es necesario resolverlos mediante negociaciones, procurando encontrar soluciones razonables y evitando cometer actos que puedan agravar la situación y acarrear consecuencias irreparables" (9).

¿Después de los precedentes de Guatemala, Laos y Cuba, no quiere decir esto que las revoluciones del Tercer Mundo deban esperar la victoria mundial y pacífica del socialismo "rico" o bien que deban detenerse a mitad de camino, en las reformas de "democracia nacional", según preconizan, en efecto, determinados textos teóricos, poniendo en guardia a los países subdesarrollados contra un tránsito brusco al socialismo?

Se nos acusa de entenderlo así; y se nos descubre un rostro "de opulentos y señoriales filántropos que dicen a los pueblos de Asia, Africa y América latina: "¡No os hagáis los valientes! ¡No provoquéis chispas! ¡No tengáis avidez por morir brillantemente!"... y que les piden que esperen "el día en que los países socialistas hayan derrotado totalmente el capitalismo en la esfera de los medios de producción" (10).

Todo esto no es completamente falso. El Estado soviético hace política mundial, no hace la revolución mundial; y es precisamente porque el Estado chino, puesto en cuarentena, no tiene responsabilidades (ni de política) mundiales que puede identificarse con la causa de la revolución mundial. Consecuentemente nosotros los europeos estamos errados moral e ideológicamente; pero, políticamente tenemos razón. Y, lo más a menudo, los chinos se hallan en situación inversa. Sabemos que las revoluciones aplazadas lo son con frecuencia para siempre, sabemos que el socialismo que algún día sucederá al nasserismo no será nunca **el mismo** que habrían edificado, con la inteligencia marxista, los fellahs y proletarios egipcios. Sabemos que tanto como el resultado cuentan el modo y la vía para llegar a él. Y que cuando un pueblo, en vez de haber roto brutalmente sus cadenas para cubrir por sí solo las etapas del arado de madera al tractor, es elevado al nivel del maquinismo a fuerza de millones extranjeros y bajo la guía de tecnócratas y militares, no será nunca en la misma medida su propio amo (11). Y no obstante, esta vía mecánica, burocrática, al socialismo es la que recibe, objetivamente la prioridad en el marco de la coexistencia competitiva. Somos incapaces de defenderla y, como todos los acusados que sólo son culpables de su impotencia — de su realismo— todo lo que podemos preguntar a los chinos es: ¿qué otra cosa se podría hacer? Si el F.L.N. o el Movimiento 26

(9) P. Togliatti, informe al Décimo Congreso del P. C. I.
(10) *Bandera Roja*, Pekín, 4 de marzo de 1963.
(11) Crf. el artículo de Enrica Collotti-Pischel.

de Julio, en la fase decisiva de su lucha, hubieran invocado a la URSS como Estado-guía, habrían tenido al punto la fuerza aeronaval norteamericana sobre sus cabezas. En todas partes donde el equilibrio de las fuerzas **locales** no es favorable al campo socialista, nadie puede pedirle a la URSS que patrocine revoluciones: las perdería. A menos de ir por ellas hasta el ultimátum nuclear (lo cual no es precisamente una política socialista) y de aceptar así el riesgo de perderse por ellas, perdiéndonos también a nosotros. Desde el momento en que ya no puede haber Estado-guía ni Partido-guía, en que la autonomía de los movimientos revolucionarios se ha tornado una necesidad práctica, la única cosa que se le puede pedir a la Unión Soviética es que les deje a los movimientos nacionales su autonomía y su oportunidad. Y es pedirle mucho; pues otros momentos vendrán aún en que una revolución victoriosa, asediada y atacada por las fuerzas del imperialismo, tratará de obligar a la URSS e, invocándola, tratará de arrastrarla a su lado en la lucha. No cabe esperar de los rusos que la alienten; lo único que cabe esperar de ellos es que no se le pongan en contra desde sus comienzos y que prefieran a los movimientos revolucionarios movimientos patrióticos y pacíficos que posterguen el socialismo para las calendas griegas.

En realidad, hay que llevar a cabo de frente dos batallas: la batalla de la coexistencia pacífica y del modelo comunista rico y la batalla por la emancipación y el desarrollo socialistas de los pueblos proletarios. Ninguna de las dos batallas puede ser supeditada a la otra; pues si bien es cierto que la segunda no puede tener éxito sin la primera, también es cierto que la primera perdería toda significación histórica y su universalidad si pretendiera aplazar la segunda y supeditarla a su estrategia propia.

Es un hecho que estas dos batallas son a la vez contradictorias y solidarias; pero sólo pueden seguir siendo solidarias si no se oculta nunca la contradicción. Sus protagonistas podrían perderlo todo en caso de ruptura; pero la unidad monolítica queda excluída de antemano.

Para nosotros, que no somos cubanos, indonesios ni chinos, una sola política es posible, pero esta política no puede aspirar a la Verdad. No se la ha de glorificar dogmáticamente so pretexto de que los chinos dogmatizan una verdad que contradice la nuestra y que carece de política. Asumir la contradicción, impedir que se petrifique en oposición, poner en tela de juicio sus dogmas pero asimismo nuestras impotencias, nuestras artimañas, nuestros silencios y nuestros límites es una tarea necesaria; pero esto incumbe a intelectuales y no a los políticos.

ANDRE GORZ

(Traducción de Luis Cabrera)

SOBRE LA CRISIS DEL MOVIMIENTO COMUNISTA INTERNACIONAL

La estrategia de la coexistencia y de la competición pacífica implica para los soviéticos, una serie de elecciones bastante claras. En efecto, ellos estiman que el único medio de preparar el triunfo de la revolución mundial es, por el momento, dar al refuerzo económico del campo socialista y más particularmente de la URSS, la prioridad sobre la agitación política en los países occidentales del Tercer Mundo. Cuando la URSS sea la primera potencia de la tierra en todos los planos, dicen, la ofensiva suprema contra el imperialismo podrá ser desencadenada. Pero ese día no llegará antes de 20 años. Y para no retrasarlo más son necesarios veinte años de paz, veinte años durante los cuales deberán todavía hacer al enemigo concesiones muchas veces penosas.

Esta estrategia entraña, para los soviéticos, ciertas opciones en la cuestión del desarme, en la de la evolución de los pueblos de Europa Occidental y en la cuestión del Tercer Mundo.

Cuestión del desarme. En principio, un acuerdo de desarme universal e integral ha sido siempre uno de los objetivos de los soviéticos. Este acuerdo materializaría el éxito y garantizaría el porvenir de la política de coexistencia pacífica. Por otra parte, reforzaría la posición de los países del Este en la competición pacífica, permitiéndoles afectar a su propio desarrollo y muy especialmente al de sus agricultores, los recursos en material y hombres que están actualmente obligados a consagrar al mantenimiento de sus ejércitos.

Sin embargo, el desarme interesa a los dirigentes soviéticos sólo hasta cierto punto. No están apurados como para hacer concesiones en la materia, aunque sean éstas pequeñas, al "partenaire" americano. En efecto, con un desarme demasiado completo y brusco, se correría el riesgo, en primer lugar, de traer aparejado un peligroso relajamiento de la disciplina de las poblaciones en Europa Oriental y la URSS. En segundo lugar, privaría a la URSS de un golpe maestro contra el adversario, en la fase de la ofensiva suprema, que será necesario que se produzca de aquí a veinte o treinta años, para extender de un golpe el comunismo al conjunto del planeta. Y, por último y sobre todo, privaría a la URSS de un golpe maestro contra sus "aliados" en rebeldía abierta o virtual, contra la China, para hablar claro, y contra todos los países del campo Socialista y del Tercer Mundo que la China trata pacientemente de arrastrar tras ella. El sueño de los jruschevianos en materia de desarme es, en el fondo, y muy lógicamente, el reflejo de su sueño en materia de relaciones con el adversario para el período 1962-1980: hay que hacer de manera que la URSS y los Estados Unidos se entiendan para reservar, para ellos dos, el monopolio de los medios todopoderosos y de guardarlos al menor precio; es un sueño de puesta en vigilia de la carrera armamentista más que un sueño de desarme.

Cuestión de la evolución de los pueblos de la Europa del Oeste. Formulamos esta metáfora, es cómoda: el enemigo de clase tiene, en la actualidad, una cabeza: los Estados Unidos; un vientre: el Tercer Mundo; un corazón: Europa Occidental. ¿Dónde dar el golpe principal? ¿En la cabeza? Eso queda excluido. Quedan el corazón y el vientre. ¿Cómo elegir? Viejo debate, tan viejo como la III Internacional, y el fondo mismo del debate actual entre rusos y chinos sobre las vías y medios de la revolución mundial. Los chinos, nadie lo ignora, dicen que es necesario golpear al "tigre" en el vientre, allí donde es más blando, que es necesario combatirlo antes que todo, como encarnación del imperialismo. Los soviéticos piensan que es conveniente cuidarse (ver más adelante) ¿Deducen, no obstante, en oposición a los chinos, que es en el corazón donde es necesario "trabajar" al adversario, que es necesario combatirlo antes que todo, como encarnación del capitalismo? Esto sería perfecto por lo simétrico, pero no lo creemos. Creemos que los jruschevianos están demasiado apegados a su línea de la **"construcción del comunismo en un solo país"** para experimentar al deseo, en este momento, de alentar una revolución seria fuera de su territorio, sea donde sea; y creemos también que uno de los méritos de Europa Occidental, a sus ojos, es precisamente que no tiene posibilidades de ser el teatro de una revolución seria de aquí a 1980. Si nuevos países debieran pasar al campo del progreso, en el curso de los dos decenios próximos, los jruschevianos preferirían que éstos fuesen países desarrollados y no subdesarrollados, países de Europa Occidental y no del Tercer Mundo. Pero las complicaciones que le crearía un acontecimiento de este género, serían tales, trastornarían de tal manera sus planes, que en el fondo, no desean que se produzca.

Todo lo que desean es que Europa Occidental "madure" lentamente, que **evolucione** y no que explote. En esta perspectiva hay que comprender su política de estímulo dirigida a la búsqueda de un vía de **"transición pacífica hacia el socialismo"** en los países capitalistas, así como su política de asociación cada vez más estrecha de las economías de los Estados de Europa Oriental a la economía soviética, en el marco de COMECON. Llevar las fuerzas productivas a un nivel de desarrollo sensiblemente igual de una y otra parte de lo que se denominaba **"cortina de hierro"**, llevando a las **"grandes masas"** de los dos conjuntos de países que separa todavía esta línea a desear verdaderamente el comunismo, y el mismo comunismo, a fin de poder proceder a la fusión sin lágrimas de Europa Oriental y Occidental hacia 1980, aproximadamente; tal es el programa, en cuya ejecución, es lógico que gente como Gomulka, Kadar, Tito y Togliatti, esperando los Jean Dru, estén llamados a jugar un papel decisivo.

Cuestión del Tercer Mundo. Poco resueltos a golpear al adversario en el corazón, los soviéticos están todavía menos decididos a hacerlo en el vientre. Por supuesto que no lo dicen, pero todos sus actos lo proclaman y sus teoría lo sugieren.

Su apreciación sobre el grado de madurez revolucionaria del Tercer Mundo es de las más moderadas. Estiman que el ritmo al cual se efectuará el pasaje de la etapa democrática burguesa a la etapa socialista proletaria en los países subdesarrollados no va a ser muy rápido y que el más grande error sería querer forzarlo. El concepto de revolución permanente o, para hablar como los chinos, de revolución ininterrumpida, les es extraño.

Sin un mínimo de proletariado industrial, y en consecuencia, sin haber pasado por el capitalismo un cierto tiempo, ningún país, ninguno, sabrá encaminarse por la vía del socialismo. Las burguesías nacionales de las regiones más atrasadas del planeta, entonces, jugarán todavía durante mucho tiempo un rol muy positivo, porque permanecerán nacionales, es decir, que estarán atentas para no volver a caer bajo la égida de Occidente, en el plano político, y continuarán esforzándose para independizarse de él en el plano económico, siendo ayudados por el campo Socialista. La ayuda económica que la URSS aporta a los países atrasados santifica, de alguna manera, y automáticamente, la que les suministra el adversario: obliga al adversario a participar cada vez más activamente en el desarrollo de los pueblos subdesarrollados, en su desarrollo verdadero; fuerza al adversario a pagar las cuentas de la revolución, a cavarse cada vez más rápido su propia tumba. Esto es lo que se piensa en Moscú. Es muy lindo. ¿Pero qué es lo que quiere decir?

En primer lugar, quiere decir que los soviéticos temen que dejando desarrollar la revolución en los países subdesarrollados y especialmente en Latinoamérica, se cargue a los Estados Unidos, que tienen todavía todos sus "dientes atómicos" y que prefieren los horrores de una tercera guerra mundial a la pérdida de sus fuentes de materias primas.

También quiere decir, en segundo lugar, que los soviéticos creen que la adhesión de nuevos países subdesarrollados a la causa del comunismo en un futuro próximo no debilita considerablemente el campo del Este en el plano económico y no termina por destruir el equilibrio interno en el plano político; que una de sus mayores preocupaciones es hacer de manera que los países atrasados se desarrollen lo más rápidamente posible **antes** de pasar al socialismo; que ellos saben perfectamente que el conflicto entre países comunistas y capitalistas, el conflicto este-oeste, se complica con una cuestión entre países avanzados y atrasados y con el conflicto Norte-Sur y que ellos desearían que el conflicto Norte-Sur quede como privilegio del mundo no comunista el más largo tiempo posible; es decir, que sea regulado, en lo esencial, por los cuidados del Oeste y a sus expensas.

Esto quiere decir, en tercer lugar, que los rusos conservan un recuerdo bastante amargo de las tres grandes experiencias de incorporación de países atrasados a su sistema político, que han hecho desde que la URSS existe: la incorporación del conjunto de las repúblicas hermanas de la R.S.F.S.R.; la incorporación de China y la de Cuba.

* * *

Para los moscovitas, en suma, la revolución mundial pasa siempre por la revolución soviética, los progresos de la segunda condicionan más que nunca el éxito de la primera. Que se pida alguna vez a tal o cual partido hermano, a tal o cual país hermano que sacrifiquen sus intereses, provisoriamente, a los del P. C. U. S. y a los de la Unión Soviética es "justo". No comprenderlo sería caer en el "nacionalismo estrecho". ¡Y bien!, será un honor para los chinos haber osado denunciar pública y simultáneamente **"el espíritu de dimisión"** y

"el chauvinismo de gran nación" de los dirigentes soviéticos. ¿Pues qué fue el stalinismo, sino la combinación de un socialismo burocrático particularmente despótico en el interior, y de una sumaria identificación de la causa de la revolución mundial a la de los intereses del Estado soviético? ¿Y qué es el jruschevismo sino el rechazo del stalinismo en el interior y su conservación más o menos completa en el exterior?

Que el refuerzo económico del campo socialista condiciona en gran parte los progresos de la revolución mundial, los chinos no lo niegan. Lo que no admiten es que se lo tome por la revolución mundial misma. No puede ser, según ellos, más que un medio auxiliar de la victoria final, la que resultará esencialmente de los esfuerzos conjugados de los pueblos del mundo entero en la lucha directa contra el enemigo común. La urgencia del momento, en lo que concierne a las relaciones Este-Oeste, creen los chinos, no es la edificación de las **"bases materiales y técnicas del comunismo"** en la URSS, ni incluso las del socialismo en China, sino la prosecución del combate político y militar, tan necesario para arrancar al adversario, uno tras otro, los países que todavía posee. Que cada pueblo esclavo se esfuerce para abatir a sus amos, incansablemente, y que sea ayudado, no menos incansablemente, por todos los que ya lo han logrado, en los límites compatibles con el respeto del poderío de la respuesta inmediata del **"tigre"**: tal es el esquema, el esquema de una estrategia que se podría calificar como estrategia de la presión ofensiva continua (en oposición a la estrategia soviética de la defensiva-ofensiva).

En la base de la concepción soviética de la revolución y del progreso, tanto en la URSS como en el resto del mundo, hay un gran respeto por los factores objetivos, por las cosas, hay una mentalidad de técnicos, de organizadores de la producción. Por el contrario, en la base de la concepción china de la revolución y el progreso, tanto en China como en el resto del mundo, hay un gran respeto por los factores subjetivos, por los hombres, hay una mentalidad de militantes, de organizadores de masas. Y es aquí, sin duda, que tocamos el fondo de la crisis actual de las relaciones chino-soviéticas y del movimiento comunista internacional. Y es aquí que es necesario elegir, es aquí donde cada uno de nosotros debe preguntarse si es al dinamismo revolucionario de las masas que hay que tener confianza o a su condicionamiento material; si es el entusiasmo o la técnica lo que más cuenta para cambiar la faz del mundo.

Profundicemos más. No es de la nada que ha nacido en el cerebro de Mao y de sus compañeros la idea de que las cosas son poca cosa y los hombres casi todo, sino de la experiencia misma de la revolución china, la primera revolución socialista del mundo que tuvo lugar en **"Oriente"**, como se decía en 1920, la primera revolución socialista del mundo propulsada por una revolución nacional antiimperialista. ¿De qué forma Mao y sus compañeros, partiendo de nada, llegaron a reunir toda la China detrás de ellos, al término de una lucha que duró exactamente veintidós años (1927-1949)?. No valiéndose más que de los hombres y trabajando sólo sobre los hombres, organizándolos progresivamente, de ciudad en ciudad, de cantón en cantón, de base roja en base roja, según el método de pequeños grupos, educándolos pacientemente, enseñándoles que el mejor medio de conseguir armas es ir a sacárselas al enemigo. ¿Y no es acaso, despreciando los consejos de un Stalin que no creía en las **"posibilidades objetivas"** del pasaje de la China al socialismo, que ellos desencaderanon en 1946 esa tercera y última guerra civil revolucionaria que les dio la victoria tres años más tarde?

Volvamos, sin embargo, a la concepción que tienen actualmente los chinos de la estrategia de la extensión del comunismo al conjunto del planeta, ahora que sabemos cuáles son los recuerdos y cuál es la visión del mundo que la sustenta.

Primera cuestión. La cuestión de la guerra. Se oye decir en todas partes que los Chinos quieren la guerra, la guerra mundial se entiende, o lo que es lo mismo, que la juzgan inevitable. Pura fantasía. Si hay un error que es necesario cuidarse de no cometer, es el de sobreestimar la inteligencia de los hombres de Estado. No aseguraramos que no haya en Pekín algunos inconscientes que piensan que China no tendría mucho que perder en una guerra atómica, en razón de la enormidad de su población. Pero lo que sí decimos es que los dirigentes actuales del P. C. chino, no comparten los puntos de vista de esos inconscientes, que se dan, como todo el mundo, perfecta cuenta del carácter catastrófico que tendría un conflicto armado entre el Este y el Oeste, y que si se llega a publicar en **Bandera Roja** o en el **Diario del Pueblo** algunos importantes absurdos sobre "el porvenir radiante" que sobrevendrá luego de la Tercera Guerra Mundial, "en el caso en que los imperialistas hagan la locura de imponerla a los pueblos", es con el único objeto de evitar que "el chantaje de las armas nucleares" ejercido por los americanos y la propaganda soviética del **"inmenso poderío"** de esas armas no termine por dañar la moral de los pueblos.

Dicho de otro modo, el único medio de evitar la tercera guerra mundial es mantener al adversario con el lenguaje de la firmeza. Hacerle concesiones con la vana esperanza de "apaciguarlo" como lo hacen los soviéticos, no llevaría sino a volverlo

más agresivo y en consecuencia, a aumentar las posibilidades de una nueva conflagración general. ¿Se discute con un tigre de otra manera que para reir?

¿Qué es mantener al adversario con el lenguaje de la firmeza? Es, en primer lugar, no ceder nunca al chantaje de las armas nucleares que se hace constantemente a los pueblos del mundo entero. Es, en segundo lugar, reforzar el potencial militar de los países del Este pero a título puramente preventivo, es decir, absteniéndose de hacer un contrachantaje explícito de las armas nucleares a los países del Oeste. Es, en tercer lugar, trabajar para levantar pacientemente la moral de los pueblos del mundo entero, con el objeto de **"aislar"** al adversario, es acabar de despertar la conciencia de los pueblos, de unir las voluntades, de fortalecer las energías. Es, en cuarto lugar, lanzar sin cesar a los pueblos al asalto de las poblaciones del adversario, en los límites de sus respectivos territorios.

Para los chinos, dicho de otro modo, la lucha por la paz pasa, más que nunca, por la lucha de clases y para destruir la bomba atómica es suficiente desengañar a los pueblos. Para los chinos, no hay ninguna incompatibilidad entre la necesidad de hacer todo lo posible para evitar una nueva guerra mundial y la de no frenar bajo ningún pretexto, sino acelerar el ritmo de expansión del campo del progreso. Y la gran cuestión no es de **salvaguardar** la paz sino **ganarla.** Para los chinos, en fin, hay dos clases de coexistencias pacíficas: una coexistencia sincera que es la que puede establecerse entre los países del campo socialista y los países del Tercer Mundo cuyos gobernantes no están sometidos al campo imperialista, y una coexistencia "inflamable" que es la de los países socialistas e imperialistas. Esta última coexistencia no puede ser sino impuesta al enemigo pero jamás negociada con él.

Segunda Cuestión. La cuestión del Tercer Mundo. ¿Cuándo los chinos escriben que la guerra —la guerra en **general** (esta precisión es esencial)— es inevitable, que quieren decir en realidad?. No que la guerra **mundial** es fatal, como hemos visto, sino que las guerras **locales** y, sobre todo, las guerras de liberación nacional o de resistencia a una agresión imperialista en Asia, Africa y América latina son inevitables y que para esas guerras no es suficiente juzgar que no se sabría eliminarlas de la existencia de la sociedad humana antes de la derrota total del imperialismo, sino que es necesario todavía llevarlas a fondo y ganarlas. Finalmente, uniendo las dos ideas, la idea de la evitabilidad de la guerra mundial y la idea de la inevitabilidad de las guerras de liberación nacional, concluyen: el imperialismo es la fuente común de las guerras y de la opresión colonial y neo-colonial; las luchas de los pueblos del Tercer Mundo favorecen en sumo grado la lucha por la paz; la revolución en los países de Asia, Africa y América latina es la mayor posibilidad de la revolución mundial y por consiguiente, el mejor instrumento de prevención de la tercera guerra mundial.

En efecto, su convicción es que la "zona intermediaria", el Tercer Mundo es, por excelencia, el punto débil del adversario. Se tiene mucho cuidado en Pekín en eliminar las revoluciones proletarias de los países occidentales del esquema de la última fase de la crisis general del capitalismo, pero es evidente que allí se observa que éstas se harán esperar. Mao dijo a los estudiantes de Moscú, el 17 de noviembre de 1957, que al punto al que se había llegado, se podía muy bien producir un **"terremoto"** en el campo imperialista. Pero luego explicó que la población de este campo no era mayor a los 400 millones de individuos contra 1.000 millones del campo socialista y 1.300 del Tercer Mundo. El verdadero **"terremoto"** en la actualidad —y los chinos lo saben bien— es el de los combates de toda clase que los pueblos dependientes libran contra el colonialismo y el neo-colonialismo, sin la menor timidez. Es aquí donde la historia se hace y donde hay que acelerar las cosas. ¿Si el adversario perdiera el control del mercado de todas las materias primas que producen en la actualidad para él los países subdesarrollados, podría mantenerse mucho tiempo?

Pero atención... prosiguen los chinos. Las posibilidades revolucionarias del Tercer Mundo no son explotables sino en forma de revolución ininterrumpida. Que en un país en efervescencia de la **"zona intermedia"**, el proletariado y su partido, o su partido potencial (aquí hay que hacer notar que a los ojos de Pekín, los P. C. de Asia, Africa, América latina, de obediencia jruscheviana, no tienen actualmente de comunismo más que el nombre, que su valor es infinitamente menor que el de las alas izquierdas de los movimientos nacionalistas), que el proletariado y su partido, pues, íntimamente unidos al campesino pobre, vacilen en arrancar a la burguesía nacional la dirección de la lucha antifeudal y antiimperialista mantenida por todo el pueblo antes o inmediatamente después de la declaración de independencia, es, con toda seguridad, la garantía de reflujo por muchos años. En efecto, una vez en el poder las burguesías nacionales, aún las más nacionales, no tardan en renegar, es decir, en aproximarse a los propietarios de bienes raíces en el interior y aliarse, en el exterior, con el imperialismo. ¿Es que tienen acaso otro medio de perpetuar su dictadura? Su "neutralismo", más que el signo de su voluntad de independencia, es su afán de

abusarse del pueblo. ¿Dejarse envolver en esta maniobra, es decir, trabajar para consolidar el poder de esas burguesías, no es el colmo del desprecio de los principios más elementales del internacionalismo proletario? Las relaciones que mantiene el Kremlin con el gobierno de Nehru son, por su esencia, relaciones contra natura.

Que, por el contrario, como fue el caso de China de 1927 a 1949, la vanguardia del proletariado de un país colonial o semi-colonial, firmemente apoyado en las masas campesinas, lleve una lucha sin compromiso para apoderarse de la dirección de la revolución nacional, y esta última, en lugar de caer, se levante para metamorfosearse, sin solución de continuidad, en revolución socialista. He aquí la fórmula modelo, la fórmula que retomó a su manera Fidel Castro en Cuba, la fórmula clave de la revolución mundial, para el ataque al adversario en el vientre. Y a partir del momento en que un país atrasado tiene que contar prácticamente con él sólo para salir de la miseria, por el solo hecho que se aparta de la vida del capitalismo neo-colonialista en un período en el curso del cual el campo socialista es todavía demasiado pobre para poder aportarle una ayuda considerable, le es imprescindible adoptar métodos completamente nuevos y que los chinos son los únicos en poder proponer en la hora actual.

Tercera Cuestión. La cuestión del tigre de papel. Apoyados por todos los que están todavía en condiciones de abusar, a corto plazo, **"tácticamente"**, los imperialistas no son tigres de papel, y las armas de destrucción masiva que tienen entre manos pueden hacer el más grande mal; por eso es necesario tomarlos en serio. Por el contrario, reducidos a ellos mismos, como no tardarán en estar, ya que la historia exige que vayan de **"poderío en debilidad"**, ¿qué representan? Un puñado de hombres. Su debilidad numérica los condena a la timidez. La bomba atómica se les cae de las manos. Todo el mundo ríe. **"Estratégicamente"**, a largo plazo, los imperialistas y su panoplia de fin de mundo son perfectos tigres de papel.

Dicho de otro modo, cuando los chinos gritan lo del tigre de papel, **"desprecian a los imperialistas"**, piensan en el futuro y su estado de espíritu es el del **"fervor revolucionario"**, para emplear su propia terminología. Y cuando se ocupan de la situación internacional tal como se presenta en este momento, su estado de espíritu es el del **"realismo perfectamente frío desde el punto de vista científico"**; y tienen en cuenta que el tigre es todavía muy real antes de tomar una decisión.

Reflexionando, se ve claro que estas tesis reservan todas las posibilidades, que permiten batirse en retirada cada vez que las circunstancias lo exijan, sin perder prestigio. Y aquí hay que plantear el problema de los límites de la audacia china. ¿No habría algunas veces cierta contradicción entre los actos y las palabras de los dirigentes de Pekín, entre la osadía de sus propósitos y la "sabiduría" de su conducta?

En lo concerniente a las relaciones **directas** con el adversario, los Estados Unidos, los chinos se muestran, generalmente, más prudentes que los rusos y no solamente porque son mucho menos poderosos que los rusos, militarmente hablando, sino sobre todo porque creen totalmente inútil gastar sus energías en sorprender al adversario donde es más poderoso, más invulnerable: en la cabeza. Nos han dejado entender que ellos nunca habrían cometido la falta de llevar a Cuba cohetes, aún si hubiesen dispuesto de ellos y es probable, en efecto, que no lo hubieran hecho. Este **"aventurerismo"** no forma parte de su estilo. En lo concerniente a las relaciones **indirectas** con el adversario, a través del Tercer Mundo, los chinos se comportan tal como la lectura de sus textos deja entrever. ¿Puede reprocharse a gente que brindó durante años al pueblo argelino un sostén político y militar muy importante en su lucha contra el opresor francés, a gente que no vacilaron en ayudar con todas sus fuerzas a Castro a resistir a un Mikoyan que lo presionaba a aceptar la **"inspección internacional"**, a gente que ridiculizaron al ejército indio por espacio de cuatro días en el Alto-Assan, en noviembre último, puede reprochársele, para no tomar más que tres ejemplos, ser gente tímida? Francamente, no. Y más aún cuando no disponen actualmente sino de medios materiales de acción en el exterior extremadamente modestos.

* * *

Lo que "choca" un poco a nuestro parecer, en la estrategia de la revolución mundial, según los chinos, no hay que buscarlo en la vieja contradicción entre los actos y las palabras, sino en una contradicción mucho más curiosa (y sobre todo bastante expresiva de la atmósfera que reina actualmente en el mundo comunista) entre dos **estilos** íntimamente unidos, vidrio y diamante, tanto en los propósitos como en las conductas: la contradicción entre un estilo realmente revolucionario e internacionalista que existió siempre en el interior del P. C. chino, pero que reencontró una nueva frescura a partir de 1958, y el estilo burocrático de ciertos cuadros mucho menos preocupados de acabar con el régimen de explotación del hombre por el hombre, que de construir o consolidar máquinas de estado y de Partido tan consistentes como sea posible y mucho menos preocupados por la revolución mundial que por la resurrección de la grandeza nacional para favor de la revolución mundial.

Dicho de otro modo, los chinos no están por encima de todo reproche. ¿Por qué no hacen un esfuerzo más serio, por ejemplo, en la cuestión del lenguaje? ¿Por qué no eliminan de sus escritos y declaraciones toda una serie de expresiones y fórmulas cuya lamentable repetición tiene el efecto de fatigar la atención en lugar de estimular el entusiasmo? ¿Por qué se creen obligados a acusar a los jruschevianos de haber caído en el trotskismo, lo que es, a pesar de todo una exageración; de ensalzar los méritos de un Stalin de cuya conducta, sin embargo, siempre han tenido que lamentarse más que felicitarse, o de tratar de hacernos creer — lo que ni ellos mismos piensan— que a pesar de los terribles sacrificios que impondría al mundo una nueva guerra mundial, ésta conduciría a un nuevo salto adelante del conjunto del género humano? ¿Nos juzgan tan limitados como para que tengamos necesidad de argumentos de ese género para no desmoralizarnos con el chantaje de las armas nucleares del enemigo?

Hay algo más grave. Nunca se repetirá lo suficiente en Francia, que los hindúes lejos de ser ángeles, llevan la parte más pesada de la responsabilidad política de la guerra de Himalaya del último otoño; que la posición de Pekín en la cuestión de las fronteras chinas-hindúes es excelente, tanto en el plano del derecho internacional como en el plano en el cual deberán ser liquidados las secuelas del período colonial, entre naciones de Asia, Africa y América latina; que la evolución de Nehru, del Partido del Congreso y de la burguesía nacional del país de los "450 millones", en el sentido de un acercamiento con Occidente en estos últimos años, confirma, en lo fundamental, las tesis del P. C. chino sobre la cuestión de las vías y medios de la revolución en la **"zona intermedia"**; y que la actitud adoptada por los jruschevianos en lo referente a las relaciones chino-hindúes desde hace cuatro años es, por lo menos, bastante extraña. Dicho esto planteemos las dos preguntas siguientes: 1) ¿cómo se explica que Pekin haya esperado hasta el año 1959, es decir el momento en que, posteriormente a la rebelión del Tibet, las relaciones de la China e India, en calidad de estados, estaban tan bruscamente debilitadas, para descubrir los vicios del régimen de Nehru? 2) Por más justificada que sea su actitud de exigir a la India una negociación seria sobre el problema de las fronteras, ¿la China no debería haber postergado por más tiempo la preocupación legítima pero a la vez bastante estrecha de la defensa de sus intereses nacionales, para evitar de que se volvieran contra ella una gran parte del pueblo hindú, es decir, para evitar, en nombre de los intereses superiores de la revolución mundial, que el nacionalismo del país más numeroso de la **"zona intermediaria"** no tome por blanco principal a un país comunista de lugar de continuar afirmándose ante todo contra el imperialismo?

Otra anomalía: ¿por qué los chinos juzgan necesario mostrarse tan amables con ciertos gobernantes afro-asiáticos cuya actitud hacia el neo-colonialismo es bastante ambigua?

¿Por qué los chinos, en fin, no han dejado nunca de repetir que hubiera sido mejor que las divergencias surgidas en el movimiento comunista internacional desde hace cinco años **"no aparecieran a la luz"**, que hubiera sido mejor que **"la discusión no fuera pública"?** ¿El problema de las vías y medios de la liberación de los pueblos no podría ser tratado, según Pekín, más que por ese puñado de héroes altamente esclarecidos, los líderes de los diferentes P.C. del mundo, reunidos a puertas cerradas en la sala más segura de algún palacio de congresos en Moscú o Pekin? ¿Los pueblos son tan incapaces acaso para debatir problemas que les conciernen directamente?

Por el contrario, desde que la crisis del movimiento comunista internacional tomó gran tono, se hizo ventajosa. En efecto, tuvo por resultado hacer dar un paso adelante a las cuestiones de la revolución mundial, nada menos que precipitando la democratización. Era necesario acabar con el absceso, era necesario abrir las ventanas Ahora es una cosa comenzada, lo peor sería no terminarla.

La crisis actual de las relaciones chino-soviéticas y, por extensión, del movimiento comunista internacional comenzó en 1958 y tuvo su fase aguda en octubre-noviembre de 1962 con el caso Cuba y la guerra entre China y la India. Mas tarde se siguió agravando día a día hasta llegar a considerarse que se había dado una verdadera ruptura entre los dos grandes del socialismo hacia fines de febrero, principios de marzo de 1963, con el desencadenamiento, otra Gran muralla, de una formidable campaña de propaganda dirigida contra Thorez, Togliatti, los dirigentes del P.C. de los EE. UU. y "otros camaradas". Y entonces fue cuando se supo que el P.C. chino y el P.C. soviético iban a mantener conversaciones **"al nivel más alto"**.

¿Pero es posible una reconciliación entre Moscú y Pekin "al borde del abismo"? No lo creemos. Y pensamos que si hay una reconciliación será sobre bases ilusorias y no durará mucho, a menos que los soviéticos se conviertan al maoísmo o los chinos al jruschevismo. Pensamos, en otros términos, que las negociaciones en curso sobre Pekin y Moscú, son ya negociaciones en vista de la ruptura; que ellas elevan

el juego normal de la lucha interna a la escala del movimiento comunista mundial, en menor medida que las discusiones entre líderes de las dos Internacionales rivales o, incluso, que las de la diplomacia mas común de dos estados gigantes, muy descontento el uno del otro: el más grande Estado del mundo y el más voluminoso Estado del mundo.

Pero nos preguntamos también si es posible que a cambio de ciertas ventajas inmediatas de carácter económico, por ejemplo, los chinos estén tentados de "olvidar" por un tiempo una parte de sus puntos de divergencia con los soviéticos, de renunciar por un tiempo a tal o cual elemento esencial de su concepción, sobre todo bastante sana, de la revolución mundial y, en consecuencia, de volver a separarse de muchos de aquellos que los habían sostenido contra los soviéticos, en el Tercer Mundo, en Occidente y en Europa oriental. Pero en el caso que cedieran a esta tentación, su actitud, marxista leninista o no, no podría ser considerada por los pueblos como **"una actitud seria".** Ya es demasiado tarde para dejarse tentar.

Originada en las dificultades de la revolución para obtener nuevas victorias desde hace trece años, la crisis actual del movimiento comunista internacional nos ofrece simultáneamente una buena oportunidad para superar esas dificultades pero a condición de que se la aproveche en lugar de tratar de sofocarla. El negar su gravedad, el subestimar su importancia no es sólo contribuir a oscurecer el espíritu de las gentes, a adormecer la conciencia de los pueblos, lo que nunca ha dado buenos resultados, es, también y sobre todo, impedir a los militantes revolucionarios de todos los países, encontrar el modo de terminar con ella.

De China pasemos ahora a Francia y seamos muy duros. Es necesario. ¿Quiénes son los que deploraron tanto, aquí, en alta voz, la crisis actual del movimiento comunista internacional y que tratan de "ahogar el pez"? Son todos aquellos que treinta años de "socialismo en un solo país" han creado el hábito de no pensar la revolución mundial en términos de revolución soviética; de juzgar que la luz no viene más que del Este, mientras viene de todas partes, sin cesar; de no contemplar más el mundo simplemente con sus dos ojos sino con los de los dirigentes del "Partido-guía" o del "Partido-mayor"; de contar cada vez menos con sus propias fuerzas y cada vez más con el campo Socialista para resolver, no solamente los problemas mundiales sino también sus propios problemas. Esta es la primera observación que queremos hacer antes de terminar este artículo. Nos quedan aún tres por anotar:

1) Mucho se ha escrito acerca de que la izquierda francesa no se levantará hasta que no salga de sí misma para integrarse a una izquierda europea. Esto está bien, pero es insignificante. Hay que agregar en seguida: la izquierda europea no triunfará si no sale de sí misma para hacerse elemento de una izquierda mundial en la cual las fuerzas más avanzadas de los movimientos revolucionarios que activan en los países subdesarrollados (Castro, etc.) constituyen la vanguardia en marcha, los sostengan o no los chinos.

Hallar los medios prácticos de hacer tomar conciencia a los proletariados de los países europeos, superdesarrollados en el plano económico pero aletargados en el plano político, de la necesidad de trabajar en unión íntima con los proletariados subdesarrollados en el plano económico, pero super-activos en el plano político de los países de Asia, Africa y América latina, para asegurar lo más rápidamente posible el triunfo de la revolución mundial y encontrar los medios prácticos de organizar esta colaboración: ésta es, a nuestro parecer, la tarea principal. Y no ignoramos que es tarea nada fácil.

Nunca hasta el presente se ha podido establecer una alianza verdaderamente sólida, sincera y duradera entre movimientos revolucionarios de los países ricos o relativamente ricos y movimientos revolucionarios de los países pobres; y lo más terrible de la crisis actual del movimiento comunista internacional es el aporte de una nueva prueba de la impotencia de los pueblos para hacer bloques desde el momento en que no sufren con la misma intensidad o de la misma manera, la misma esclavitud. Muchos de los nuestros piensan, quizás, que hace ya largo tiempo que se han librado de su nacionalismo o, más exactamente, de su franco-centrismo. Bien, ¿pero para desencadenar en qué clase de internacionalismo? ¿En ese internacionalismo limitado y fácil en el fondo, que no se basa mas que en la conciencia que tienen los ciudadanos de los países desarrollados de pertenecer a una misma comunidad o a ese internacionalismo integral y bastante difícil —es necesario reconocerlo— que exige un esfuerzo ininterrumpido por hacer suya la síntesis de las preocupaciones de todos los representantes de la especie, cualquiera sea el color de su piel, su mentalidad, sus condiciones de vida o su nivel de esarrollo? Este último internacionalismo —el internacionacionalismo integral— es el único verdadero. Una nueva ocasión se nos ofrece a nosotros, europeos, y muy especialmente a nosotros, franceses, para intentar ponerlo en práctica. No debemos perderlo. Sobre todo no olvidemos, por ejemplo, que la revolución argelina, no ha terminado, que en cierta medida dependerá quizás de nosotros, dentro de seis meses o de dos años, que esa revolución marche hacia adelente o que se deslice por largos años en los pantanos de algún régimen de dictadura militar.

2) Nos parece muy difícil, en esta perspectiva, no adoptar posiciones bastantes cercanas de las que los chinos defienden en la hora actual en lo que concierne a la estrategia de la revolución mundial, siempre que se entienda que semejante actitud no significa que estemos listos padar razón en todo a la gente de Pekín en la querella que los opone a la gente de Moscú, ni que sea a Pekín adonde iremos de ahora en adelante para cualquier propósito o fuera de propósito, a buscar la luz y la veddad.

¿Cómo no ver que la "zona intermedia" es actualmente la zona explosiva por excelencia? No bien una revolución se detiene aquí, otra surge allá. ¿El Asia está dormida? ¡Qué importa! No lo está por mucho tiempo. Vietnam del Sur, por lo demás, se encuentra en plena ebullición. América Latina se revuelve por doquier, y la revolución cubana le sirve en cierto modo de "catalizador". Este continente corre el riesgo de llegar a ser el teatro de una nueva gran batalla, si no de la batalla decisiva, entre reaccionarios y progresistas del mundo entero.

El arma más eficaz de que dispone el adversario para quebrar este inmenso impulso, para destruir este enorme potencial revolucionario, es la ayuda económica. No denunciar constantemente el daño de esta asistencia, o peor aún, considerar como los soviéticos que puede desempeñar un papel positivo, es una falta enorme. Es tiempo de que tomemos, respecto del neocolonialismo, una actitud sin equívocos.

3) Hay que liquidar totalmente los conceptos del Partido-líder, de pueblo-mayor. La revolución mundial sólo puede ser conducida por todos los partidos a la vez, por todos los pueblos a la vez. Tiene puntos que arden, por cierto; anteayer la URSS, ayer China, hoy Cuba, y mañana, tal vez, Brasil o Europa, o la China de nuevo, o la URSS todavía. No arde en todas partes y en todo tiempo de una manera igualmente intensa. La división del planeta en naciones es aún demasiado rígida para que la revolución pueda ser constantemente simultánea, para que antes de mucho tiempo pierda su carácter de revolución desgranada, dispersa. Ora es un pueblo el que mejor la encarna, ora otro, por permutación circular. Pero ninguno la dirige.

Todo pueblo, todo grupo de pueblos, todo partido, todo grupo de partidos que, por derecho histórico, demográfico, económico o divino, pretenda desempeñar a título permanente el papel de motor principal de la revolución mundial, se condena a caer muy rápido en la trampa del jacobinismo, esa forma sabia del chauvinismo, y sería idiota ayudarlo a ello. Conocemos demasiado bien, ahora, el viejo truco de prestidigitación: son los franceses, o los rusos, o los chinos, quienes están a la cabeza de la revolución mundial; luego todo lo que sirva a Francia, a la China, o a la URSS, sólo puede servir los intereses de la revolución mundial; ¡y que revienten los pueblos que permanecen esclavos de la tiranía si no son capaces de comprenderlo, que paguen así el error de haber producido demasiado pocos militantes revolucionarios a tiempo!

Al igual que la revolución exportada a punta de bayoneta, la revolución que se encierra en la nación o el campo en que ha triunfado, la revolución que se repliega sobre sí misma para ofrecerse como ejemplo al mundo exterior no interesa a los pueblos todavía encadenados. La una como la otra, en efecto, no son para ellos cosas vividas sino cosas soportadas. Las detestan o las admiran, pero no participan en ellas. El resultado es el mismo. Lo que hay de más nefasto, en último análisis, en el esquema jruscheviano de la estrategia de la extensión del comunismo al conjunto del planeta, es que se trata del esquema de una revolución mundial otorgada. Si es necesario que la revolución mundial se confunda con la de un solo país, o de un solo grupo de países, ella pertenecerá, para los pueblos, a la misma categoría de aventuras que la carrera a la luna, es decir, al dominio de los acontecimientos que uno se contenta con seguir en la televisión. En otros términos fracasará. Y el Aburrimiento, para terminar, un enorme Aburrimiento, se abatirá sobre este planeta, cuyo destino ya no dependerá más que de los "organizadores" y los especialistas del condicionamiento.

CLAUDE CADART

LUCHA POLITICA Y LUCHA ARMADA

Existe en el seno del movimiento de liberación nacional —en el llamado **Tercer mundo**, y en algunos otros movimientos solidarios con los primeros— una neta tendencia a presentar la lucha armada como la condición a un tiempo necesaria y suficiente para la victoria. Frantz Fanon, militante infatigable de la revolución argelina, cuyo libro **Los condenados de la tierra** es en muchos aspectos una expresión bastante típica de esta tendencia, califica por ejemplo a la lucha armada como una "praxis absoluta". En Francia, la revista **Partisans,** especializada en el estudio y la defensa de los pueblos de Asia, Africa y América Latina, dedica amplio espacio a la exaltación de la lucha armada y a la crítica de todos aquellos que son hostiles a ella. Es sabido que la cuestión de la lucha armada ocupa desde hace tres o cuatro años un puesto importante en las controversias que dividen el movimiento obrero internacional, el movimiento de la paz y todas las fuerzas progresistas del mundo. La prioridad dada a la lucha por el desarme, por ejemplo, ha sido vivamente criticada en la reciente conferencia de los escritores afroasiáticos del Cario, o sea en el Consejo Mundial de la Paz, en nombre de la prioridad que debería atribuirse, por el contrario, a la lucha armada de los países del **Tercer mundo.** En abril de 1963 el **Jen mim ji-pao** de Pekin invitaba en un editorial a los pueblos africanos a la lucha armada, única vía capaz de conducirlos a la liberación.

La coexistencia pacífica y el el statu quo político

Por otra parte, existen inquietudes acerca de los riesgos que implica la lucha armada; parece que se confunde la coexistencia pacífica con el **statu quo** político, que se acusa de aventurerismo toda apelación a la lucha armada, que se trata de minimizar la importancia de las insurrecciones armadas cuando no de "perdonarlas". Ni la explosión de la guerra en Hanoi en diciembre de 1946, ni el comienzo de la insurrección argelina en noviembre de 1954 han sido saludadas y sostenidas como tales por la prensa francesa de extrema izquierda y del movimiento obrero francés; en el primer caso no se hablaba sino de "resistencia" a la agresión francesa y en el segundo caso se daba a entender que era importante ante todo desconfiar de las provocaciones. También el partido comunista cubano se resistió durante largo tiempo a considerar la lucha armada de Fidel Castro y de los suyos, no como un acto de aventurerismo pequeño-burgués, sino como una efectiva vía revolucionaria para el pueblo cubano. Aún recientemente, un artículo de la revista soviética **Mezhdunarodnaia Zhizn,** titulado "Las guerras coloniales en el curso de la segunda y de la tercera fase de la crisis general del capitalismo", describe los conflictos armados que han ensangrentado el **Tercer mundo** después de 1945, como "guerras coloniales" y "agresiones" del imperialismo (Viet-nam, Malasia, Kenia, Brunei, etc.), en lugar de presentarlas como insurrecciones armadas, lo que objetivamente fueron.

¿Por qué adoptar tal actitud temerosa? ¿Por qué sentirse embarazados en reconocer que los pueblos del **Tercer mundo** han podido, en determinadas circunstancias, tomar la inciativa y desencadenar la lucha armada? Lenin, hace mucho tiempo, indicaba, después de Clausewitz, que era preciso no confundir ofensiva y defensiva y que era preciso no considerar como una maniobra defensiva lo que era en realidad una maniobra ofensiva. Los pueblos de las colonias pueden aparecer como en un permanente estado defensivo frente al imperialismo, cuando en realidad, en un cierto estadio, la lucha armada adquiere un declarado carácter ofensivo.

Sin embargo, una simple ojeada a la historia de las luchas armadas en el **Tercer mundo** es suficiente para indicarnos que si la lucha armada ha conducido a veces al triunfo, frecuentemente fué distorsionada de los fines que se planteaba por políticos taimados, y en otras ocasiones fracasó por completo. En China, Vietnam y Cuba la lucha armada condujo a la instauración de regímenes populares. Más los insurgentes de Damasco en 1945 le quitaron el poder a los franceses para entregárselo a los políticos burgueses y a los militaristas sirios; los **fellaghas** tunecinos en 1952-53 murieron por su país, pero como resultado inmediato no hicieron otra cosa que conducir al poder a Bourghiba; los combatientes de la insurrección de los Mau-Mau en

Kenia no hicieron más que abrir el camino, aunque sea momentáneamente, a gente como Tom M'Boya, este pseudo-sindicalista a las órdenes de sus patrones americanos, como el famoso Irving Brown. Es aún demasiado prematuro decir en qué dirección se desarrollará el régimen de Argelia, hoy independiente gracias a los sacrificios de su pueblo.

En cuanto a los movimientos armados que después de 1945 han pura y simplemente fracasado, su elenco es lo suficientemente extenso como para nacernos reflexionar. La insurrección campesina de los Hukbalahaps en las Filipinas de 1945 a 1951, el movimiento de los Khmers-Issara en Cambodia de 1945 a 1954, la insurrección de los Azerbaidjan iranio en 1946, la insurrección de Madagascar en 1946-47, las insurrecciones de los comunistas, nacionalistas de izquierda y minorías étnicas en Birmania a partir de 1948, la insurrección de los comunistas indonesios contra el gobierno nacionalista moderado en Madioun en 1948, las insurrecciones armadas de los campesinos hindúes desencadenadas en 1948, siguiendo el modelo de las zonas "liberadas" chinas, en las zonas campesinas miserables como Telengana, la insurrección de los comunistas malasios en los años 1948-52, la lucha armada conducida en 1952 por la Unión de las poblaciones del Camerun, la revuelta de Oman en 1957, la formación de un poder disidente en Kivu y en la provincia oriental del Congo después de la muerte de Lumumba, la revuelta de Brunei en el otoño de 1962, son todos acontecimientos que están aún en la memoria de quienes desde hace quince o veinte años siguen la actualidad política mundial, episodios de los que se discutía con simpatía apasionada sus posibilidades de victoria, episodios de los que la prensa progresista anunciaba sus éxitos militares, y que sin embargo tuvieron un rápido fin. Y la lista no es completa. Todo esto significaba que si la lucha armada es legítima, si puede ser necesaria, puede no obstante tener éxito sólo en condiciones determinadas. A los marxistas corresponde definirlas.

Es preciso, por tanto, poner ante todo como cuestión de principio el primado de la **política.** Los movimientos de liberación nacional, cualquiera sea la estrategia adoptada, no pueden realizar sus fines sin un programa político capaz de dar a las masas perspectivas concretas, capaz de guiar la actividad del nuevo poder surgido de la liberación y también de permitir el control de este nuevo poder por parte de las masas. Los movimientos de liberación nacional deben al mismo tiempo estar animados por una organización política, partido o frente, que dirija la lucha. En tercer lugar, es indispensable que la toma de conciencia política de parte de las masas sea efectuada con suficiente vigor, que ellas tengan una amplia experiencia de la opresión y al mismo tiempo perspectivas de liberación suficientemente precisas, y que esta toma de conciencia se exprese en la **lucha política de masa.** Finalmente, el primado de la política resulta aún de una cuarta condición: la victoria de los movimientos de liberación nacional depende también de la coyuntura política interna y externa. En el interior la victoria depende de la situación existente en el campo adversario y de las contradicciones que pueden más o menos debilitarlo; en el exterior ella depende del equilibrio general existente en el plano internacional, del apoyo de que pueda disponer el adversario, de las fuerzas que puedan intervenir directa e indirectamente al lado de los insurrectos.

El ejemplo de la revolución en el Vietnam

Este primado de la política, y la necesidad de que sean realizadas las condiciones enumeradas, se da también en el caso de la lucha armada. Esta no es más que un momento, una forma particular de la lucha política. Ella puede ser emprendida con posibilidades de éxito, puede triunfar sólo cuando la lucha política haya alcanzado un cierto nivel, y cuando determinadas condiciones políticas hayan sido realizadas. Lo cual significa que en las revoluciones de liberación nacional, jamás existen victorias puramente militares. Por otra parte, la lucha armada no puede estar disociada de la lucha política no armada; ésta continúa en las regiones en las que la lucha armada no es posible en razón de la aplastante superioridad militar del adversario. El valor de una verdadera estrategia revolucionaria se mide por su idoneidad para combinar en forma realista y sin romanticismos la lucha armada en el campo y la lucha no armada en las ciudades.

El ejemplo de la revolución de Vietnam es sin duda el que mejor permite ilustrar los principios generales enunciados.

La revolución vietnamita de liberación nacional triunfó en agosto de 1945 ("revolución de agosto") a continuación de una insurrección general desencadenada algunas semanas antes y que era el resultado de una lucha armada conducida por diversos medios en las montañas del Vietnam septentrional. Mas esta insurrección había sido preparada políticamente. Estaba dirigida por el Frente del Viet-Minh, cuyo programa, elaborado desde 1940, definía la perspectiva de la liberación política, social y cultural. Sus tiempos políticos habían sido minuciosamente estudiados. Cuando a partir de 1943 algunos dirigentes deseaban pasar prematuramente a la insurrección general, Ho Chi-minh había hecho rechazar tal proyec-

to por el Comité Central, subrayando que era preciso saber esperar "que el enemigo esté en una situación insostenible, que el conjunto de la población, comprendidos los estratos medios, haya adquirido concretamente conciencia de la opresión, que los cuadros y la organización estén perfectamente listos". Tasta tanto estas tres condiciones no hayan sido realizadas, el "momento favorable" (expresión usada por el Comité Central) no habría llegado. El partido comunista vietnamita y el Viet-Minh se limitaron por tanto a conducir la lucha de liberación en la forma altamente política de la "propaganda armada". Escuadras de propagandistas protegidos por soldados recorrían los campos y realizaban reuniones de masa; las fuerzas armadas del Viet-Minh no estaban en condiciones de enfrentar directamente al adversario; en lugar de lanzarse a la aventura eran utilizadas para elevar la conciencia política de las masas, por ejemplo, para apoyar los movimientos de masa que se proponían adueñarse de los depósitos de arroz japoneses, etc. El "momento favorable" aparece solamente en agosto de 1945, cuando los cuadros estaban mejor preparados, cuando la población entera, a través de la hambruna de 1944, había hecho la experiencia concreta de la opresión japonesa en un grado hasta ahora no alcanzado, cuando Japón estaba al borde de la capitulación, mientras los anglo-franceses y los chinos del Kuo-ming-tang no tenían aún la posibilidad de entrar en Indochina. En julio habría sido demasiado temprano; pero en setiembre habría sido demasiado tarde.

La subordinación de la lucha armada a la lucha política y a la coyuntura política aparece no menos claramente en el proceso que pone fin a la guerra franco-vietnamita en 1954. La victoria de Dien-Bien-Phu era la conclusión clamorosa de ocho años de guerrillas y de luchas armadas en escala cada vez mayor. Mas si esta victoria ha podido ser decisiva, es porque la atmósfera internacional estaba orientándose hacia la "distensión", y las cinco grandes potencias, desde los Estados Unidos a la China Popular, habían podido encontrarse en Ginebra para buscar una solución pacífica a la guerra de Indochina.

Las diversas formas de lucha en la ciudad y en el campo

Además, en los ocho años de guerra, la lucha política en las ciudades y en los centros industriales ocupados por los franceses, no había cesado jamás de ser tan importante como la guerrilla en la jungla. Como lo dice excelentemente el autor vietnamita de una crítica al libro de Fanon, aparecido en el número 107 de **La Pensée**, "el error de óptica consiste en ver solamente el aspecto espectacular de las cosas; preparar una emboscada detrás de un cercado es por cierto más romántico que escribir consignas en los muros; pero poder distribuir folletos, organizar huelgas en una ciudad vigilada por una policía implacable, requiere aún más coraje y espíritu organizativo, necesita de un nivel de conciencia revolucionaria más elevado".

Hoy la estrategia política de las fuerzas populares en el Vietnam meridional refleja la misma preocupación por no aislar la lucha armada, por no exaltarla imprudentemente, por no convertirla en un absoluto. El Frente Nacional de Liberación que combate a Diem y a sus protectores americanos, dispone ya de fuerzas armadas, mas no busca una solución puramente militar. Trata más de proteger con sus fuerzas armadas la acción de las masas, las manifestaciones de calle y de pueblo, que de combatir directamente. Su objetivo es tornar insostenible la situación de Diem, sea a través de la parálisis política de su Estado, como a través de la derrota directa de sus fuerzas armadas. El Frente se ha fijado como objetivo la convocatoria de una nueva conferencia de Ginebra sobre Indochina y no la capitulación pura y simple del adversario. La lucha armada es uno de los instrumentos para alcanzarlo y no una "praxis absoluta".

El estudio atento del proceso a través del cual la lucha armada ha permitido el triunfo de la revolución china, permitiría igualmente subrayar la importancia decisiva de las condiciones políticas. Limitémonos a subrayar que el mismo Mao Tse Tung, en su célebre artículo de 1928 "¿Por qué puede existir el poder rojo en China?", estaba muy lejos de presentar la estrategia de las bases revolucionarias apoyadas en la lucha armada, como una receta infalible, aplicable donde sea y siempre. Insistía, por el contrario, sobre las particulares circunstancias que habían permitido a estas bases revolucionarias mantenerse en China: inmensidad del país, dificultades de las comunicaciones, estado retrasado de la economía (los pequeños distritos pueden vivir en condiciones de casi autarquía), ausencia de cohesión del Kuo-min-tang, rivalidades de los distintos imperialismos establecidos en China. Sin embargo, es preciso hacer notar que la lucha armada conducida del 1929 al 1934 por los Soviets chinos, concluye sustancialmente en una derrota. Si nuevas bases revolucionarias se reconstruyeron a partir de 1937 en la China del Norte, fue gracias a una nueva coyuntura política: la llegada de los soldados japoneses a los campos chinos, lo que significó que, por primera vez, los campesinos hicieran la experiencia directa no solamente de la opresión feudal, sino también de la opresión imperialista; la lucha armada por la tierra se confundía

ahora directamente con la lucha armada por la liberación nacional en el espíritu de millones de hombres. Finalmente, la existencia de una alianza entre la Unión Soviética y los imperialistas anglosajones protectores del Kuomin-tang constituía otro factor político favorable en cuanto neutralizaba felizmente este adversario encarnizado del pueblo. Sin la convergencia de estas condiciones políticas, no obstante todo el heroismo de los guerrilleros chinos. ¿Habría obtenido la lucha armada los mismos éxitos?

El éxito de la lucha armada en Cuba se explica también por una serie de circunstancias políticas bien determinadas. La política de distensión y de coexistencia pacífica que practicaba desde hace algunos años la Unión Soviética, y en particular, los viajes de Mikoian y de Jruschov a los Estados Unidos, tornaban mucho más difícil una intervención brutal del imperialismo para aplastar la revolución, como había sido fácil a Dulles hacerlo contra Guatemala en plena guerra fría. Por otra parte, el régimen de Batista se caracterizaba por su extrema corrupción y ferocidad. La toma de conciencia de parte de las masas y sus aspiraciones revolucionarias habían sido llevadas a un nivel aún no alcanzado en otros países de América Latina.

En conclusión, ¿el camino de la lucha armada es el único camino susceptible de asegurar la liberación de los pueblos del **Tercer mundo?**

Es preciso primero refirmar con fuerza que en ciertas condiciones —los ejemplos de China, Vietnam y Cuba lo han demostrado— la lucha armada es fructuosa y eficaz. Los dirigentes de las luchas revolucionarias en estos tres países han sabido comprender que la situación estaba madura para la lucha armada y han sabido conducirla hasta la victoria.

Pero es preciso, al mismo tiempo, observar que cuando la situación no es madura, cuando las **condiciones políticas** de la lucha armada aún no han sido realizadas, la derrota hace retroceder el movimiento de liberación por muchos años. La insurrección malgache de 1946 pecaba de falta de organización y no se apoyaba sobre un movimiento político que hubiese preliminarmente alcanzado un nivel suficiente. La insurrección de la Malasia en 1948 sólo estaba sostenida por la fracción china de la población; la fracción malaya estuvo apartada, lo que permitió a Gran Bretaña aislar a los rebeldes. La insurrección de los Huks en las Filipinas tenía un innegable carácter de masa, pero sus dirigentes faltaban probablemente de un adecuado sentido político, y la situación internacional la colocó a partir de 1948, a merced del enorme aparato represivo de los Estados Unidos. El resultado fue que en estos tres países, el movimiento de masa fue destruido durante un largo período que aún no ha concluido: gobiernos reaccionarios y filo-imperialistas están en el poder y estos tres países se encuentran mucho menos avanzados en el camino de la liberación y del progreso que Ceylan, Guinea o el Malí, donde no fue la lucha armada, quien aseguró la independencia y condujo al poder a los actuales gobiernos.

EL PRIMADO DE LAS CONDICIONES

Naturalmente, no se puede oponer mecánicamente la "clarividencia" de los dirigentes chinos, vietnamitas o cubanos a los "errores" de los movimientos que fueron derrotados. En toda estrategia política existe una parte de imprevistos, de riesgos. Ni los éxitos ni los fracasos de la lucha armada podían ser predeterminados. Mas el problema consiste en reducir al mínimo la parte de imprevisto, de no empeñarse en la lucha armada sino cuando las condiciones políticas sean tales que vale la pena correr los riesgos.

Es preciso también hacer notar que aún cuando obtenga éxito, la lucha armada no es más que un **momento**, el de la conquista de la independencia política (para las colonias) o el de la subversión de un régimen reaccionario ligado al imperialismo (para las semi-colonias y las neocolonias). Se trata de premisas indispensable, pero siempre de premisas. Cuando la independencia ha sido conquistada y el tirano derrocado, el problema consiste en asegurar la independencia económica y el progreso social. Retorna entonces de nuevo el primado del elemento político, el primado de la lucha política de masa contra los agentes y los cómplices del colonialismo y del neocolonialismo y contra las fuerzas reaccionarias locales.

Es preciso no subestimar en los países de Asia, Africa y América latina el valor de la lucha política de masa, incluso utilizando el sufragio universal y las instituciones parlamentarias, para destruir el colonialismo y el neocolonialismo, y para abatir a los gobiernos reaccionarios. Es la lucha política de masa lo que ha permitido al Partido Democrático de Guinea y a la Unión Sudanesa vencer a las fuerzas políticas tradicionales, mantener a raya en cierta medida al imperialismo, encaminar a Guinea y al Malí hacia una cierta política de progreso social. Es la lucha política de masa, dirigida a vencer en las próximas elecciones presidenciales, lo que constituye en Chile una de las mayores probabilidades en las circunstancias presentes, de instaurar un régimen popular. En Colombia, el Comité central del Partido comunista ha condenado severamente la tendencia extremista del MOEC (Movimiento de los Obreros, Campesinos y Estudiantes) que preconiza exclusivamente las guerrillas armadas en los campos; propone, en cam-

bio, la consigna de la **autodefensa de masa**, "forma específica de combinación de la vía pacífica y de la vía nopacífica", "realización práctica de la política de amplio frente democrático". Es siempre la lucha política de masa la que condujo al poder en la Guayana británica el gobierno del doctor Jagan, y que ha permitido a gobiernos de izquierda tomar el poder en Ceylan y en Indonesia y eliminar los políticos filo-imperialistas que gobernaban estos países hasta 1955-56.

LA PREMISA NECESARIA DEL MOVIMIENTO DE MASA

Es preciso, por tanto, no tener miedo de desarrollar la lucha armada cuando las condiciones políticas se hayan realizado; pero es preciso correspondientemente no ignorar los peligros para el **Tercer mundo**, de una demagogia extremista y de movimientos prematuros que comportarían retrocesos antes que avances. Es necesario reconocer que existen, en estos países, vías bastante diversas para asegurar el progreso político y social. Si la lucha armada está destinada al fracaso cuando no se apoya en un movimiento político de masa, éste puede, sin recurrir a la lucha armada, obtener éxitos considerables.

Es, por tanto, imposible contraponer una estrategia de lucha armada en el **Tercer mundo** a una estrategia de lucha política en los países industrialmente avanzados. La pluralidad de los caminos de progreso en el **Tercer mundo** representa una razón más para tratar de definir esta estrategia mundial unificada de avance hacia el socialismo, cuya necesidad hacen sentir más que nunca las actuales controversias en el seno del movimiento comunista.

ASIATICUS

(Aparecido en RINASCITA, nº 21, 25 mayo de 1963. Traducido del italiano por **José Aricó**).

LA REVOLUCION COLONIAL *

La "cuestión colonial" representa un problema teórico y político fundamental dentro del debate abierto en el movimiento y comunista internacional.

Las divergencias entre el partido comunista chino y el partido comunista de la Unión Soviética sobre la "cuestión colonial" son apenas una manifestación de discrepancias más profundas ligadas a situaciones evidentemente distintas en que se ha desarrollado el movimiento revolucionario en los países explotados por el imperialismo y en los países capitalistas avanzados.

Más aún, el distanciamiento en el desarrollo del movimiento revolucionario en los países capitalistas respecto al avance de la revolución antiimperialista en los países coloniales y ex coloniales, representa hoy una de las fracturas más graves en la divergencia expuesta —no siempre con claridad— en los documentos internacionales de los partidos comunistas chino y sociético. Es indispensable superar antes que nada esta fractura en pro de una **nueva unidad política** y de la consiguiente **articulación** de los movimientos revolucionarios de los países capitalistas avanzados y de los países coloniales y ex coloniales en la lucha común contra el caiptal monopolista y el imperialismo, por la construcción del socialismo.

Los países coloniales y dependientes constituyen una reserva de la burguesía imperialista, una reserva de su dominio de clase y de régimen de explotación, común a los países capitalistas y a los dominados: justamente esta situación objetiva y las condiciones mismas de existencia del capital internacional determinan que los países coloniales y dependiente devengan **concretamente**, en una lucha común, **la reserva**, el más formidable aliado, del proletariado revolucionario del Occidente capitalista.

La amplitud y la profunda conciencia revolucionaria expresada en nuestro país en las manifestaciones populares por la revolución cubana y argelina, por el pueblo de Vietnam, del Congo, y de Angola, y con otros momentos de la lucha antiimperialista en los países coloniales y dependientes, el interés profundo y la decisión que manifiestan por este movimiento, sobre todo las nuevas generaciones, son ejemplos importantes de la tendencia existente en nuestro país por superar la precitada situación objetiva de fractura en el movimiento obrero internacional. A esta voluntad corresponde en nuestro partido la viva exigencia de un trabajo dirigido a superar nuestra insuficiencia en la elaboración teórica y política, la generalización y la aproximación en el análisis sobre el núcleo de los problemas de la revolución colonial en la certidumbre de que "la posición oportunista y de expectativa que se han manifestado también en las filas del movimiento obrero internacional, no se combaten solo promoviendo la necesaria solidaridad política con los pueblos que luchan por la independencia" (documentos del CC el PCI).

El desarrollo de este trabajo debe orientarse actualmente en el camino abierto por el XX Congreso del PCUS; sobre un camino de renovación revolucionaria de nuestro movimiento y de su perspectiva a través del mayor estudio y la total superación de los problemas teóricos y políticos de la dirección de Stalin, de los obstáculos que se han derivado y se derivan de la revolución socialista en la URSS y en los países donde el proletariado ya ha conquistado el poder, y en el mundo entero. Los problemas de la estrategia y táctica que el impetuoso desarrollo de la revolución antiimperialista coloca hoy ante el movimiento obrero y comunista internacional y, antes que nada, el análisis de los problemas de este desarrollo y las profundas modificaciones que él ha contribuido a determinar en el sistema imperialista, plantea las tesis elaborados por el movimiento comunista sobre las "cuestiones coloniales" después del Octubre soviético y frente al nacimiento y el desarrollo de la revolución antiimperialista en numerosas colonias.

Si en relación a la "cuestión colonial", es

* **Aparecido en "Nueva generazione", Nº 39, 3 de noviembre de 1963.**

CeDInCI

necesario evitar el peligro de establecer esquemáticas analogías entre algunas posiciones hoy sostenidas en el seno del movimiento comunista internacional y las tesis expresadas en el seno de la Internacional Comunista por varios dirigentes bolcheviques y de los partidos europeos y por los representantes de los partidos comunistas asiáticos, es útil buscar en aquellos debates y en la experiencia revolucionaria que entonces condujeron, los modelos de las diversas soluciones actuales.

Los componentes **asiáticos y europeos** en el debate sobre la "cuestión colonial" desarrollados en la Internacional Comunista inmediatamente después de la revolución de Octubre parecen continuar presentes hoy en la controvertida definición de la relación entre la lucha del proletariado occidental y la de los pueblos coloniales (sea de la relación entre en los **puntos más fuertes** y revoluciones en los **puntos más débiles** de la cadena del imperialismo) o de las **particularidades estructurales** de las revoluciones en las colonias respecto de los países capitalistas.

Grande fue el eco y la repercusión del cañón de Octubre en los países del Asia. Tan importante pero distinta, a la que tuvo entre las masas proletarias de la Europa capitalista: para los pueblos de Asia, Octubre constituyó ante todo, la primera, grande, decisiva ruptura de la cadena del imperialismo. No sólo la bandera, sino el comienzo de su propia liberación.

La tesis de Lenin sobre "la cuestión colonial" en el segundo congreso de la Internacional Comunista, el primer Congreso de las Naciones de Oriente de Baku (1920), los numerosos estallidos revolucionarios que entonces se produjeron en Asia, testimonian el formidable valor de Octubre para la revolución antiimperialista en las colonias. La revolución de Octubre había reclamado por primera vez en la historia la unión del proletariado de los estados colonialistas del Occidente con el proletariado de los países dominados del Oriente, indicando los medios de la lucha común contra el imperialismo. El análisis económico leniniano del imperialismo devenía lucha de clase internacional contra el imperialismo. Con Octubre, en la revolución, se verifica y se realiza la unión de **cuestión nacional** y **cuestión nacional** en la Rusia de la guerra civil, en la Rusia que era al mismo tiempo un conglomerado de naciones diversas y de colonias oprimidas y explotadas.

De estas premisas, en una situación caracterizada por el cerco imperialista a la primera revolución socialista, por el fracaso de las revoluciones proletarias en Occidente, y por la consiguiente perspectiva de construcción del socialismo en un solo país, surgirán los debates, las divisiones, los desencuentros en la Internacional Comunista sobre la "cuestión colonial". El momento más agudo fue el primer período de la revolución china que en 1927 vio la afirmación de las fuerzas nacionalistas, su "monopolización de los frutos de la revolución y alianza contrarevolucionaria con el imperialismo y las fuerzas feudales" (Mao Tse Tung). La revolución china representaba y continuó siendo el primer gran ejemplo histórico de revolución antiimperialista en un país colonial; y de relación, en la revolución, entre proletariado, campesinado y burguesía, entre comunistas y fuerzas nacionalistas. Graves fueron entonces los errores cometidos, de los cuales son testimonios (además de la dirección y la perspectiva asumida por la revolución en China) la discusión mantenida y las recíprocas acusaciones (particularmente las de Stalin y Trosky) en el seno de la Internacional Comunista. A tales errores parece posible volver a través de las sucesivas esquematizaciones en la línea a seguir en China y paradigmáticamente en la **revolución colonial** en general.

De allí surge la teoría extraída de **diversas maneras** de las tesis de Lenin, de las dos fases de la revolución: democrático burguesa y socialista. La primera fundada sobre la alianza del proletariado (y de los campesinos) con la burguesía nacional, la segunda sobre la plena hegemonía del proletariado y de la consiguiente transformación de las relaciones sociales de producción. En la teoría de estas dos fases las divergencias en el seno de la Internacional Comunista se referían esencialmente a la relación real que debe existir entre las dos fases y la definición —sobre la base y en función de tales relaciones— de las características específicas de cada una de ellas.

Pero las direcciones asumidas en el desarrollo de la revolución china y luego su victoria son las que indican la **verdadera** solución de la relación entre las dos fases, mas que las posiciones expresadas en el debate en el seno del Comitern (fundamentalmente alrededor de la revolución china de 1927) y que las definiciones de las características peculiares de cada una. Tales soluciones y definiciones puede asumirse actualmente como ejemplares para una formulación verdaderamente revolucionaria de la "cuestión colonial" (al menos por el hecho que la revolución china constituye todavía el ejemplo histórico más completo de revolución antiimperialista en un país colonial que haya producido un régimen socialista), **pero en una situación profundamente modificada. La ejemplaridad** de la revolución china se refiere al modo como ella resuelve la relación entre revolución democrática y revolución socialista; entre democracia y socialismo; al modo o como ella definió los

elementos **intermedios** de esta relación, en contra tanto de las posiciones que separaban las dos fases revolucionarias, como de aquellas que la confundían en la **llamada teoría de una revolución única"** refutada por Mao Tse Tung, contra los "charlatanes de la izquierda" en su escrito de 1940 "sobre la Nueva Democracia". Extender la **ejemplaridad** de la revolución china a un campo más amplio que la formulación de esta relación entre los **dos fases,** significaría, en la actualidad, alejarse de las condiciones diferentes en las cuales se desarrolla la revolución antiimperialista en los diversos países, significa no tener en cuenta las nuevas experiencias históricas de la dominación imperialista, la reconstitucción de un régimen de explotación y de dominio de parte del imperialismo en los países que han conquistado y que conquistan su liberación política.

No tener en cuenta los fundamentos de esta realidad nueva y en continua transformación equivaldría a rechazar la lección más proíunda que la revolución china ha dado a los pueblos del mundo colonial; la de no haber aprisionado la revolución en un esquema sobre la "cuestión colonial" y haber seguido un camino original.

Mao Tse Tung no vinculaba las dos fases de la revolución de modo mecánico: ni escindiendo la una de la otra, ni sobreponiendo la una a la otra, ni terminando la una en la otra, sino estableciendo aquellos elementos que están presentes y se desarrollan en la **primera fase** para superarlos y negarlos en pasaje a la segunda en cuanto "la primera crea las condiciones para la segunda y que las dos deben ser consecutivas, sin la fase intermedia de la dictadura burguesa". Este elemento diferenciaba a Mao Tse Tung de Stalin, quien tendía a dividir las dos fases de la revolución y a hacer de la primera un hecho completo y autónomo. La victoria de la revolución china fue una victoria contra esta posición de Stalin, de la cual derivó una análisis errado del Kuomingtan y el partido comunista de la función del proletariado y del partido comunista en la conducción de la revolución, de la primera fase a la segunda. La autonomía y la función dirigente del partido comunista y su estrategia socialista, representaban para Mao Tse Tung una garantía fundamental de superación en un sentido socialista de la primera fase de la revolución en la cual los comunistas son aliados de las fuerzas políticas nacionales-burguesas. De acuerdo con esto los comunistas chinos hicieron cumplir al partido y la vinculación que él tenía con las masas, la función de garantizar el carácter a la vez nacional y de clase de la lucha revolucionaria del pueblo: el partido comunista chino, por su estructura y su organización representó en la revolución china al mismo tiempo el papel de vanguardia política del proletariado, y el frente nacional antiimperialista.

Actualmente tiene gran valor práctico un estudio que reexamine en todos sus momentos particulares el desarrollo de la revolución en China, y de modo particular el significado del régimen de "nueva democracia" el desarrollo concreto del "programa común" de 1949 a lo largo del primer quinquenio de vida de la república popular china hasta las transformaciones sucesivas. El valor práctico de este estudio se refiere en primer lugar a la valoración que se debe dar al concepto "democracia nacional", enunciado por primera vez en las tesis elaboradas en 1960 por la conferencia de Moscú de los 81 partidos comunistas desarrollado después en una compleja elaboración teórica y política particularmente por los comunistas soviéticos, en los documentos de los congresos y en una serie de artículos del **Komunist** que han encontrado amplio eco en el debate del movimiento obrero internacional. En las definiciones dadas por los 81 al "Estado de Democracia Nacional", "a la coalición de todas las fuerzas patrióticas la nación en un único frente nacional" y a su plataforma política, a la perspectiva "de un desarrollo que no sea de tipo capitalista", a la "doble naturaleza de la burguesía nacional" y a su diferente participación en la revolución, en fin, al papel de los comunistas en esta lucha, es posible encontrar por un lado una implícita referencia al concepto de "nueva democracia" y por otro las matrices comunes de una paulatina elaboración, notablemente contradictoria, que ha desarrollado unilateralmente las tesis presentes en el breve capítulo de la declaración de los 81. En el discutido desarrollo efectuado por los compañeros soviéticos a esta elaboración contradictoria sobre la "democracia nacional", si bien la clase obrera y la unidad obrera-campesina permanece definida como la **fuerza revolucionaria más consecuente,** no se le atribuye a ella explícitamente la función de **dirección** del frente único que ha hecho del régimen de "nueva democracia" en la China Popular la fase transitoria de la revolución democrático-socialista .La "nueva democracia" ha podido crear en China una fase **transitoria** porque la unidad de la clase obrera, de los campesinos, de la burguesía nacional y de la pequeña burguesía (las cuatro estrellas de la bandera China Popular) ha sido dirigida por el movimiento obrero y por su vanguardia comunista. Cuando actualmente se habla, en cambio, de la "democracia nacional", la atención más bien se dirige al momento, a las condiciones de la formación del **"frente unido"** más que a su proceso de desarrollo y a la posibiliadd de **predeterminar** este desarrollo ya en el momento

de construcción del "frente unido". En la etapa de Construcción del "Estado de democracia nacional" o del "frente unido" que lucha por aquel objetivo, frente al equilibrio de las diversas fuerzas de clase que componen el "frente unido" es necesario plantearse siempre la solución del dilema "dirección por parte de la burguesía o dirección por parte del proletariado".

En las tesis sobre la "democracia nacional" la falta de claridad en la solución de este dilema trae inmediatamente a la memoria las oscilantes y contradictorias posiciones de Stalin frente al Kuomintang entre 1924 y 1927 por los cuales en la revolución de 1927 el dilema se resolvió en favor de la **dirección por parte de la burguesía.**

Son numerosas las experiencias realizadas de revoluciones coloniales, después del segundo conflicto imperialista mundial que reclaman la atención sobre este problema. La experiencia india puede ser tomada como ejemplo al respecto; y no solo por la manera como ella se contrapone directa e inmediatamente al camino de desarrollo de la revolución china (cfr. los estudios de Bettelheim). El fracaso de la planificación india (cuyas líneas fundamentales son la directa expresión de la teoría y de la política económica del imperialismo en la fase de superación de la relación de explotación colonial directa y la instauración de una nueva relación llamada neo-colonialista), la crisis política del congreso, representan actualmente un nudo típico de los problemas implicados en el análisis de la **democracia nacional** y de su desarrollo (relación entre revolución democrático-nacional socialista), de las relaciones entre clases obreras explotadas y burguesía nacional, de las relaciones internacionales de los **Estados de democracia nacional.**

La India está entre los países que desde el momento mismo de la conquista de su independencia política, ha recibido más ayuda y recursos de enormes esfuerzos de inversiones y de desarrollo. Sin embargo sus resultados aparecen entre los más mediocres e ilusorios por cuanto han sido conservadas sustancialmente —sobre todo en el campo— las antiguas estructuras económicas, las relaciones de producción feudales y capitalistas, el dominio de clase de una burguesía (comercial-financiera más que industrial) que se ha ido caracterizando cada vez más como burguesía monopolista aliada a una relativamente restringida burguesía agraria y, en fin, por la manera como han aumentado los vínculos directos de subordinación de las mismas fuerzas burguesas al capital internacional. El desarrollo de la burguesía monopolista india ha roto sólo particularmente el viejo aparato administrativo y burocrático y las relaciones sociales en el campo. El desarrollo del sector estatal de la economía sirvió para consolidar su dominio de clase sobre los obreros, sobre los campesinos sin tierra, sobre las masas trabajadoras. La reforma agraria de carácter burocrático —represiva y sus objetivos limitados (aún como aspiraciones estrictamente burguesas) impidieron el desarrollo de la economía agrícola y de toda la sociedad y la eliminación de la miseria y el hambre. Estos elementos han sido y se siguen definiendo como la rémora fundamental para un desarrollo en sentido antiimperialista y progresista de la burguesía india cada vez más incapaz de superar las viejas fronteras del atraso y cada vez más dependientes de los créditos de los monopolios imperialistas y de sus institutos internacionales (Fondo Monetario Internacional, Banco Internacional para el Desarrollo del Mercado Común Europeo y otros entes creados especialmente para la India). Esta realidad imprime una dirección estrechamente conservadora y contrarrevolucionaria a la crisis política de la clase dirigente india manifestada recientemente en las acciones militares desarrolladas en la frontera con la China Popular.

La India se encuentra entre los países que más se han beneficiado con la ayuda económica y militar de la URSS y que continúa obteniéndolas aunque el desarrollo interno de la estructura económica y de las relaciones de producción de la sociedad india demuestra en qué medida estas ayudas han sido neutralizadas. Por otra parte la evolución que ha sufrido la línea política exterior de las clases dirigentes de este país han demostrado el carácter absolutamente precario, inestable e ilusorio del neutralismo, como momento único de la lucha antiimperialista.

Las "ayudas" económicas del campo socialista y especialmente de la URSS son "antagónicas" en relación al sistema de "ayudas" del imperialismo en el sentido que, a diferencia de las últimas, están destinadas a un desarrollo económico que tienda a fundarse sobre la explotación total de los recursos y de las fuerzas productivas nacionales a fin de llegar a un mecanismo de acumulación autónomo, libre de toda hipoteca del capital internacional. Aclarado esto, es preciso comprobar que con frecuencia las "ayudas" han sido vistas y tienden a ser consideradas en la URSS como momento **autónomo y determinante** de la liberación económica de los "nuevos países". Esta formulación —y no es solo la historia de la India que lo demuestra— hace olvidar a menudo que si las "ayudas" económicas del campo socialista no se injertan en un proceso de transformaciones radicales de las relaciones de producción feudales y burguesas, si no se injertan en un desarrollo ininterrumpido de la revolución de la fase de democracia nacional a la fase socialista, no

tienen validez por sí mismas para contrarrestar la reconstitución del dominio del capital imperialista ni para determinar las condiciones de un desarrollo socialista. De allí que no solo es imprecisa sino ilusoria la perspectiva de **desarrollo no capitalista** de los estados de democracia nacional teorizados recientemente en algunos artículos del **Kommunist,** justamente porque esta perspectiva parece no caracterizar como elección de clase y objetivos revolucionarios las medidas de transformación de las estructuras económicas y sociales feudales y capitalistas.

Esta formulación a menudo sufre desnaturalizaciones (por ejemplo en las posiciones que expresan los compañeros yugoeslavos sobre desarrollo económico de los países atrasados) que tienden a resolver la perspectiva de emancipación de los "nuevos países" en el objetivo de superar el **atraso** y los desequilibrios respecto a los países altamente industrializados, planteando en modo abstracto y formal la cuestión de la **igualdad nacional** (cfr. la crítica de esta postura en las tesis de Lenin) como es habitual en posiciones de los economistas burgueses en relación a las cuestiones del "desarrollo". Dividen así el mundo contemporáneo no ya en campo imperialista y en campo socialista según un análisis histórico referido a los regímenes de relaciones de producción existentes en los distintos países, sino en áreas **desarrolladas** y áreas **atrasadas.** Estas ideas que nutren los documentos y la política exterior yugoeslava tienden de hecho a desconocer y mistificar la función que cumple el campo socialista al sostener la lucha de los nuevos países independientes. La lucha por la independencia económica y la lucha por la independencia política no pueden ser asumidas como las dos **etapas** de la revolución antiimperialista(democrático nacional y socialista). En primer lugar porque una consideración tal, corre el riesgo de mistificar el análisis de las dos fases **nacional burguesa y socialista** de la revolución; por otro lado, porque se arriesga ignorar la base clasista de los **estados de democracia nacional.** Estrechamente ligada al problema de la relación entre independencia política e independencia económica (en la que tiende a resolverse el nexo entre fases **democrático nacional y socialista** de la revolución) y vinculadas también a las cuestiones de las ayudas económicas, debe ser analizado el valor atribuído a la política exterior de los **estados de democracia nacional** en cuanto **discriminadora** de su función revolucionaria antiimperialista. A menudo en las posiciones de los compañeros soviéticos la ayuda del campo socialista a los "nuevos países" y su política exterior de neutralismo parecen ser considerados necesarios y hasta **suficientes** para su progreso hacia el socialismo. De allí que la caracterización y la evolución de los regímenes de **democracia nacional** se hacen depender en modo casi exclusivo de los desarrollos de la situación internacional y en particular del avance del campo socialista y de la URSS en el terreno de la "competencia económica" con el imperialismo en una situación de coexistencia pacífica. Cuando se consideran estos elementos **necesarios y suficientes** para el desarrollo socialista de los regímenes de **democracia nacional,** es fácil correr el riesgo de no considerar más como elemento primario e indispensable de una revolución antiimperialista y de la superación de la fase democrático-nacional en socialista,[9] la **ruptura revolucionaria** (que no significa sin embargo la necesidad de la guerra o insurrección armada) de las viejas relaciones sociales de producción y a la vez la ruptura de los nuevos vínculos de dominación y de explotación neocolonialista, como así también la destrucción de la articulación estatal del complejo de tales relaciones sociales. En esta ruptura y también en las condiciones específicas que en cada país adquiere, debe consistir la originalidad y la posibilidad de toda revolución colonial, en la certidumbre de que es **imposible exportar la revolución aún pacíficamente.** Esta ruptura puede ser garantizada solamente si se asegura la dirección de la lucha revolucionaria **desde su primera fase** al proletariado y al bloque unitario obrero-campesino, sin el cual el pasaje de la burguesía nacional a la contrarevolución y la instauración de un nuevo dominio del imperialismo son **inevitables.**

La relación democracia-socialismo no interesa solo al desarrollo de la revolución en el interior de cada país, sino a la ubicación internacional de esta revolución; en particular interesa a la **unidad política** de revolución colonial y revolución del proletariado occidental y a la **articulación** de esta **unidad.** Sobre este particular debemos rechazar claramente las formulaciones de los compañeros chinos en relación a la revolución colonial.

En la carta del CC del CCC del 14 de junio de 1963 (pero también en todos los otros documentos más recientes de los compañeros chinos) leemos:

"Las vastas zonas de Asia, Africa y América latina son las zonas donde convergen las contradicciones en el mundo contemporáneo; son las más vulnerables de las zonas que están bajo la dominación imperialista y, constituyen los centros de la tempestad de la revolución mundial que en la actualidad asesta golpes directos al imperialismo. El movimiento revolucionario democrático nacional en estas zonas y el movimiento revolucionario socialista internacional son las dos grandes corrientes his-

tóricas de nuestra época... Por lo tanto la lucha revolucionaria antiimperialista de los pueblos de Asia, África y América latina no es en absoluto un asunto de mera significación regional sino de importancia general para la causa de la revolución mundial del proletariado internacional en su conjunto".

Si es verdad que el movimiento revolucionario ha avanzado mucho sobre un área más extensa en relación al movimiento revolucionario del occidente capitalista, si en la lucha contra el imperialismo ha asumido y aún asume en esta postguerra una función de punta de lanza que el movimiento obrero occidental ha estado bien lejos de desempeñar, es por lo menos errado cristalizar esta contradicción y apostar a la lucha de un sector, renunciando a la del otro. Al hacer esto los compañeros no afrontan los problemas del movimiento obrero occidental; renuncian al análisis de los errores que están en el origen del descalabro que el movimiento obrero occidental ha sufrido en la postguerra, de la posibilidad de superar estos errores y de la perspectiva de nuevo avance y de victoria que hoy se abren. Al observar estos errores e incapacidades de análisis que aparecen en los documentos de los compañeros chinos no se quiere por supuesto reivindicar una prioridad en la lucha contra el imperialismo al movimiento obrero occidental, no se quiere sustituir con una jerarquía distinta a la jerarquía que hacen los compañeros chinos de los diversos momentos de la lucha antiimperialista y de la revolución socialista.

Lejos de ser una crítica "provinciana", nuestra posición —y esto ha sido expresado con claridad en el reciente documento del CC del PCI— está dirigida a perfilar y construir las bases sobre las cuales se puede construir una **nueva unidad política** entre la lucha y la perspectiva revolucionaria del proletariado occidental y la revolución colonial antiimperialista. Los compañeros chinos que llenan sus diversos documentos con citas de Lenin, parecen olvidar actualmente la lección de las tesis de Lenin sobre "la cuestión colonial" en el centro de la cual está justamente la perspectiva de la unidad del proletariado occidental con el proletariado y las clases oprimidas de las colonias. Asumir esta lección hoy es no sólo criticar la política de los partidos comunistas occidentales en la confrontación con los movimientos de liberación nacional (y la crítica de los compañeros chinos se resuelve solo en invectivas) sino en indicar más bien el desenvolvimiento revolucionario de una relación de nuevo tipo, de una unidad y de una nueva articulación de las revoluciones nacionales en occidente y en las colonias. Por carecer de una definición sobre el vínculo entre revoluciones proletarias en occidente y revolución colonial, los compañeros chinos se muestran incapaces para plantear de una manera consecuentemente revolucionaria la cuestión colonial; en particular de la relación entre democracia y socialismo y las alianzas de la clase trabajadora con la burguesía nacional, alejándose hoy de las posiciones que sostenían anteriormente.

El desarrollo de la India se ha revelado como ejemplificador del reflujo y de los obstáculos que actualmente se anteponen a la revolución antiimperialista en los países que son objeto de las "ayudas" y de las intervenciones neocolonialistas. La situación del Medio Oriente (donde son ejemplares la trágica contrarevolución irakesa y siria además del desarrollo de Egipto), las condiciones de los países que formaban parte del África francesa y que hoy son asociados al MCC, testimonian sobre lo indispensable que resulta un nuevo papel de la clase obrera europea como **garantía y defensa** de la autonomía y de la perspectiva revolucionaria de la clase obrera de estos países.

El desarrollo de la revolución argelina representa un ulterior y más fuerte reclamo al movimiento obrero europeo. En efecto, la contrarrevolución del neocolonialismo manifiesta en el actual conflicto argelino-marroquí se derrota no sólo con las armas del pueblo argelino, sino también con la lucha en Europa. Esto significa garantizar la perspectiva de la revolución argelina. Los acuerdos de Evian han sido un compromiso con el imperialismo a la vez que habiendo sido su negociación impuesta por una revolución que se daba opjetivos socialistas, ellos significan **una victoria contra el imperialismo.** Esta victoria va consolidándose paulatinamente en la negación trozo por trozo de aquellos acuerdos, lo cual coincide con la construcción de una democracia y de una economía libre regida por las masas trabajadoras.

Si los hasta ahora indicados son los problemas fundamentales de la revolución colonial es posible despejar el terreno de no pocas complicaciones y desviaciones sufridas en el debate del movimiento obrero internacional. Un ejemplo es el de la discusión sobre la **vía pacífica** o sobre **revolución armada,** que a menudo tiene el efecto de sustituir la discusión de los problemas reales (políticos) de la estrategia y de la táctica. No se puede confundir la forma de lucha con los contenidos estratégicos de ella. Es necesario ante todo confrontar estos contenidos. La determinación de la forma de lucha y de sus condiciones de éxito configuran situaciones tan distintas una de la otra que no pueden responder a una fórmula general. El primado es de la política. La lucha armada es solo "un momento, una

forma particular de la lucha política", escribe Asiásticus en **Rinascita**[1] dando algunos ejemplos de formulaciones erradas: "existen inquietudes acerca de los riesgos que implica la lucha armada, parece que se confunde la coexistencia pacífica con **statu quo,** que se acusa de aventurismo todo recurso a la lucha armada, que se trata de minimizar el alcance de la insurrección armada cuando no de "acusarla". Ni el estallido de la guerra en Hanoi en diciembre de 1946, ni el comienzo de la revolución argelina en noviembre de 1954 han sido saludadas y sostenidas como tales por la prensa francesa de extrema izquierda y por el movimiento obrero francés; en el primer caso no se hablaba sino de resistencia a la agresión francesa y en el segundo se dejaba comprender que era importante sobre todo desconfiar de las provocaciones. También el partido comunista cubano ha dudado largo tiempo antes de considerar la lucha armada de Fidel Castro y de los suyos no como un acto de aventurismo pequeño burgués, sino como un efectivo camino revolucionario para el pueblo cubano. Aún más recientemente un artículo de la revista soviética **Mezhdunarodnaia Zhiza** titulado las "guerras coloniales en el curso de la segunda y tercera fase de la crisis general del capitalismo", describe los conflictos armados que ensangrenta el **Tercer Mundo** después de 1945 como "guerras coloniales" y "agresiones" del imperialismo (Vietnam, Malasia, Angola, Kenia, etc.) en lugar de presentarlos como insurrecciones armadas como objeticamente fueron.

¿Por qué adoptar tal actitud temerosa? ¿Por qué sentirse embarazado en reconocer que los pueblos del **Tercer Mundo** han podido en determinadas circunstancias tomar la iniciativa y desencadenar la lucha armada? Lenin hace mucho tiempo, después de Clausevitz, indicaba que es preciso no confundir ofensiva y defensiva y que no debe ser considerada una maniobra defensiva lo que en realidad es una ofensiva. Los pueblos de las colonias pueden parecer un permanente estado defensivo frente al imperialismo; en realidad en cierto estadio su lucha armada tiene un carácter claramente ofensivo". Estas notas de Asiaticus son muy útiles para formular correctamente, más allá de las diatribas sobre problemas inexistentes, las condiciones, las perspectivas de la lucha armada desde el sudeste asiático al continente latinoamericano.

Los problemas hasta ahora tratados han sido objeto de una elaboración **original** por parte de la revolución cubana. **La II declaración** de La Habana es indudablemente el principal documento de esta elaboración que se propone un valor universal por estar dirigida a los "pueblos de América y del mundo". En ella encontramos una solución de la relación democracia-socialismo, de la relación entre las dos fases de la revolución colonial y de sus implicancias internacionales, que ponen en claro los equívocos de los cuales se ha tratado en esta exposición.

En la declaración cubano-soviética (mayo de 1963), se dice: "Las declaraciones de La Habana tienen una importancia histórica para las luchas de liberación en América Latina y presentan un análisis **exacto** de los hechos". Este reconocimiento tiene gran valor para sacar del atajo actual la discusión si se piensa que la revolución cubana representa hoy la plataforma sobre la cual tiende a reconstruirse la unidad política de los distintos movimientos revolucionarios latinoamericanos, aún en las diversas condiciones objetivas de lucha que separan por ejemplo Chile de Colombia. El desarrollo de la revolución en Cuba, la posibilidad de construir el socialismo rompiendo el cerco de la contrarrevolución imperialista que no se agota en el rígido bloqueo económico, puede ser hoy garantía de la victoria de la revolución en otros países de América Latina. La Segunda Declaración de La Habana y el desarrollo victorioso de la revolución socialista en Cuba no tienen necesidad de ser aquí descritos: muestran a las clases explotadas y a los pueblos oprimidos la agudización de la crisis del dominio imperialista, el fracaso de la neocolonialista **Alianza para el progreso** y de la coalición contrarrevolucionaria de la OEA. Indica y acelera la perspectiva de la liberación **continental** del imperialismo yanqui.

MICHEL FIGURELLI
y FRANCO PETRONE

(Traducción de Héctor N. Schmucler)

POLEMICA

ACERCA DE "MARXISMO O CRISTIANISMO" *

RESPUESTA A LA DERECHA MARXISTA

Las declaraciones que en setiembre de 1962 formulé a un redactor de **Correo de Cefyl** (revista del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, Nº 2) han tenido la virtud de provocar una resonancia que no lograron una serie de artículos que sobre el mismo tema publicara en el diario tucumano **La Gaceta**, entre abril de 1958 y febrero de 1962. He pensado que esta diferencia de repercusión puede atribuirse básicamente a dos factores: 1) Buenos Aires sigue monopolizando la vida cultural del país; 2) no sólo yo he madurado, sino que mucha gente ha madurado ya en forma paralela, y mi evolución ha mostrado no ser más que una instancia particular —más avanzada que la de algunos, más rezagada que la de otros— dentro de una evolución colectiva. De este modo, el sentimiento de soledad o de desamparada minoría que experimentaba al contestar al periodista estudiantil ("dentro del cristianismo sigue siendo sólo una minoría y no por cierto la que hace oír su voz más fuerte... la interpretación de Marx a que he arribado choca con la sostenida en general por los marxistas") ha ido cediendo paulatinamente, junto con mi aspiración —o resignación— a convertirme en una "personalidad independiente". Esto ha traído como lógica consecuencia el que hayan pasado otros a sentirse en minoría —aquellos que, dentro del cristianismo y del marxismo, sí hacían "oír su voz más fuerte"—; y con mayor desesperanza que la mía de otrora, por cierto, ya que tienen una oscura conciencia de estar perdiendo el tren de la historia, lo que aumenta su vehemencia y agresividad. Así, por ejemplo, no hace mucho un diario de la derecha católica ha podido referirse a los cristianos que de ese modo han evolucionado, yo incluído, como los "católicos ingenuo-progresistas, que hoy son legión" ("Una nueva teología. Amenaza de un catolicismo marxista", artículo sin firma aparecido en **Junta Grande** del 28-VIII-63). Y la misma alarma se ha producido en el sector correspondiente en el marxismo.

De ningún modo pretendo encasillar en este último grupo a todos los que me han formulado objeciones; no tengo razones, por ejemplo, para incluir en él a Oscar Masotta (ver su crítica en la revista **Discusión** Nº 2, y mi respuesta en el Nº 3) y a Raúl Pannunzio (**Discusión** Nº 5). En cambio, detrás de la andanada de veintiuna páginas que, con el título de "Marxismo o cristianismo" (**Pasado y Presente**, Nos. 2-3), ha dejado caer sobre mis espaldas el señor León Rozitchner, se patentiza, a mi juicio, una actitud anti-histórica que no vacilo en asimilar a la del mencionado grupo de **Junta Grande.** "Cuando no se es capaz de comprender al adversario, se lo rotula" dice muy bien la dirección de la revista a propósito de un ataque similar; y así el señor Rozitchner me denuncia como "contrarrevolucionario", "filósofo oficial", "metafísico de la burguesía", etc.

Casi siempre es una ventaja el conocimiento personal, porque impide aferrarse a las palabras, que a veces pronunciamos con demasiada rapidez, y remite entonces

(*) El profesor Eggers Lan ha solicitado la inclusión del presente trabajo en respuesta al artículo del Dr. León Rozitchner *Marxismo o Cristianismo*, aparecido en *Pasado y Presente* Nº 2-3. Nuestro colaborador, León Rozitchner, ha creído necesario, a su vez, formular las aclaraciones que aparecen a continuación y con las cuales la dirección de la revista da por terminada la polémica en sus páginas.

a lo que uno sabe que es lo que se ha querido decir. Así, en el caso de Pannunzio, —de quien, por lo demás, he leído un lúcido artículo en otra revista—, eso me lleva a advertir que seguramente ha incurrido en una ligereza de redacción que no expresa su pensamiento, cuando declara que el tema en cuestión es "remanido" y que, si en definitiva lo aborda, es sólo para contribuir a la difusión del marxismo. Porque, claro está, desde que sale tanta gente al paso bien puede sospecharse que es porque el planteo no está tan "remanido"; y por otra parte sé que Pannunzio es suficientemente honesto como para aceptar el diálogo sólo si tiene real interés por el tema, y no por puro proselitismo.

Al señor Rozitchner, en cambio, no lo conozco personalmente ni a través de otros escritos suyos; por lo cual no me queda otro remedio que atenerme a la letra impresa de su trabajo. Este presenta una distorsión total de mi pensamiento, a través del poco recomendable procedimiento de secuestrar expresiones que tenían en su contexto un claro sentido, para insertarlas en otro complemento ajeno y que parece corresponder a alguna nebulosa idea previa. De todo ese extraño revoltijo que realiza con frases arrancadas de aquellas declaraciones (y de dos trabajos más) con otras tomadas de Marx y muchas más brotadas de una tortuosa imaginación, sólo me interesa examinar —en bien de la claridad del fondo de toda la cuestión— los dos puntos que a mi juicio están en la base de todo su escrito.

Pero antes de eso deseo aclarar otra cosa: mi apertura al diálogo no es incondicional, ni es abierta con la sola finalidad de ser abierta. Me apasiona la búsqueda de la verdad, que se torna común —y por ende más eficaz— en el diálogo. No me interesa, en cambio, entrar en discusiones eclesiásticas **ex autoritate,** en bemoles de ortodoxia marxista o algo por el estilo. Si queremos ver qué es lo que realmente dijo Marx, podemos hacerlo a través de investigaciones en que se adopten todos los recaudos que exige la seriedad de la labor científica hoy en día: manejo de los textos en su idioma original (que impedirá usar, sin explicación alguna, traducciones tan discutibles como la de **voraussetzunglos** por "incondicional", en un texto en que se esgrime el vocablo "supuesto" —que en la misma versión se corresponde con **Voraussetzung**— contra mis palabras), aparato crítico, etc. Si no, examinemos más bien qué revolución es la que queremos hacer, y qué posibilidades hay de llevarla a cabo en este concreto país periférico dependiente; y, sobre todo, hagámosla. Anodinas discusiones académicas de café que suplan la impotencia de hacer lo primero y lo segundo no entran en lo que denomino "diálogo", y no me da el tiempo para ellas. Pero como he entendido que aun así no debía callar ante una situación de esa índole sin antes advertirlo a los demás (para que no se malinterpretara mi silencio), he decidido contestar sólo a las dos acusaciones básicas que se me hace en este caso: una, la que se refiere a mi "abandono del análisis histórico-económico"; otra, la que concierne al concepto del amor que yo, en oposición a Marx, sustentaría. Este segundo caso tiene que ver también con el artículo de Pannunzio, por lo que allí me veré obligado a conectar a ambos. Veamos el primero.

A lo largo de todo su escrito, el señor Rozitchner da por descontado —y sobre ello basa todas sus argumentaciones— que yo propicio un abandono del análisis histórico-económico para sustituirlo por una metafísica abstracta. Para ello se apoya en una ponencia que presenté en las Jornadas de Filosofía llevadas a cabo en Tucumán en 1961, y que, con el nombre de "Praxis y metafísica", ha sido publicada desde entonces en diversas oportunidades. Fundamentalmente dos son los párrafos en que se basa mi exégeta: uno en que hago notar que la única interpretación del mundo que Marx admite no es "una cosmovisión metafísica sino un análisis histórico-económico", aunque para eso éste se apoya precisamente en la concepción metafísica que lega Marx; y otro en que me pregunto "si en lugar de un análisis histórico-económico del mundo en base a una concepción metafísica que se debe aceptar como dogma o como supuesto (y que contiene en sí misma supuestos) no sería más seguro efectuar un análisis fenomenológico de la realidad tal

como se presenta al hombre de hoy en día" (y añadía en seguida: "el punto de partida de dicho análisis fenomenológico parece que ha de ser de algún modo el hombre mismo" y "debe ser hecho en función del deseo de transformar la realidad"). De lo cual el señor Rozitchner infiere que yo he planteado una "oposición entre mé. todo fenomenológico y método histórico-económico", renegando del segundo porque descansa sobre supuestos o dogmas para acogerme en cambio al "reino de las sombras" en que se ingresa con el primero. Ante esa situación Rozitchner se apresura a distinguir un dogma (que es "una afirmación sentada por un hombre o un grupo de hombres —y elevada a la inhumana potencia de la divinidad— ...para reivindicarse como absoluta en tanto verdad revelada") de un supuesto (que es "un punto de partida objetivo para emprender todo análisis... un punto de partida verificable en principio por todos"), y en destacar que estos supuestos, según las propias palabras de Marx, son nada menos que "la producción de la vida material misma", "la adquisición de instrumentos para satisfacer las necesidades" y "la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la familia". Tales serían los tres supuestos meta. físicos que yo reprocharía a Marx por viciar sus análisis histórico-económico, por lo cual me inclinaría a preconizar el "análisis fenomenológico que para el profesor E. L. no descansará sobre supuestos y tampoco sería metafísico" (sic). Claro está que, en la página 132 n. 6 de su trabajo, a propósito de otra frase mía que el señor Rozitchner distorsiona similarmente, avisa que lo que yo digo "no es para ser tomado en serio". Claro que él no tomado en serio mis palabras, salta a la vista; pero, puesto que tenía conciencia de ello, uno no se explica por qué me consagró tanto tiempo y espacio. No obstante, en el enjuiciamiento que me hace y que acabo de reseñar, hay elementos que merecen ser tomados en serio, al menos por mí, y es sólo a ellos que me he de referir.

Cuando escribí aquella ponencia estaba, tal como en ella lo describí, despertando —gracias a Marx— de lo que llamé mi "sueño teorético". Me preguntaba así si era lícito filosofar "en un mundo en el cual ahora vemos claramente que mueren hombres de carne y hueso como nosotros, etc.", y la respuesta era, para decirlo en dos palabras, que, si nuestro filosofar servía de algún modo para evitar esa muerte cotidiana y esa despersonalización continua, era válido; en caso contrario, no. Pero, ¿de qué modo nuestro filosofar podía servir a tales fines? Allí recurría nuevamente a Marx, quien establecía que el filósofo debe examinar si se dan las condiciones histórico-económicas para que se produzca la revolución social, y de este modo poner su filosofar al servicio de la causa revolucionaria. La duda que me planteaba era si la limitación de este examen a las circunstancias histórico-económicas no empequeñecía arbitrariamente el marco de la labor filosófica, aun admitiendo —como yo lo hacía— que ésta fuera efectuada en función de la causa revolucionaria. Porque si Marx había llegado a la conclusión de que ése era el procedimiento adecuado, lo había hecho partiendo de la perspectiva que él en el siglo XIX tenía del ser del hombre (o sea, lo había hecho partiendo de una cierta concepción metafísica, ya que la metafísica, desde Aristóteles y aun antes, es lo concerniente al ser en cuanto es), perspectiva que incluía diversos supuestos (entre ellos el del dualismo materia-espíritu, que, aunque Marx se esforzó por superar, no pudo lograrlo del todo por no disponer aún de un adecuado bagaje conceptual; por lo cual contrapone entre sí dos tipos de materialismo, que implican dos conceptos opuestos de materia). Y esta perspectiva, me parecía, no podía sin más imponerse como supuesto a todo filósofo del siglo XX. Por consiguiente, y para estar más seguro, postulaba por mi parte un método fenomenológico que abarcara **todos** los constitutivos de la realidad, o sea, que no se restringiera al examen de las relaciones económicas de la hora sino que volviera la mirada al ser concreto del hombre —productor de la economía, productor de las circunstancias, como insistía Marx contra el materialismo mecanicista— tomado en su integralidad. Un análisis que no partiera de las afirmaciones metafísicas de Marx acerca del ser del hombre, como supuestos o dogmas, sino que

hiciera su propio examen, con las herramientas conceptuales con que ahora podría hacerlo, y desembocara por consiguiente en afirmaciones metafísicas propias y actualizadas acerca del hombre de carne y hueso, sobre las cuales basar todo otro análisis.

Ese es el método que he adoptado consecuentemente hasta la fecha, y no me quejo de los frutos obtenidos. Lo curioso es que, al practicar honestamente —creo— dicho método, las circunstancias histórico-económicas han adquirido para mí una relevancia que antes, confieso, no lo tenían. Por eso he podido decir, hace poco, que "la revolución ha de ser **integral,** vale decir, debe modificar las estructuras desde su base hasta su cúspide, y lógicamente **comenzando desde la base.** Y esta base es, desde luego, **económica,** ya que todo lo que llamamos vida espiritual no se da más que en individuos que primeramente han debido satisfacer de algún modo sus necesidades orgánicas" ("Bases para un humanismo revolucionario", conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires el 18-X-63, e impresa posteriormente; los subrayados corresponden a dicho texto). Puede argüirse que eso no tenía por qué adivinarlo ningún oyente o lector de "Praxis y metafísica"; en mi descargo, diré que yo tampoco lo adiviné entonces, y no obstante no hice luego otra cosa que aplicar el método que allí proponía, lo que prueba que era auténticamente fenomenológico —o sea, con la consiguiente "reducción" de supuestos previos—, y sobre todo prueba que no era lícito adivinar lo contrario, como ha hecho el señor Rozitchner. Claro está que los supuestos que de este modo eliminé nada tenían que ver con lo que Marx denomina **Voraussetzungen,** término que en la traducción usada por mi crítico aparece discutiblemente vertido una vez como "condiciones" y otra como "supuestos": la expresión más adecuada sería en este caso precisamente la que usa Rozitchner, "puntos de partida" (o también "hipótesis de trabajo", vale decir, retornando al origen etimológico de "su-puesto", **hypothesis).** Porque en filosofía, contra lo que el señor Rozitchner cree, un supuesto nunca es verificable, so pena de dejar de ser supuesto; en cuanto se lo verifica cesa de ser tenido como supuesto (esto dejando de lado el hecho de que lo que la ciencia de hoy en día entiende por verificación es algo muy distinto y hasta opuesto a lo que propone el señor Rozitchner, que más bien sería una "evidencia sensible".[1] Y precisamente en mi ponencia sentaba que "el punto de partida de dicho análisis fenomenológico ha de ser el hombre mismo"; de donde deduzco que, si el señor Rozitchner hubiera leído mi trabajo con mayor atención y hubiese aplicado su bagaje conceptual con mayor precisión, podría haberse evitado —habernos evitado— por lo menos veinte de las veintiuna carillas que me dedicó en algún momento en que abandonó todo análisis de las circunstancias económicas por las que atraviesan las publicaciones culturales argentinas.

Pasemos ahora al segundo punto que considero importante en las imputaciones que se me hacen. En base a una afirmación que hice en la respuesta a Masotta, coinciden Pannunzio y Rozitchner en destacar mi desconocimiento de las ideas de Marx acerca del amor. Así dice Pannunzio: "Respecto de este tema —y lamento la 'gaffe' del profesor Eggers al sostener que Marx no se ocupa del amor— Marx es muy claro; se ama lo conocido, lo espiritualmente común; nada de amores generalizantes, nada de amor al enemigo. El amor, en Marx, salvando

---

(1) **Tampoco un dogma es una afirmación "elevada a la inhumana potencia de la divinidad... para reivindicarse como absoluta, en tanto verdad revelada". Un dogma es la formulación racional de un contenido de fe, y como tal es relativo al instrumental lingüístico-conceptual de que dispone la época. En caso contrario, resultaría inexplicable el que durante más de tres siglos el cristianismo se las arreglara sin dogmas, así como que el concepto mismo de "dogma" —proveniente de las escuelas platónicas, donde no se hablaba para nada de revelación— fuera rechazado, como elemento pagano, por cristianos de la talla de Gregorio de Niza. Y en filosofía consideramos que, si apoyamos nuestros argumentos en un dogma que es aceptado sólo por ser tal —o sea, sin fundamentación filosófica—, lo estamos tomando como supuesto; y dado que la filosofía aspira a ser un saber sin supuestos, se estaría procediendo "muy poco filosóficamente", como decía en el párrafo que se me objeta.**

tiempos, tiene un sentido socrático de conocimiento y, por ende, de comunicación (ver **Manifiesto Comunista),** Rozitchner, por su parte: "el 'sugestivo silencio' que el profesor E.L. le atribuye a Marx se convierte, para nosotros, en 'sugestiva ignorancia' de parte del profesor E.L., como quedará claro con estas citas de Marx sobre el amor y la afectividad".

Aunque ya he manifestado más arriba mi actitud respecto de estas reivindicaciones de la interpretación correcta de Marx, declaro sin ambages que no he leído la totalidad de las obras de éste —y menos aún con profundidad debida en todos los casos— como para no considerar la posibilidad de una efectiva **gaffe** de mi parte, al hacer alguna apreciación un tanto rápida como la que ha dado origen a ambas recriminaciones. No obstante, debo declarar que en tal caso —que, como digo, no descarto— no me ayudan mucho para salir de mi ignorancia las rectificaciones de mis correctores. En efecto, en lo que a Pannunzio concierne, por si mi memoria me fallaba, recorrí una vez más, de un extremo a otro, el **Manifest der Kommunistischen Partei,** en las dos ediciones que de dicha obra poseo (la impresa por la Ed. Dietz en Berlín Oriental, 1956, y la de S. Landsut publicada en Alemania Occidental por la Ed. Kröner, Stuttgart, 1953), y no he podido hallar un solo pasaje que, siquiera en la más audaz de las interpretaciones y salvando todos los tiempos que se quisiera, sirviese de apoyo para lo que expresa Pannunzio. ¿Y cuáles son las "citas de Marx sobre el amor y la afectividad con las que Rozitchner dejará perfectamente en claro mi "sugestiva ignorancia?" Sólo una que no dice de dónde es, pero que no cuesta mucho ubicarla en manuscrito de 1844 "El poder del dinero en la sociedad burguesa", por tratarse de una conocida glosa de Shakespeare (a decir verdad, las palabras citadas por Rozitchner pertenecen más a Shakespeare que a Marx): "El dinero no se cambia por una cualidad particular, una cosa particular, ni una facultad humana específica, sino por todo el mundo objetivo del hombre y de la naturaleza. Así, desde el punto de vista de su poseedor, transforma toda cualidad y objeto en otro, aunque sean contradictorios. Es la fraternidad de los incompatibles: obliga a los contrarios a abrazarse"... "El dinero aparece, pues, como un poder **desintegrador** (traducción caprichosa del vocablo **verkehrende** que significa más bien "inversor") para el individuo y los lazos sociales. Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor". Pero ¿y esto qué tiene que ver con mis afirmaciones? Con mayor derecho podrían mis correctores haber citado aquellos pasajes de **La sagrada familia** en que Marx critica las páginas de Edgar Bauer o de Eugenio Sue sobre el amor. Pero si no queremos pecar de sofistas o caer en un diálogo de sordos, es preciso que nos pongamos de acuerdo en de qué estamos hablando y qué es lo que queremos decir. Porque no me parece lícito que el señor Rozitchner ampute de un texto mío la expresión "fuerza de amor universal" y la utilice— contraponiéndola a las mencionadas citas de Marx, de las que extrae barrocas conclusiones— para demostrar que yo predico un abstracto amor hacia todos los hombres, que en última instancia se equivaldría con la predicación, dirigida a los oprimidos, de amor a los explotadores. La frase que el señor Rozitchner utiliza se hallaba en el siguiente contexto: "Es patente, no obstante, que falta en Marx ese principio trascendente, humano-cósmico, esa fuerza de amor universal que no es forzoso, por cierto, que sea concebida antropomórficamente, que los distintos pueblos nombran de distintas maneras y que —en diversos grados y manifestaciones, según la perspectiva histórico-cultural— reconocen desde un aborigen primitivo hasta un Einstein. Quizá Marx lo rechazó (aunque nunca del todo, como lo exhiben sus incesantes ataques a lo religioso y el misticismo que invade paralelamente su doctrina) por confundirlo con el dios enajenante que encontraba con mayor frecuencia entre quienes lo invocaban: ese dios objeto de una farisaica formalidad dominical y consejero de la resignación para los oprimidos". Me he visto obligado a fatigar al lector con la transcripción íntegra de ese extenso pasaje de mis declaraciones, para poner al descubierto cómo se puede jugar con las palabras ajenas hasta hacerlas decir prácticamente lo contrario de lo que significaban. Creo que no hace falta que insista en que en el pasaje en cuestión "universal" se equivale con "cósmico" y por consiguiente nada tiene que ver con un abstracto amor hacia **todos** los hombres, el justo opuesto del concreto amor al **prójimo** que predica el Evangelio (y si el señor Rozitchner pregunta, como el fariseo, "¿quién es mi prójimo?", que lea la respuesta que le da Jesús, en S. Lucas 10.36). No es este el momento adecuado para explicarme mejor acerca de lo que entiendo por "ese principio trascendente, humano-cósmico";[2] pero sí debo hacer notar que mis palabras se mueven en un plano muy distinto al que escoge Rozitchner, cuando entiende la cosa como si se tratara de preconizar a los sometidos amor u odio: yo, "metafísico de la burguesía", les estaría diciendo que amen a quienes los explotan, con lo cual perpetúo su opresión, en tanto que él, como activo y fervoroso revolucionario, les exhorta a que los odien. Pienso que a Marx no dejaría de hacerle gracia semejante táctica revolucionaria. Lo que yo afirmé era algo muy distinto: no es cuestión de preconizar a los oprimidos amor ni odio, sino de dirigirlos hacia su liberación (liberación que en definitiva, abarcará también al burgués, quien, según Marx, participa de la misma autoenajenación que el proletariado aunque con menor lucidez): **ese es el acto en que mi amor se hace concreto y se patentiza.** (El "amor al enemigo" —que no excluye la lucha, ya que es a un "enemigo"— tiene básicamente el sentido de exhortar a ampliar de manera generosa el amor, pero sería erróneo presentarlo como la esencia del amor cristiano, que es amor al prójimo oprimido). Creo que eso se hallaba bien claro desde mi cita de San Juan (1ª Epístola 3.17: "El que tuviera bienes terrenales y viendo a su hermano pasar necesidad le cierra sus entrañas, ¿cómo habría de morar en él el amor de Dios?"), de la que el señor Rozitchner se limita a mofarse, hasta mi pregunta, también citada por éste, "¿acaso no hubiera podido decir Marx que él mismo amaba a los obreros explotados en Manchester y en Lyon, y que ese su amor era el que lo conducía en una búsqueda de la liberación común?" De manera que sólo una ceguera ejemplar pudo haber dado lugar a una interpretación de mis palabras en el sentido de que estoy predicando a los oprimidos que amen a sus opresores. Y además sigo en la ignorancia respecto de la posición de Marx frente a un tal concepto del amor-libertad, de modo que me sigo formulando la pregunta mencionada; y aunque me rectifico día a día y estoy permanentemente atento a las críticas que se me hacen. —que incluso las exijo, como saben mis alumnos—, en en este caso no he podido modificar aún mi opinión; la verdad de la cual, insisto, me interesa menos en cuanto aclare lo que dijo Marx que en tanto puede servirme a mí y a otros para orientar la praxis.

Retorno ahora a lo que decía al comienzo, a propósito de la madurez ideológica colectiva de la cual creo participar, y que me ha aproximado cada vez más, evidentemente no al señor Rozitchner, pero sí a aquellos marxistas que a su vez han sido capaces de evolucionar mentalmente. Este hecho, que ha producido la alarma que describía al principio, es interpretado por Rozitchner como el gesto tardío de uno que "viene... a ofrecernos sus servicios... a quienes **desde el comienzo,** en oposición a lo que aparecía como una falsedad, han asumido **sin contradicciones** la existencia de un amor verdadero junto a un odio legítimo" (los subrayados son míos). "Desde

(2) Rozitchner declara hallarse excluido de esa fuerza creadora; a lo cual le respondería que acaso no lo esté tanto como cree. Hay, en efecto, grados diversos de participación. En cuanto bulle sangre en sus venas y la vida empuja en sus celulas con fuerza tal que, a cada herida reconstituye los tejidos, me resulta patente que no está excluído. En cada acto de amor, de servicio, de entrega —en cada acto auténticamente creador, por consiguiente— que sea capaz de realizar, testimoniará a pesar suyo su participación. Claro está que un reconocimiento, en tanto implica un grado mayor de conciencia, añade una mayor participación, de la cual sí podemos admitir que Rozitchner se autoexcluye (aunque a veces la vehemencia de su ataque incita a preguntarse si no está luchando interiormente por autoexcluirse, sin conseguirlo). Mas, en última instancia, como avisa Jesús (S. Mateo, 7, 21-27 y 25, 34-48), no será un reconocimiento formal lo que cuente, sino el acto concreto de entrega, aunque no mediara reconocimiento expreso ("¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer?").

el comienzo" significa, supongo, desde el óvulo materno fecundado. Yo no; es cierto, evolucioné desde entonces, y con muchas y grandes contradicciones entre las diversas etapas. Pero donde creo que no ha habido contradicción es entre mis convicciones de cada momento y la praxis correspondiente, en que lo he jugado todo cuando la conciencia así me lo dictaba. Por ejemplo: no sólo "teoricé" contra el gobierno despuesto en 1955 hasta que se me quitaron cátedras, sino que milité en la insurrección y la pagué con el calabozo; no obstante, mi ulterior evolución no me dió tiempo a beneficiarme con el triunfo final de la rebelión de modo alguno —ni siquiera a recuperarme del despojo—, porque pronto me sentí equivocado y nuevamente en puesto incómodo. Convencido del "libre" juego de la democracia política puse mi esfuerzo y mi pasión en la lucha partidaria, y cuando, sin buscarlo, tenía ya asegurado mi escalafoncito, renegué de todo eso (no con amargura sino con fe y alegría) y empecé de nuevo. Porque lo permanente a través de esas diversas convicciones era el creer estar haciendo algo que fuera útil a los demás, y no era cuestión entonces de endurecer mi conciencia en una abstracta coherencia consigo misma.

Y ése es el único modo en que he podido ofrecer mis servicios a quienes se han mantenido, desde el comienzo y sin contradicciones, impermeables a la madurez colectiva: el de intentar contribuir a liberarlos de su autoenajenamiento, en el cual, como afirma Marx, se hallan apresados con menor lucidez que las clases oprimidas.

CONRADO EGGERS LAN

Carlos Casares, enero de 1964.

RESPUESTA DE LEON ROZITCHNER

Séame permitido comenzar repitiendo las primeras líneas de mi artículo "Marxismo y Cristianismo". Decía allí: "Sin embargo debemos formular previamente una salvedad: discutir con un creyente, sobre todo si es de buena fe, es siempre una tarea incómoda. Parecería que estamos asignándole culpas que no son suyas, ligándolo a pesar de sus propias declaraciones y hasta acciones, con aquello que él mismo **declara** combatir. **Es forzoso que esto suceda,** sobre todo cuando el problema más importante alrededor del cual gira toda la discusión es el siguiente: **comprender la significación que adquiere la subjetividad bien intencionada cuando se la confronta con actividades y resultados objetivos de los cuales ella misma expresó estar al margen. Y, que en nuestro caso, nos proponemos tenazmente conectar."** (Pasado y Presente, Nº 2-3, pág. 1.)

Como en su respuesta no se discuten teóricamente los problemas que planteaba mi artículo y sólo se realiza una tarea de descargo y asignación de falta de comprensión, pienso que no tiene sentido entonces considerar que esto constituye una polémica, puesto que no hay nada en discusión, salvo la empacada obstinación con que el profesor E. L. reclama que se lo atienda de una cierta manera, que nunca es explícita dentro del contexto —los varios contextos en que se lo puede situar. Por eso reiteramos aquí el que elegimos para situar el análisis, y que fue el siguiente: en ocasión de un caso concreto denominado Eggers Lan, banal por su generalidad, pero privilegiado por su intento de justificación racional, queríamos mostrar cómo las transformaciones de ciertos católicos, coincidentes hasta cierto punto en el plano político con algunas de las que reclama el marxismo (transformación de la estructura económica por ejemplo) la deforman y lo mutilan, le quitan su savia y su sangre, cuando deben considerar y enfrentar la totalidad del hombre, tal como se revela en el **plano filosófico.** En esa distancia, que separa ambas tomas de posición, se revela el sentido empobrecedor y táctico con el cual el católico pretende ceder en la comprensión de un plano (el político) para conservar toda su eficacia negativa, la rigidez de su mundo "interior", en el plano humano. De allí que la extrañeza del profesor E. L. sea para nosotros solamente un índice que se integra a nuestra anterior descripción, un índice más del fenómeno que quisimos señalar, y que con su indignada respuesta quedó así rubricado.

"La andanada de veintiuna páginas que, con el título 'Marxismo y Cristianismo' ha dejado caer sobre mis espaldas el señor León Rozitchner". "Uno no se explica por qué me consagró tanto tiempo y espacio". Deberes, E. L., de la actividad política en filosofía, menesteres penosos pero necesarios que resultan incomprensibles desde el ángulo de la importancia académica. Imaginarse el sentido de mi artículo, puesto que estaba sugerido explícitamente, como vimos, e implícito en todo su desarrollo, no era difícil. Nuestra preocupación para con sus textos —¿qué duda cabe?— no fue la que nos llevaría a la exégesis de un pensamiento verdaderamente creador en filosofía. Se trataba solamente de mostrar, partiendo de las afirmaciones más innegables del marxismo, las contradicciones que encierra una posición que quiere abrirse al mundo humano y mantener al mismo tiempo su pertenencia a la Iglesia, el esquema teórico dualista del cristianismo y su concepción de la verdad revelada.

¿Ignora acaso el profesor E. L. que sus frases, "secuestradas de su contexto", como dice, sólo pudieron parecerle así porque fueron incluidas en un contexto más amplio, la Iglesia y la pertenencia de E. L. a su paradójica comunidad de amor sin amor, en la que entonces sí adquieren su verdadero sentido? Sus afirmaciones se validan entonces en dos contextos por lo menos: en el restringido a la conciencia del profesor E. L., y en el contexto más amplio al cual pertenece, **visto por los otros,** la conciencia del profesor E. L. Nos daremos cuenta así que mi penosa tarea sólo consistió en extraer sus frases del contexto en el cual se las quería mantener —su subjetividad bien intencionada— para transferirlas, es cierto, al de la objetividad histórica. Más que un secuestro, convengamos, se trataba de una liberación.

Por eso sí valía la pena, en esta coyuntura nuestra en la que el catolicismo reafirma su asociación con el imperialismo en América Latina, comprender el caso de un "católico con conciencia de sí" (como decía Marx del obrero, que era "una mercancía con conciencia de sí"). Es decir, en tanto católico, comprenderlo estrictamente **determinado** por su pertenencia a un orden histórico que lo conformó, y en tanto, "conciencia de sí", comprenderlo con **posibilidades** de superar esa determinación (Marx diría: alienación). ¿Qué encontramos en el descargo que escribió? La "conciencia de sí" del profesor E. L. estrictamente subjetiva, protesta contra la imagen que del "católico" le devolvemos, ésa por la cual se revela inmerso en la objetividad histórica. Lo cual quiere decir que el profesor E. L. tomó "conciencia de sí" en tanto subjetividad aislada pero que no tomó "conciencia de sí", en tanto católico que integra esa comunidad de amor sin amor. Queremos decir que en sus afirmaciones pudimos comprender que todavía no logró hacerse cargo de todo el peso muerto que arrastra en sí mismo, por no haberse desembarazado aún de esa determinación que constituyó su punto de partida. Y como no quiere desembarazarse de ella porque se confunde con su propio ser, como quiere llegar a un equilibrio sólo con sacrificios en el plano político, pero no en el de su intimidad así conformada —ésa del amor simbólico y de la humillación ajena y de la soberbia encubierta de que se nutre pretende que el marxismo cargue con ella; pretende él, a pocos meses de haber accedido —como lo confiesa— a una nueva dimensión de comprensión, "revisar" los fundamentos más elementales de la filosofía marxista porque en ellos faltaría el "amor cósmico", que es justamente lo que le permitiría seguir formando parte de su paradójica comunidad cristiana del amor sin amor. Si el marxismo comprende su "amor" el profesor E. L. estaría justificado: como esa aceptación arrastraría al mismo tiempo la nivelación del dogma y de la fe (que es su cerrazón) con los supuestos verificables por todos los hombres, desaparecería la posibilidad de establecer la verdad **humana,** quedarían englobados en una misma fusión (no universal, claro está, puesto que todavía sería humana, histórica) sino cósmica.

Digámoslo de una vez: para el marxismo, tanto la Iglesia como institución política-religiosa-económica, como su justificación dogmática y racional del hombre, es enemiga no sólo de cuanta revolución se pretende realizar —ésa que el profesor E. L. quiere que nos sentemos a pensar juntamente— sino de nuestra propia liberación nacional. Es, en pocas palabras, en tanto forma cuerpo con el imperialismo, **nuestra** enemiga. Que por necesidades históricas, explicables por la división del trabajo imperialista, resulte que algunos de sus miembros, de buena o mala fe, se acerquen a los movimientos de izquierda, no quita para nada dos cosas ciertas: 1) que todo movimiento revolucionario en el mundo actual se hizo al mismo tiempo tanto contra el imperialismo como contra la Iglesia que lo sustenta; 2) que toda coincidencia momentánea en el plano político con sectores católicos, sobre todo en países donde **la izquierda carece de un verdadero poder efectivo** —ésos de las armas, de la economía, de la educación, del dogmatismo sobre los cuales se asienta la Iglesia y el imperialismo— sólo puede hacerse **en la medida en que el máximo poder impulsor,** el de la inteligibilidad marxista que nutre toda praxis, sea conservado y **no cedido.** Lo único que el marxismo no puede ceder es su **poder** de desentrañar el sentido verdadero de la realidad. La sustracción solapada que el catolicismo intenta entre nosotros se verifica una vez más en el pro-

fesor E. L.: en tanto católico apoya, dice, la revolución, se acerca a los sectores de izquierda coincidiendo ahora en ciertos aspectos del plano político y económico, lo cual no estaría mal. Pero al mismo tiempo, parece pedir, como contraparte, que se diluya el sentido más claro de la filosofía marxista para incluir en ella su propia ambigüedad de pasaje —pasaje que él mismo todavía confiesa no terminó de realizar. Y así pretende, con sus buenas acciones, conmover nuestra sensibilidad (1). Pero nosotros insistimos: ya que no la clarividencia sino el obscurecimiento, ¿qué nos aporta E. L.? ¿Si en el plano teórico nada podemos esperar de él, puede que tal vez nos transfiera, demostrando sus intenciones, un poder real? ¿Tal vez el apoyo de sectores católicos poderosos que nos lleve a realizar nuestra revolución nacional? Si fuera algo más que un solitario que recién descubre al mundo, y que reduce su prédica a algún sector de estudiantes de la Facultad, convengamos en que podría pensarse seriamente, tal es su orgullo, que está situado más allá de la ingenuidad, y que cuando quiere que se lo juzgue no como profesor sino como militante de izquierda, nos habla **en serio.** Pero el profesor E. L. realizó su experiencia política sólo en la Democracia Cristiana, que ya abandonó ¿A que organización política de izquierda o "progresista" pertenece ahora? **Concretamente, la única institución política a la que E. L. pertenece todavía es a la Iglesia Católica,** poder económico propio y delegado, poder armado compartido, poder internacional basado en el imperialismo, **y en todas partes, opuesto a los regímenes socialistas.**

Así, entonces, si en el plano político, tanto como en su más profunda intimidad, está confundido con la gran institución de la derecha, en el plano teórico, en cambio, basándose en el **declamado** pasaje a la izquierda no asumida concreta y materialmente en **nada,** pretende eludir esta evidencia y exigirnos a nosotros previamente que lo abandonemos **todo,** los conceptos más claros y elementales del marxismo para introducirnos, con su aparente modestia de quien tanto se asombró y quien tanto se conmovió, nada menos que la ideología escindente, dualista, transhistórica del cristianismo.

A cambio de su descubrimiento del dolor del hombre, supremo descubrimiento de un cristiano —del cual parten y al cual no llegan los marxistas— sin darnos nada más que eso, su alma salvada, pretende que le cedamos precisamente todo: el poder de la teoría marxista que permite, en medio de esta disolución burguesa e imperialista que todo lo inficiona y todo lo emputece, conservar un hilo cierto que conduzca fuera del cerco que se trazó en derredor de cada uno de nosotros. Y nos viene a exigir en cambio el "amor cósmico": al marxismo argentino, al cual le faltan muchas cosas, E. L. viene a descubrirle que lo que más le falta es precisamente **esto:** el "amor cósmico", para que su buena voluntad pueda ponerse de acuerdo con nosotros.

E. L. gusta —y es un índice de la soledad de su universo imaginario— utilizar comparaciones que lo exceden. Cuando habla de cómo Madx lo despertó de su "sueño teorético" a semejanza de ese otro despertar del "sueño dogmático" que Kant también vivió por mediación de Hume, olvida decir que la comunicación intelectual exige que se señale el tránsito practicable de una situación a otra. Nosotros, considerando su caso, ya lo dijimos: quisimos tomarlo como ejemplo, que en su ejemplaridad supera naturalmente su persona, para envolver muchos otros intentos de católicos bieintencionados, y demostrar que el despertad en el plano político de los católicos no significa un despertar paralelo en la concpeción, expresada práctica y teóricamente, del hombre. Y que por lo tanto la **actividad misma, la acción concreta que con otros grupos emprendan, siempre conservará el lastre de una incomprensión radical de los verdaderos objetivos que promueve la revolución marxista.** Y esto no es discutir aspectos parciales de la obra de Marx ni "discusiones eclesiásticas **ex autoritate"** ni "bemoles de ortodoxia marxista". ¿Está clara cuál fue nuestra intención? ¿Qué prefiere E. L., que lo tomemos como la derecha lo proclama, como un "idiota útil", antes que solicitarle, con verdadero respeto por su integridad de hombre, la necesidad de una conversión y comprensión más profunda?

¿Cómo habríamos de negarnos a ver las transformaciones del profesor E. L.? Aún sin conocerlo su figura académica nos resultó simpática por ese esfuerzo por pasar, adulto ya, de un endurecimiento que le duró años de años, a esa posibilidad de transformación que, viniendo de Dios, incluyera al fin a los hombres. El mismo lo señala muy bien en su descargo: "Cuando escribí esa ponencia (1962) estaba, tal como en ella lo describí, despertando —gracias a Marx, de lo que llamé mi "sueño teorético". Me preguntaba así si era lícito filosofar en un mundo en el que **ahora** (sic) **vemos claramente** que mueren

(1) Por eso su actividad divisoria en la izquierda consiste en halagar en este caso a los editores de *Pasado y Presente* por la polémica que sostienen con el Partido Comunista, en la cual E. L. me asigna a mí lo que ellos le asignaban a Victorio Codovilla: "Cuando no se es capaz de comprender al adversario se lo rotula, dice *muy bien* la dirección de la revista a propósito de un *ataque similar*" (subrayado nuestro). En mala compañía habrían de estar "los compañeros" de *Pasado y Presente* si, para distir desde dentro de la izquierda con el Partido Comunista, debieran hacerse cargo del anticomunismo católico de E. L.

hombres de carne y hueso como nosotros." Comprendemos que era difícil salir del espíritu para encontrar el cuerpo sufriente de los otros, y sentir que sufría tanto como el nuestro propio. Cristo, en su dolor, no nos enseñaba al parecer que el cuerpo era al mismo tiempo divino y humano. Para el cristiano el hombre es sólo símbolo del hombre, como ya lo señalé en mi artículo, no el hombre mismo. La ambigüedad al fin rota y resuelta a nuestro favor, comprendemos que haya resultado una verdadera revolución personal para el profesor E. L. y se entenderá entonces que cuando nosotros decíamos que el marxismo realiza esa experiencia "desde el comienzo" no íbamos tan lejos como para llegar al ironizado óvulo de E. L., sino a la experiencia modestamente histórica y no religiosa que fundamenta la posición de cada hombre que descubre la necesidad de la modificación radical. ¿Ser tardío en lo elementalmente humano también es un valor? Comprendemos, asimismo, y apreciamos, la dignidad que revela su renuncia a la Democracia Cristiana recientemente creada entre nosotros —¿la Democracia Cristiana no tenía también acaso su "historia antigua" como la filosofía que el profesor E. L. enseña?—, luego de haber participado en su creación, por descubrir las implicaciones que el cristianismo "democrático" mantiene con el imperialismo. ¿No dice nada encontrar unido tanto fracaso a tanto cristianismo? Nosotros sólo quisimos, partiendo de ello, que radicalizara su experiencia y verificara todas las instituciones y categorías que en el profesor E. L., sospechamos, viven una vida solapada y encubierta.

Conviene no caer, entonces, en espejismos: todo descubrimiento personal, pasaje de una alienación a su negación tiene, es cierto, un mérito en la propia historia personal, pero otro en la historia del mundo. ¿Por qué creer entonces, como lo señala otro crítico, que también aquí la función empieza cuando el profesor E. L. llega? Si su tardía experiencia, en la que seguramente colaboramos todos aquí, lo lleva a modificarse continuamente en buena hora: siempre sentimos simpatía por las modificaciones verdaderas. Pero una cosa es cuando las modificaciones —pasaje orgánico, con sentido, de una estructura a otra —hacen ver y descubren estas modificaciones para los demás sin buscar la complicidad, y otra es cuando se presentan con el índice de la **mutación,** pasaje casi instantáneo de cuyo sentido los otros no se enteran, tal vez porque esa rendición de cuentas del nuevo acceso arrastre contenidos que la nueva estructura no puede, por contradictorios, aceptar. Entonces sí era preciso mostrar, como lo hicimos con E. L., que en el plano de las formulaciones teóricas, pese a su mejor buena voluntad —apreciable en el plano de las decisiones políticas—, su posición no sólo no aportaba una comprensión elemental de la filosofía marxista y del hombre que ella promueve. Más bien, por el contrario, incrementándola con lo que define como "aportes del siglo XX", sólo volvía a utilizar, tal el caso de Scheler, de quien tanto bebió —su concepción del amor cósmico, la simulación de un monismo fenomenológico que oculta un dualismo más profundo, su filosofía sin supuestos— una experiencia de deformación y ocultamiento ya ejercida con anterioridad por la burguesía en otras partes del mundo, pero que su reciente despertar —1962— tomó como cosa nueva. Hay viejas mañas que tienen toda la apariencia del siglo XX, pero que continúan siendo visibles bajo el ropaje nuevo. Hasta la Iglesia se desviste y cambia de ropa en "este mundo nuevo", imperialista, de la "doctrina social". Por eso —¿se da cuenta?— ¿qué diablos habría de importarnos a nosotros discutir los pequeños problemoas de la hermenéutica marxista? Si se hubiese tomado el trabajo de leernos, cuál era su obligación antes de comenzar a hablar, cómo yo lo hice no sin esfuerzos con E. L., se hubiera dado cuenta que entre nosotros la cosa comenzó hace bastante tiempo. A veces aquí, se trata como en el cuento, solamente de volver a ver al rey desnudo. Lo que quisimos hacer fue verificar si su despertar presentado como ejemplar, le repito, no era sino el pasaje de un sueño a otro, éste último sí más próximo a la vigilia, pero que los psicólogos por su ambigüedad denominan "alucinaciones hipnológicas": un pie en el sueño, otro en la vigilia; un pie en la tierra, otro en el cielo...

Algunos problemas planteados que el profesor E. L. eludió responder:

1) La pertenencia del cristianismo amante a una comunidad de amor sin amor, es decir, que suscita y mantiene el odio y el dominio entre los hombres. Explicar la pretensión "cristiana" que, dentro de ese contexto que es el suyo, pretende corregirlo dentro de un contexto ajeno antes de modificar coherentemente el propio.
2) La significación que adquiere el uso y concreto y práctico del amor cristiano en la historia, no en la subjetividad de un creyente marginal, y su adecuación a una ideología de sometimiento.
3) Comprender si esa decisión no significa de algún modo el abandono de su propia comunidad de amor sin amor para pasar contradictoriamente a una ajena, puesto que arrastra consigo los supuestos de su anterior pertenencia.
4) Comprender si esa actitud no significa el abandono de una concepción "meta-

ísica" del amor para entenderlo de acuerdo con la concepción marxista, que hace depender toda forma de relación afectiva descansando primordialmente sobre la inserción histórico-económica del hombre, dentro de la cual la persistencia de una comunidad formal de amor sin amor, que promueve el odio, quedaría explicada y haría necesario su definitivo abandono.

5) El obnubilamiento cristiano de la praxis marxista, transformado por el profesor E. L. en una mera regla práctica, despojándolo así de su concepción del hombre y de la verdad **realizada** (no pensada solamente) en común.

6) La separación entre verdad histórica y verdad transhistórica, sobre la que se fundamenta el radical dualismo entre verdad humana (hecha y verificable en su práctica por todos los hombres) y verdad revelada (que sería verdadera antes de toda verificación).

7) Consecuentemente, la miopía que impide comprender la distancia que media entre un dogma o un acto de fe, y su justificación racional, y un supuesto marxista que se verificaría en el desarrollo histórico —que contiene por lo tanto un llamado implícito al reconocimiento total del hombre por el hombre.

8) La interpretación catastrófica que un cristiano hace del marxismo al afirmar que éste "acepta y aún reclama la vía de la destrucción del hombre y la sociedad".

9) La intención de oscurecimiento que se halla en la concepción de la historia que contra el marxismo afirma que "hay hombres agrupados en clases que defienden cosas enajenantes, y en tal sentido se convierten ocasionalmente en adversarios", por lo que la lucha no sería contra el hombre "sino contra las cosas que lo enajenan", lo cual significa transformar a la historia en una mera actividad mecánica, al hombre en algo completamente determinado.

CeDInCI

UNA AGRESION A LA HISTORIA EN NOMBRE DEL MARXISMO

Luego de conocer la anterior producción de Leonardo Paso (sus artículos aparecidos en **Cuadernos de Cultura** y su libro **Rivadavia y la línea de Mayo** —E. Fundamentos, Buenos Aires, 1960—), confesamos que eran muchas nuestras prevenciones para este intento de explicar el pasado colonial de la América española, en especial del Virreynato del Río de la Plata con el objeto de penetrar en el procesos pre y postrevolucionario de Mayo (1). Luego de la lectura fatigosa de este nuevo trabajo, las prevenciones se convierten en un juicio duro y severo contra esta clase de producción historiográfica, en la que faltan todos los requisitos y rigores que hacen a la obra histórica.

Nuestro modo de presentar **De la Colonia a la Independencia Nacional,** quizás sorprenda; escoger un solo capítulo y circunscribirnos a él no es lo que en reseña y crítica bibliográfica se estila. Queda en pie una razón legítima: es ocioso, para presentar a esta obra, adentrarse en 220 páginas confusas, con afirmaciones incoherentes, pródigas en citas sin ninguna seriedad y a veces sin relación con el contexto en que se las presenta, generosas en juicios terminantes, "definitivos" sobre diversos aspectos de las estructuras económico-sociales de América hispana, formuladas sin la necesaria base de consistencia en trabajos y monografías previas. Nos detendremos simplemente en el capítulo I., "Realidad de España en el proceso hacia Mayo", y sobre todo, en algunas de sus afirmaciones principales, a manera de modelo.

1) De este capítulo se desprende que el drama de España (trasladado a sus colonias americanas) tiene raíz en el escaso desarrollo de su burguesía, con la contraparte del afianzamiento del feudalismo nobiliario y clerical, con todo el peso regresivo que tienen para la edad moderna. Haciendo una reseña del desarrollo de tal burguesía en la Edad Media, cita a Sánchez Albornoz, quien afirma que las ciudades hispano-islámicas, lejos de sucumbir en la ruralización del resto de Europa, "lograron pronto remontar la crisis y llegaron a gozar de un período de gran esplendor y de intensa actividad económica...", con "una floreciente vida industrial y mercantil". Las industrias de la seda, calzado, textil, del hierro, derivados, etc., se asientan en ciudades como Sevilla, Murcia, Toledo, Córdoba, con un importante comercio hacia el extranjero.

Aceptamos el aserto de Sánchez Albornoz; pero no comprendemos cómo ello puede ser tenido en cuenta por Paso como un antecedente de la burguesía española cristiana. La delimitación entre el Andaluz como región poseedora de una vitalidad económica y comercial, pero dentro de un marco interno propio en la Península y en el ámbito más general del Mediterráneo y del resto del mundo musulmán, y los distintos reinos cristianos que van surgiendo en el proceso de la Reconquista, debe ser hecha de un modo claro, taxativo. En el Siglo X hay una relación entre ambas, y es la absoluta dependencia de los reinos cristianos del nuevo Califato, éste con las figuras sobresalientes de Abd al-Rahmn III y Almanzor.

Por otra parte, la España cristiana cumple un proceso propio, con características diversas, según las regiones: el desarrollo del feudalismo en las regiones fuertemente influenciadas por el sistema imperante allá los Pirineos; o el desarrollo —fenómeno singular de Castilla— de una población libre agrupada en villas con sus cartas fueros. Desarrollos distintos, pero con puntos de contactos en el hecho de que el comercio es escaso, más aún, el internacional; que las ciudades son escasas, poco pobladas, pobres, con una actividad económica escasamente perceptible (véase de Sánchez Albornoz, **Una ciudad hispano-cristiana hace un milenio. Estampas de la vida en León**): y si bien es cierto que esta burguesía y

---

(1) **Leonardo Paso. De la Colonia a la Independencia nacional. E. Futuro, Bs. As., 1963.**

estado llano participan primeros que nadie en la historia europea al intervenir en la Curia Leonesa de 1188, nada de esto es suficiente para modificar el concepto vertido arriba sobre el poderío de la burguesía. Esta burguesía cristiana, esta vida urbana, es la que debe tomarse como elemento para comprender la España de Colón. Lo contrario significa trastocar, forzar la realidad; no se crea que no hemos sabido interpretar a Paso; este mismo, luego de las citas de Sánchez Albornoz ya transcriptas, asienta: "Pero nadie osa discutir que, a pesar de todo ese avance, la burguesía era débil frente al poderío de los señores feudales (...) León y Castilla, los dos importantes reinos..." (pág. 20). AlAndaluz, León y Castilla, todo es igual.

2) Paso sigue a Ponce ("Examen de la España actual") y transcribe algunas afirmaciones de éste, mostrándose de pleno acuerdo: "...el feudalismo español consiguió herir a la burguesía con golpes mortales: fue el primero, la toma de Granada (1492) que dio a la nobleza un vasto territorio y un enorme botín, y que privó a la burguesía, al mismo tiempo, del apoyo inestimable de una agricultura singularmente desarrollada, como era la de los árabes..." Es exacta la formación de inmensos latifundios en el sur de España con la caída del reino de Granada y la existencia de una agricultura árabe floreciente; pero la otra afirmación merece reparos: ¿Puede Paso probar la decadencia de la agricultura musulmana inmediatamente después de 1492? ¿O quizás sea lo contrario, que continuó floreciente? ¿Puede probar Paso que la burguesía cristiana tuvo intercambios comerciales de cierta importancia con esa zona política y religiosamente distinta antes de 1492? ¿Acaso no era un mercado interno, propio de la burguesía musulmana Las consecuencias que trae la caída de Granada para la burguesía cristiana es la posibilidad de penetrar, luchar en un mercado nuevo y rico, antes vedado, con posibilidades dadas por el amparo del poder político de una monarquía centralizada y fuerte.

3) Para Paso, el freno del desarrollo de la burguesía ocurre ya en tiempos de los Reyes Católicos, pues "...los recursos financieros provenientes de la conquista de América brindaron a los Reyes Católicos cierta independencia frente a los nobles, permitiéndoles así dar la espalda a la burguesía que les había alentado en la empresa del Nuevo Mundo..." (pág. 23). Repitamos: los Reyes Católicos, es decir un período que concluye con la muerte de Isabel en 1504; para no cansar al lector, recurriremos a una sola ficha: "...Ya en 1503 España comenzó a recibir oro de la Española con sorprendente regularidad y poco después de Cuba y Puerto Rico también. Si se exceptúan las insignificantes cantidades de oro procedentes de l aregión de Panamá, después de 1513, no llegaron metales preciosos del continente americano hasta el 5 de noviembre de 1519, fecha en que los primeros despojos aztecas alcanzaron a España..." (Hamilton. **El florecimiento del capitalismo,** pág. 11). La verdaderamente importante irrupción del torrente de plata americana, con sus consecuencias económicas para toda Europa y como respaldo de la política imperial y luego de la hegemonía española, comienza después del descubrimiento de Potosí —1545—, Zacatecas —1548— y el descubrimiento del proceso de amalgamación para la obtencin de la plata, introducida en Nueva España en 1557 por Bartolomé de Medina y en 1571 en Potosí; es decir, todas fechas posteriores a 1504.

Podrá argüirse —por desconocimiento— que Paso quizás se refiera a alguna otra producción americana, no precisamente a los metales preciosos, que proporcionó en esos catorce años, de 1492 a 1503 los "recursos financieros". La realidad es terminante: América sólo ofrecía a España, en esos primeros años, tierra y mano de obra abundante, elementos ambos que la distancia geográfica los convertía en poco rentables para Europa; lo que se buscaba, las especies, existían en otras regiones y la posibilidad del tráfico negrero, convirtiendo a los indios en objetos de venta, quedaba negada por la misma legislación de los Reyes. Se explica el desinterés de la Corona por una región que económicamente aparecía como improductiva.

En la tradicional rivalidad por la expansión entre los dos reinos peninsulares, la costa africana era todavía el teatro de ella, Portugal parecía salir favorecido en sus intentos luego del viaje de Vasco de Gama por la ruta del Cabo; las ansias del comercio europeo por las especies encontraba por fin la respuesta tan buscada y el reino lusitano era exclusivo beneficiario de la situación, ya que: "...es difícil encontrar en los anales de los negocios, mayores beneficios que los obtenidos en algunos de los primeros viajes a las Islas de las Especies (...). Vasco de Gama retornó a Lisboa en 1499, con un cargamento que pagó sesenta veces el costo de la expedición y produjo un beneficio de alrededor del 6.000 por ciento..." (Hamilton, op. cit., pág. 13). ¿Cómo tomar seriamente a un historiador que explica todo un período sobre un concepto sin aval de ninguna clase, y cuando todas las cifras y datos están demostrando la falsedad de la conclusión?

4) Claro está que historiadores de este tipo sienten un deleite grande en destruir a los historiadores que "el régimen burgués" presenta y elogia a través de la cátedra universitaria o publicaciones; le toca de nuevo a Sánchez Albornoz estar en la picota. Este, citado por Paso, asienta que la importación de lanas al extranjero y las necesidades del erario imposibilitó la industrialización castellana "y a la postre afirmó su vieja herencia temperamental", que arranca a Paso una exclamación irónica: "Herencia temperamental", que hace desposeídos a unos y terratenientes a otros. Por ese camino España, para Albornoz, seguirá siendo un enigma, pero construido sobre el latifundio feudal" (pág. 25). No sorprende el brioso desprecio traducido en el poco ingenioso juego de palabras, ya que nos son conocidas sus anteriores pretensiones de refutar y desmenuzar el **España. Un enigma histórico,** enseñándole al viejo maestro y erudito la verdadera historia de España, y nada menos que la historia medieval.

Quien haya leído los capítulos "Debilidad de la burguesía en la Castilla medieval" y "Fracaso del promisorio despliegue de la burguesía castellana en el siglo XVI", toma cabal cuenta de que Sánchez Albornoz, en sus intentos de comprender a España, valora los hechos económico-sociales, la importancia que en su destino tiene el fracaso de la burguesía, el papel de sus casas reinantes, el feudalismo y el clero. Pero Sánchez Albornoz, con eso de la "herencia temperamental", está significando algo que Paso no puede penetrar a causa de su determinismo; nadie que conozca someramente el medioveo peninsular —tan específico, propio—, podrá dejar de advertir las consecuencias que en su modelación económica, en la formación e importancia de las clases sociales, tuvo la invasión musulmana y la posterior y lenta tarea de la Reconquista, con sus avances y retrocesos, que hizo de España una sociedad en guerra permanente; cuyos fragmentos, los diversos reinos, fueron forjados en una mentalidad y actitud combatiente dada por la Reconquista, en la expansión territorial y la guerra religiosa contra el infiel.

Un historiador francés, investigador concienzudo, titula, en un pequeño libro, uno de sus apartados en el capítulo dedicado a la Edad Media, con el rótulo de "La herencia de la España de la Reconquista" y finaliza el capítulo con una conclusión sugestiva: "En la constitución de la España moderna (en particular en la conquista colonial que emprenderá), lo que dominará los hábitos de vida y las fórmulas de pensamiento será aún la herencia de la prolongada lucha medieval, **la concepción territorial y religiosa de la expansión, más que la ambición comercial y económica.** A este mantenimiento del espíritu castellano, reconquistador y medieval —tan profundamente opuesto a los fenómenos nacientes del capitalismo—, deberá el poderío español, en su apogeo, su originalidad, su grandeza y seguramente también algunas de sus flaquedas" (P. Vilar. **Historia de España**; pág. 32; el subrayado es del autor). Para Pierre Vilar, notable marxista, una de las figuras más importantes de la historiografía europea, cuyas investigaciones sobre la Cataluña del siglo XVIII han sido publicadas recientemente, no le causa repulsa acercarse y sostener la importancia de las "herencias temperamentales", **presentar como hechos concurrentes** para la explicación de un período histórico fenómenos que no sean simplemente los económicos; deja a otros la tarea de uniteralizar y agredir bárbaramente a la historia. Estamos de acuerdo con Vilar; los modernos estudios de psicología y los trabajos de los antropólogos no hacen sino confirmar uno de los párrafos del Prefacio a la **Crítica de la Economía Política:** "...no es la conciencia del hombre lo que determina su existencia, sino su existencia social lo que determina su conciencia...". Y esto es válido para toda la historia humana.

5) Nuestro autor, que como dijimos sigue fielmente a Ponce, afirma que la burguesía española fue una de las primeras en luchar, para caer vencida por el feudalismo en 1492, con la toma de Granada y la derrota de los comuneros en Villalar —1521—. Avala teóricamente la afirmación citando a Engels, quien habla de una política del poder real para consolidarse y contrarrestar los otros dos estamentos, sirviéndose alternativamente de la burguesía o el feudalismo, enfrentando a los unos con los otros, para apoyarse definitivamente en el feudalismo cuando la burguesía ha logrado afirmarse como clase social independiente y económicamente consolidada: "...provocando así, primero en Inglaterra y luego en Francia, la revolución de la burguesía..." La mesura de Engels en los ejemplos no aprovecha a Paso, ya que al concepto justo que sirve para dos desarrollos socio-económicos con perfiles sumamente definidos, los traslada **mecánicamente**, en toda su integridad, a la península: "En España el proceso fue similar, no así el resultado, por debilidad de la burguesía, tal como ya lo consignamos" (pág. 18).

Para que una clase luche y trate de encaramarse en el poder, son necesarios condicionantes previos, tales como el ascenso continuo y un desarrollo que le permitan prever, tener conciencia de la posibilidad y necesidad del cambio; al principio del siglo XVI el desarrollo menguado de la burguesía española mal puede indicarla como autora de un movimiento revolucionario anticipatorio al de Inglaterra en 1680 o al de Francia. Y Paso lo sabe, ya que ha venido reseñando una política real de tres siglos que debilita y postra a la burguesía española; ¿en virtud de qué juego de magia la hace aparecer levantada, disputando la hegemonía, el poder político, a la monarquía y nobleza juntas?

Si se analizan las declaraciones de las ciudades participantes en la insurrección o las instrucciones que sus delegados lleva-

ban a las reuniones de la Junta Santa, se verá que la política comunera estaba dentro del más estricto ordenamiento monárquico, si bien con reinvindicaciones económicas provocadas por la nueva situación que crea la venida de la corte de flamencos acompañando a Carlos, y los temores a los resultados de la aceptación de la corona imperial; así como otras reclamaciones que el historiador sabe propias de Cortes anteriores. El análisis particular del movimiento comunero y su ubicación en el contexto general de la sociedad europea de ese siglo nos permite ubicar esta lucha, dirigida en gran medida por la nobleza de segundo grado, detentadora de parte importante del gobierno urbano, como expresión de defensa de los fueros y prerrogativas de los municipios medievales, es decir, una forma política característica de una etapa y tradición feudal, frente al naciente estado moderno centralista, necesitado de cercenar las prerrogativas de los otros estamentos para su propia consolidación. El error de Paso proviene de no aprovechar los materiales que le aporta Sánchez Albornoz, al que cita, sobre la debilidad de la burguesía comercial e industrial peninsular y en creer que un levantamiento urbano era un levantamiento burgués, lo que indica su presunción de que esta clase dominaba en las ciudades; la realidad es bien distinta, pues si los intereses de esa burguesía todavía incipiente estaban ligados, en cierta manera, a las reclamaciones de 1520-21, "...el gobierno local de las ciudades de Castilla lo llevaban caballeros o hidalgos, agricultores o artesanos, algunos letrados, pero rara vez mercaderes, debido a su exiguo número más que a una eliminación sistemática" (R. Carande, **Carlos X y sus banqueros,** pág. 99). El fenómeno del aplastamiento de las ciudades no es privativo de España, ya que desde mediados del siglo XV hasta 1600, ciudades francesas e italianas atravesaron por continuas y profundas crisis políticas, que si en sus aspectos exteriores del desarrollo de los acontecimientos pueden parecer diversas, esta "...crisis es siempre una y la misma... ¿Qué era lo que desaparecía en esta larga crisis? La ciudad, la ciudad medieval, dueña de sus destinos con una política de puertas adentro..." (Braudel. **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II,** tomo I, pág. 309).

Es claro que la burguesía del siglo XVI no es la misma que actúa en tiempos anteriores; ejemplos incontables y parecidos a las actividades de las generaciones que siguen a Jacobo Fugger nos están demostrando que la burguesía, dejando de lado las actividades comerciales, se orientaba hacia la tierra como un valor seguro, reforzando de paso el nuevo orden social, que se instaura y se desarrolla sobre bases señoriales. Con toda razón puede definir este cambio Braudel como "la traición de la burguesía", reproche a continuación mediatizado, recalcando que es una "...traición a medias onconsciente, **pues no existe todavía, en realidad, una clase burguesa que verdaderamente se sienta plasmada como una clase social"** (Braudel, op. cit., t. III página 13; el subrayado es nuestro).

La mesura de Engels se justificaba; en nuestra bondad ayudaremos al señor Paso a no sentirse mortificado por el desliz, y para ello le recordaremos que un historiador alemán fue aún más audaz e imaginativo y vio en el movimiento de nobles y prelados, "las extralimitaciones del proletariado insumido". Antes de pasar a otro punto, señalemos que es preciso distinguir entre el levantamiento de Castilla y las germanías de Valencia —denominadas ambas como comuneros por Paso—, pues éstas no estuvieron realmente conectadas con los rebeldes de Castilla y, además, la definen fines y características distintas.

6) "Tal como lo consigna Vicente López en su Historia, Carlos fue un hombre dominado por los alemanes de la casa de Austria y fue él quien delegó en el Papa Inocencio XII el nombramiento de su sucesor. El pontífice eligió al nieto del rey de Francia, quien tomaría el nombre de Felipe II. El amor a los franceses venía por esta vía, señor Palacio" (pág. 30). Y añade una cita de Gandía: "...durante su largo reinado, el nuevo soberano (Felipe II) hizo prevalecer sobre el interés nacional de su reino el de Francia y su familia". Paso otorga trascendencia a estas opiniones, pues demuestran, a su leal entender, "la política antinacional y antipopular" de los reyes de la Casa de los Habsburgos, y las deja sentadas como verdades incontrovertibles.

Pasemos por alto las dos "autoridades" en política internacional europea a los que se remite: López y Gandía; uno ya desmenuzado en el siglo pasado, el otro con fallas demasiadas visibles en su propio campo de especialización, la historia colonial americana; si Paso se mueve cómodo entre ellos, allá él. Podríamos aportar numerosas monografías y artículos eruditos para demostrar la inconsistencia de lo arriba asentado, pero preferimos remitirnos exclusivamente a Braudel y su fundamental **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II,** citándolo textualmente: "Por lo demás Alemania no habría de servirle a Carlos V de puntal de su política. Lutero se cruza en su camino a partir del año 1521 (...) en 1520, el emperador renuncia en favor de su hermano Fernando (...). Lo que equivale, en rigor, a renunciar a toda acción personal importante sobre Alemania (...). En su lucha contra Francia, que fue el pan de cada día de su vida imperial a partir de 1521, las dos posiciones de Carlos V fueron, y no podían ser otras, Italia y los Países Bajos. Sobre esta bisagra de Europa recaían todos los esfuerzos del imperio (...), con algunas escapadas hacia Alemania y España..." (Braudel, tom I, pág. 561). Suficientemente claro; además el señor Paso puede revisar la lista de ministros, consejeros, representantes, jefes militares de Carlos V, en donde brilla la ausencia de alemanes; quizás entonces comprenda la situación ridícula e incómoda en que se coloca al seguir a López, cuando los modernos trabajos o las fuentes documentales están indicando otra cosa. Queda la duda de si el señor Paso conoce esos trabajos.

E igualmente descabellada es la suposición de la sujección de Felipe II a los intereses de Francia, sacrificando a España. Hasta su muerte, en 1598, el reinado de Felipe está signado por la lucha constante, en todos los frentes, contra Francia o los manejos diplomáticos contrarios de ambas, procurándose ventajas nacionales: Inglaterra, los Países Bajos, Alemania, el Turco, Italia, las luchas intestinas y religiosas en Francia, son el escenario cambiante del enfrentamiento porfiado y tenaz. Cualquier historia política las presenta y Braudel las detalla, con riqueza de perspectivas, para concluir: "... durante todo el medio siglo que acabamos de recorrer año por año ¿hubo acaso muchos instantes de respiro en esa constante y vital rivalidad entre Francia y España (Braudel, t. II, pág. 514). La política de Felipe II, a diferencia de la imperial de su progenitor, tiende a ser nacional en un sentido de hegemonía peninsular, de dominio hispánico sobre las partes europeas sometidas o no sometidas; este proceso ya fue señalado acertadamente: "Los diferentes países del Imperio van cayendo imperceptiblemente en la situación de zonas secundarias y España va elevándose al rango de metrópoli. Esta evolución es clara y nítida en las provincias italianas. El odio contra el español va ganando terreno en todas partes. Es un signo de los tiempos" (Braudel, tomo I, pág. 565).

Es cierto que en la perspectiva que da el tiempo, se puede señalar que para España la política imperial de Carlos y la del rey al servicio de la Catolicidad, Felipe II,, además de una política económica interna equivocada, le hicieron desaprovechar la coyuntura favorable que le presagiaba, en el nacimiento de los tiempos modernos, el descubrimiento de América. Encubre la derrota Palacio Atard, idealizándola con fines contemporáneos, cuando dice: "La justicia antepuesta a la conveniencia. El hombre antepuesto al Estado. La materia esclava del espíritu. Esto es lo que España pretendió que triunfara en el mundo. Al entrar en conflicto las viejas ideas con las que aportaba la revolución, España se empeñó en la defensa activa de lo viejo. Fue una empresa superior a sus fuerzas. Pero, ¿merecía la pena de apostarlo todo por aquellos ideales?" (Palacio Atard, **Derrota, agotamiento, decadencia, en la España del siglo XVIII,** pág. 44).

Por el contrario, otro hombre de la España franquista no admite reparos a la línea descendente y al desplazamiento de España, en solo un siglo, de su sitial de hegemonía, y sin la metafísica histórica de Atard se proyecta hasta el pasado, dando soluciones en un capítulo elocuentemente titulado "La política que debió seguir Castilla desde el punto de vista nacional", de donde destacamos, entre las medidas que propone, las dos más importantes: a) subordinación de la política continental a las exigencias de la política colonial y del desarrollo progresivo de España, en lugar de haber determinado la explotación de las Indias occidentales y el porvenir peninsular por las agobiantes necesidades del intervencionismo en Europa; b) política continental defensiva y proyección de la fuerza bélica hacia el dominio de los mares (J. Larraz, **La época del mercantilismo en Castilla,** 1520-1700, capítulo VI). Contestes en la frustración moderna de la España del siglo XVI. Pero de ahí a las elucubraciones de López y Gandía hay mucho trecho de conocimiento y verdad; y es asombroso ver transitándolo, en 1963, a un marxista.

Y en cuanto a Inocencio XII, que designó como heredero a Felipe II, según Paso, declaramos solemnemente que no pudo hacerlo, ya que fue Papa de 1692 a 1700. No excluimos que quizás su condición de Vicario de Dios le permitió influir en la historia un siglo antes de su nacimiento; pero esto es solo una mera conjetura, ya que Paso no alcanza a probarlo.

CARLOS SEMPAT ASSADOURIAN

LA TEORIA DE LA REVOLUCION EN FRANTZ FANON

Es necesario antes que nada afrontar este espectáculo inesperado, el strip-tease del humanismo. Helo aquí, totalmente desnudo, sin belleza: no era más que una ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje.

J. P. Sartre

Si bien es cierto, tal como lo señala Sartre, que nuestra época presenta universalmente el espectáculo inesperado de la desnudez del humanismo, no es menos cierto que la visión no nos golpea, tal como debiera y como la ilusión del propio humanismo lo esperaría, debido a que el strip-tease es ya un espectáculo vulgar y anodino a fuerza de repeticiones (hoy apenas si causa una gracia amarillenta) y el humanismo, desgarrado y prisionero de diversas contradicciones, también se acoge, si no a la jubilación por lo menos a una banalidad no significativa.

Para recubrir esta desnudez que tampoco es impúdica, sino simplemente desagradable, no es ya suficiente el lenguaje (un cierto lenguaje) como eficiente mediador y es preciso entonces recurrir a un para-lenguaje compuesto por ciertas tretas tipográficas: grandes haches, curiosas negrillas, mayúsculas, subrayados. Podría objetarse ciertamente que la degradación del lenguaje nada tiene que ver con la disolución del humanismo, pero la descomposición de éste pasa por la no significación de aquél y de allí la búsqueda afanosa por reexpresar formalmente a través de la variedad de trazos un contenido ausente o perimido.

Tanto el prólogo de Sartre como el libro mismo del escritor Frantz Fanon, médico y combatiente argelino ya desaparecido, **Les damnes de la terre,** editado en 1961 por Francois Maspero (*) y secuestrado inmediatamente por la policía francesa (1), ponen de relieve en un tono igualmente ácido la miseria del humanismo a la hora de Argelia.

No es ésta —la de Sartre y Fanon— la única manera posible de descubrir el humanismo hasta la raíz, pero sí es una de las más directas y concluyentes, definitoria y definitiva. Encadenándolo sólidamente al acontecimiento; poniéndolo de cara a la realidad, no al hombre con o sin gran hache sino a un argelino (con **a** chiquita) de 1960; forzando a la escala verbal de valores del humanismo a caminar por el mundo del brazo con sus dueños, con los que en voz alta proclaman el respeto a la persona humana y torturan en voz baja, con los que proclaman el amor a la libertad y niegan la determinación a la libertad de todo un pueblo, con los que preconizan el "valor de la persona humana" y destruyen físicamente un millón de "personas humanas". En síntesis, vistiéndolo de concreto **hic et nunc** el humanismo tirita entonces sin aliento.

Fanon comienza señalando agudamente que "en su monólogo narcisista" la burguesía colonialista había anclado profundamente en el espíritu del colonizado la idea de que las esencias son eternas a pesar de los errores imputables a los hombres, es decir, que el sistema de referencias que constituye el humanismo es intrínsecamente válido en todos los tiempos y en todas las épocas (¿quién y cómo negar la dignidad de la persona humana o la igualdad de los

* Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra,* Fondo de Cultura Económica, 1964.

(1) Puestos luego en circulación al finalizar la guerra.

hombres?), mientras que los crímenes, las torturas y la colonización son sólo imputables a "los hombres", a ciertos hombres "malos". Es verdad, sin duda, que el humanismo no es la **causa** de esta acción, ni tampoco la consecuencia, pero sí —como ya lo veremos— una condición necesaria. Apresurémonos a proyectar políticamente esta tesis, pues de ello se trata: si no se destruye también el sistema de referencias la revolución anti-colonialista se transforma en un simple cambio de agentes. No es, pues, posible una explicación ni una justificación en términos éticos (hombres "malos" e ideas "buenas"), la que constituye, por otra parte, un claro índice de la separación entre las ideas y la acción, un maniqueísmo colectivo en sentido estricto.

Fanon insiste aún: "durante el período de la colonización la masa colonizada se burla de esos valores, los insulta y los vomita a **plein gorge...** para el pueblo colonizado el valor esencial, puesto que el más concreto, es en principio la tierra, la tierra que debe asegurarle el pan y, naturalmente, la dignidad. Pero esta dignidad nada tiene que ver con la dignidad de la persona humana". ¿Diálogo de sordos? ¿Por qué oponer a una referencia ética otra económico-social? ¿Acaso son incompatibles al valor de la persona humana y la legítima reivindicación de la tierra (y de la vida)? Respuesta: si la dignidad de la persona humana está ligada a la propiedad de la tierra, si ésta comprende la propiedad y benévola distribución de aquella, entonces el campesino que destruye el sistema de propiedad destruye al mismo tiempo el sistema de valor; al reivindicar la tierra reivindica para sí los valores, los mismos u otros.

Para el campesino la realidad se ha transformado en valor, su vida cotidiana en sistema de referencia único y posible; mientras que para el colono la vida se disocia en valores y acción política, a veces concordantes y las más oponiéndose.

De aquí que la lucha del colonizado no comience por la crítica del humanismo estrictamente sino por lo más concreto: por la reivindicación de la tierra. ¿Fundada en qué, en nombre de qué? Ya lo señalamos: la percepción al nivel más humilde contiene en sí misma la crítica del sistema y el desarrollo de ésta conduce, naturalmente, a su rechazo total y definitivo. La crítica del colonialismo entonces no puede comenzar por la crítica de la realidad que éste oculta, es decir, de la situación colonial misma. Si el humanismo no constituye la realidad sino que la oculta, ¿dónde buscar la inteligibilidad de este proceso? En la violencia. El colonialismo es sinónimo de violencia e irracionalidad.

I. — LA VIOLENCIA

La colonización es un fenómeno violento: la destrucción sistemática de un estilo de vida —de una cultura— y su reemplazo por otro, la destrucción (no superación) de un sistema económico y su reemplazo por otro, la consolidación de una nueva estratificación social fundada en la desigualdad étnica y la deformación de un proceso natural de urbanización mediante la segregación en barrios de negros y de blancos o de musulmanes.

A partir de la comprobación de esta irracionalidad, de esta segregación absurda y maniqueísta, Fanon nos dirá que: "...el colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia al natural y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor" (página 47) (2). Violencia irracional que al transformar globalmente la sociedad produce una serie de transformaciones sico-patológicas al nivel de los individuos que nuestro autor ha estudiado profesionalmente como psiquíatra y cuya reacción, pasando por diversas etapas, será finalmente la re-violencia del colonizado contra el colonizador. Violencia potencial que se arraiga en la conciencia individual y que se expresa en frustración, angustia, desesperación, miseria física y moral, encontrando un primer cauce en las danzas y en las ceremonias tribales, más tarde en la lucha fracticida entre las tribus. El punto máximo de la alienación está entonces consolidado. Adviértase la doble e inteligente perspectiva de Fanon: por una parte la formación de una conciencia vio-

(2) Las citas numéricas entre paréntesis corresponden a la edición citada al comienzo.

lenta, de una personalidad violenta en el nord-africano, por la otra la explicación de la lucha tribal como consecuencia directa del colonialismo en esta época. El deseo, la necesidad, la locura de muerte que en un momento determinado se apodera del argelino, del colonizado, encuentra su explicación en el hecho primero de la colonización.

No es casual que el autor consagre un capítulo (el quinto) de su libro al análisis de los desórdenes mentales que acompañan a la revolución argelina. Recomendamos sin comentarios una lectura del mismo para una comprensión adecuada de la revolución y de la post-revolución. Pero esta misma lectura revela —digámoslo francamente— la debilidad de toda la teoría fanoniana en tanto que teoría revolucionaria. Ya volveremos sobre esto.

"La violencia desintoxica. Le quita al colonizado su complejo de inferioridad, sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos" (pág. 70), nos dice Fanon. La violencia aparece como la mediación necesaria, indispensable, única y absoluta de la personalidad (desalienación). En ella el colonizado que lucha por la liberación nacional obtiene no sólo su integración al grupo, su identificación con el grupo, sino que forja su conciencia colectiva y adquiere así una dimensión humana. La violencia como praxis absoluta y posibilidad única del hombre total.

¿Y en la perspectiva del grupo social? El camino que la conciencia individual recorre entre la alienación y la personalización (mediatizado por la lucha revolucionaria violenta, la guerrilla o el sabotaje) garantiza la espontaneidad del proceso colectivo: "totalmente irresponsables ayer (las masas) entienden hoy comprender todo y decidir todo. Iluminada por la violencia la conciencia del pueblo se rebela contra toda pacificación. Los demagogos, los oportunistas, los magos tendrán en adelante un trabajo difícil. La praxis que los ha lanzado en un cuerpo a cuerpo desesperado confiere a la masa un gusto voraz por lo concreto. La empresa de mistificación resulta prácticamente imposible" (pág. 70). Antes de agregar nada, si nos preguntásemos qué es la violencia, esta violencia de la cual nos habla, Fanon respondería: "...nosotros la hemos visto: es la intuición que tienen las masas colonizadas de que su liberación debe hacerse y no puede hacerse sino por la fuerza". Nadie quedará satisfecho, ciertamente, con esta muy breve y ambigua definición, pero integrada en el contexto de su obra y de los que señalaremos a continuación, aclara no solamente el contenido y la proyección de la violencia sino también las preocupaciones revolucionarias del autor, en conexión con las cuales, a veces como reacción o respuesta, la violencia ha sido defendida (como por ejemplo contra la burocratización de los partidos políticos nacionalistas y su tendencia al compromiso y a la negociación). Violencia y espontaneidad de las masas en la revolución son elementos inseparables en el pensamiento del autor argelino, lo cual, por otra parte, se explica perfectamente estudiando la situación socio-política del continente africano en el momento en que fue escrito el libro.

Para Fanon no hay compromiso posible no sólo en la revolución sino en la post-revolución, no hay concesión posible ni con el colonizador ni con los grupos sociales que él considera no revolucionarios (la burguesía). Pareciera que hay en Fanon una preocupación doliente, permanente, producto de una doble constatación: por una parte países africanos que pactan con el colonialismo y consolidan el neo-colonialismo, y por la otra su pueblo en armas, el sacrificio de centenares de miles de argelinos y la posibilidad de que este sacrificio no se justifique históricamente por la deserción final de la revolución. La violencia y la espontaneidad de las masas son las respuestas de Fanon al compromiso y a la negación de los dirigentes, de allí su desconfianza especialmente del partido único y del rol de los líderes, de los revolucionarios de la ciudad. Todo lo que huele a concesión es denunciado con pasión por Fanon que, para contrarrestarlo, recurre a la acción directa de las masas: "...en un país subdesarrollado el partido debe estar organizado de tal manera que no se contente con tener contacto con las masas. El partido debe ser la expresión directa de las masas. El partido no es una administración encargada de trasmitir las órdenes del gobierno. El partido es... defensor incorruptible de las masas" (página 139). "...el partido único es la forma moderna y sin máscara de la dictadura burguesa, sin escrúpulos, cínica y sin artificios" (pág. 124). Podríamos señalar otras frases igualmente lapidarias del autor e igualmente explicables por su peculiar situación histórica.

Sólo en esta perspectiva creemos que es posible entender la proyección política que adquiere la obra de Fanon, que, como lo señala Sartre, en el prólogo, nada tiene que ver con las "charlas de Sorel", pero constatemos que tampoco tiene nada que ver con los análisis de Engels que retomara Lenin en **El estado y la revolución.**

Mientras que para Engels la violencia "...es el instrumento con la ayuda del cual el movimiento social se abre camino y rompe las formas políticas muertas y fosilizadas", para Fanon es la praxis absoluta, no sólo para la revolución sino también para la personalización del colonizado.

El lector habrá advertido el lenguaje existencial-sartreano que emplea el autor y la dificultad de una teoría revolucionaria construida a partir de la experiencia individual de lo vivido. Más que la crítica a esta concepción absoluta de la violencia y de su proyección política, cabría la crítica general de las ideas de Sartre a propósito del marxismo y de la revolución (3), pero esto nos alejaría de nuestro objeto. Dejamos señalada la preocupación para ocuparnos concretamente de la revolución en Fanon.

II. — LA REVOLUCION

> ***"...en la guerrilla no se lucha donde se está, sino donde se va. Cada combatiente lleva la patria en guerra en sus pies descalzos."***

¿En qué momento y cómo se determina el paso de la violencia a la conciencia nacional, a la revolución? ¿Dónde se puede establecer mejor, a través de qué mediación, si es que ella existe, el paso de la conciencia individual violenta a la conciencia colectiva (política)? ¿Cuál es el camino, cuál es el instrumento de este pasaje? ¿La violencia es la revolución en acto? Pensamos que para Fanon violencia, revolución, espontaneidad, son a la vez sinónimos y elementos diferenciables mas no separables. Pero antes ha dicho, y nosotros lo hemos subrayado, que la violencia del colonizado se expresa también en las luchas tribales, y sabemos que estas no tienen nada de revolucionario. Aún suponiendo que en un determinado momento (que Fanon no especifica) el colonizado tenga conciencia de su situación, es decir, conciencia de su situación de colonizado, ¿es esto suficiente para un proceso revolucionario? Naturalmente que no. Es preciso una conciencia política y esta conciencia política llegó, en el caso de Argelia, del exterior de las masas campesinas. Comprobar este hecho hubiese sido para Fanon destruir una buena parte no de su razonamiento explicativo pero sí de sus argumentos normativos. Pareciera que en su afán de sostener la espontaneidad de las masas campesinas y de su papel revolucionarios, en su afán de mantener incontaminada la revolución y en su afán de absoluto, Fanon cae en una contradicción insuperable.

Si Fanon deja oscuro este punto, en cambio es rotundamente claro respecto del rol de las clases sociales en el proceso revolucionario: "...se ha señalado muchas veces: en los territorios coloniales el proletariado es el núcleo del pueblo colonizado 'más mimado' por el régimen colonial. El proletariado embrionario de las ciudades es relativamente privilegiado. En los países capitalistas el proletariado no tiene nada que perder y tiene eventualmente todo a ganar. En los países coloniales el proletariado tiene todo que perder. Representa, en efecto, la fracción del pueblo colonizado más necesaria e irremplazable para la buena marcha del régimen colonial: conductores de tranvía, estibadores, intérpretes, enfermeros, etc. Estos son los elementos que constituyen la clientela más fiel de los partidos nacionalistas y que por el lugar privilegiado que ocupan dentro del sistema colonial constituyen la fracción burguesa del pueblo colonizado" (pág. 97). En consecuencia, no es el proletariado el actor de la revolución, el brazo de la revolución, sino el campesino sin tierra, pero teniendo en cuenta también que "...en esos pueblos de las villas mise-

(3) **Puede verse la crítica de H. Lefebre en *Introduction a la modernité (douziéme prelude)*, p. 246 y su edición "Arguments", 1962.**

rias, en el seno del lumpen proletariat, la revolución encontrará la punta de lanza urbana. El lumpen proletariat, esta cohorte de hambrientos destribalizados, desclanizados, constituye una de las formas más espontáneas y radicalmente revolucionarias de un pueblo colonizado" (pág. 97).

El juicio sobre la burguesía nacional no es menos categórico: "...en los países subdesarrollados la fase burguesa es imposible" (pág. 130) para agregar luego "...la lucha contra la burguesía en los países subdesarrolados está lejos de ser una posición teórica", "...hay que combatirla (a la burguesía) porque ella frena el desarrollo global y armonioso de la nación" (pág. 131). ¿Por qué?, pues porque la burguesía "...es ante todo el producto directo de realidades económicas precisas y, en las colonias, la realidad económica es una realidad burguesa extranjera" (pág 133). ¿De dónde ha surgido y surge esta burguesía? "...en sus comienzos fue una burguesía de funcionarios". Y advierte que para evitar el peligro de consolidar esta burguesía "...el poder debe nacionalizar el sector terciario... que es, sin duda, el más importante en una economía colonial" (pág. 134). Cuatro puntos se destacan netamente en este análisis: la consideración tácita de la sociedad colonial como no capitalista, la imposibilidad de una fase burguesa en la evolución de la sociedad (en una perspectiva marxista de evolución de la sociedad), el campesinado como clase revolucionaria y el rol negativo del proletariado en la revolución nacional.

Nguyen Nghe (4) critica esencialmente a Fanon por una de estas ideas, la que considera al campesinado como base social principal de la Revolución: "¿...por qué ha cometido (Fanon) el error de concebir al campesinado como única clase revolucionaria? Nosotros creemos que habiéndose incorporado Fanon a la lucha revolucionaria en su fase de mayor exaltación, erigió en absoluto un momento revolucionario y perdió de vista el desarrollo histórico en su conjunto". Ya hemos señalado la explicación del pensamiento de Fanon —mejor, el origen sociológico de este pensamiento— e insistiremos en sus conclusiones, pero no nos sirve para afirmar ni negar un fenómeno que Fanon **comprueba** y del cual hace partir su análisis: la participación masiva y decisiva del campesinado en la revolución.

Es preciso reconocer el coraje intelectual de Fanon, la validez de sus puntos de partida, su doble y justa inquietud: comprobar los hechos e interpretarlos teóricamente. A nuestro juicio éste es el punto más importante y más discutible, el mayor mérito y la mayor debilidad del análisis de Frantz Fanon, el más actual quizás para el replanteo de una estrategia revolucionaria.

Así por ejemplo, aun no suscribiendo las tesis del autor en lo que concierne al papel revolucionario de los campesinos, resulta evidente la insuficiencia de las respuestas clásicas (o que pretenden serlo) a la cuestión. El mismo Nguyen Nghe agrega: "...la revolución que debe operarse hoy en día en los países colonizados no es solamente nacional, ella debe ser **moderna.** Ahora bien, esta dimensión de modernidad no puede ser concebida por el campesinado; ella puede ser aportada al país sólo por el proletariado y por la burguesía. Hay muchas posibilidades de que la burguesía de los países colonizados cuando tome la dirección del movimiento nacional sea en seguida completamente incapaz de modernizar el país. Esto Fanon lo vio bien".

Nosotros hemos subrayado el término moderno. ¿Qué es esta modernidad, este sentido de lo moderno que el campesino no puede comprender? ¿En este caso modernidad significa industrialización? ¿O tiene un un contenido socio-cultural y en ese caso quiere decir incapacidad de integración a un proceso agudo de movilidad? (5)
Es difícil pensar que una noción tan rica y ambigua a la vez puede ser la barrera que marque la incapacidad de un grupo social para convertirse en clase revolucionaria autónoma. Nosotros no abordaremos aquí esta cuestión, pero pensamos que es preciso dejar el interrogante abierto, señalar el punto a los puntos precisos de la teoría y de la práctica que requieren revisión (perdón) o desarrollo.

Mao Tse Tung, en situaciones objetivas similares, parece más claro, no tanto en la

(4) Cf. *La pensee*, avril 1963.
(5) El término es ambiguo pero rico. Véase el penetrante ensayo de Lefevbre ya citado.

respuesta al problema sino en cuanto a los elementos negativos que éste encierra. "En el curso de estas tres etapas la guerra revolucionaria se ha desarrollado y se desarrolla bajo la dirección del proletariado chino y del partido comunista chino. Nuestros enemigos principales en la guerra revolucionaria en China son el imperialismo y las fuerzas feudales. La burguesía china puede en determinados momentos participar en la guerra revolucionaria; siempre en razón de su egoísmo y de la ausencia de independencia económica y política ella no quiere y no puede dirigir la guerra revolucionaria en China y proseguirla hasta el fin. Las masas campesinas y la pequeña burguesía de las ciudades quieren participar activamente en la guerra revolucionaria y están interesadas en que termine con la victoria total. Ellas constituyen las fuerzas principales de la guerra revolucionaria. Nunca, en la medida misma en que las particularidades que la caracterizan en tanto que pequeños productores limitan su horizonte político (y que por otra parte los hombres privados de trabajo incuban ideas anarquistas), pueden devenir auténticos dirigentes de la guerra. En razón de todo esto y en el momento en que el proletariado ha hecho ya su entrada en la arena política, la responsabilidad de la dirección de la guerra revolucionaria en China no puede reposar sino sobre las espaldas del partido comunista chino. En un tal momento toda guerra revolucionaria que no dirijan el proletariado y el partido comunista chino o que escape esta dirección está inevitablemente condenado a la derrota" (6).

Como se advierte, Mao no va más lejos que Lenin en lo que concierne a la interpretación teórica y práctica de la participación de los campesinos. Pero desde la revolución rusa a la fecha otras revoluciones de corte agrarista se han producido, y en las que no tienen este corte la participación de los campesinos ha sido decisiva. Podría señalarse como ejemplos Cuba y Yugoeslavia. La historia de estos últimos 40 años señala claramente la participación creciente de los campesinos en las luchas revolucionarias, sin embargo aún no ha sido posible extraer las consecuencias doctrinarias, teóricas, de un fenómeno de tal magnitud.

* * *

Sinteticemos nuestras objeciones y subrayemos los problemas. La afirmación fanoniana acerca del proletariado en los países coloniales nos parece por lo menos temeraria. Dejemos de lado la discusión acerca de lo que él entiende por proletariado (pensamos que hay una falsa identificación entre traductores y dockers, por ejemplo) y detengámonos en la dinámica histórica. Admitamos hipotéticamente que el proletariado urbano sea "privilegiado" en relación a las masas rurales. ¿Este privilegio es consecuencia de la situación **urbana** del proletariado o de su condición de proletario, de su situación en el proceso de producción? A juzgar por Fanon (lo dice explícitamente) su "privilegio" proviene de su importancia en el proceso de producción o en la máquina colonial, si se prefiere. Sin embargo la manifestación, la exterioridad de este privilegio, nos hace más bien pensar que se trata de las ventajas que goza todo habitante de la ciudad en tanto que tal. Diferencia, por otra parte, que en los países subdesarrollados es mucho mayor que en los países desarrollados Sin embargo, en una perspectiva de largo plazo, los privilegios de los proletarios aparecen como una diferencia de grado en una común escala de miseria y en esta alternativa no puede sostenerse rigurosamente el rol negativo de este proletariado en un proceso revolucionario. ¿Qué puede perder un obrero? Muy por el contrario, tiene todo a ganar en la medida que una revolución en esta época no puede menos que significar industrialización, urbanización, fuentes de trabajo de una parte y crecimiento del sector servicios por otra, lo cual lo beneficiaría directamente. Esto sin ninguna consideración de tipo histórica. En tanto que clase social preferimos no insistir. Los análisis abundan y se encuentran en la base del pensamiento marxista.

La segunda cuestión se refiere al lumpen proletariat "...esta podredumbre pasiva de las capas inferiores de la vieja sociedad puede encontrarse, aquí y allá, empujada al movimiento por una revolución proletaria,

(6) Mao Tse Toung, *La guerre revolutionnaire*, editorial Plon 1962, p. 33.

sin embargo, sus condiciones de vida la disponen más bien a venderse a la reacción..." como dice Marx y Engels en el manifiesto comunista. Pero la cuestión que interesa no es establecer si este sector social **debe** o debería, puede o podría participar o no en una revolución social, sino si en el caso argelino concreto este grupo participó o no en la revolución y cuáles son las consecuencias teóricas del acontecimiento. Fanon, insistiendo en términos normativos, no lo dice. Pero quizás previamente deba objetarse la existencia misma frente al lumpen proletariat, su especialidad a continuación del proletariado en los países coloniales, para en relación a éste establecer la existencia y las características de este lumpen proletariat. La tercera y última cuestión que nos interesa destacar en Fanon es la que concierne al papel del campesino en la revolución. Pensamos que el autor parte de la constatación de un hecho o de varios hechos: la guerra de guerrilla se desarrolla en la campaña, es el campesino transformado en soldado la base numérica del ejército de liberación, es el campesino movilizado el que sostiene las posiciones más intransigentes durante la lucha, es en cambio el "dirigente" de la ciudad o exilado el que negocia, cede, acuerda (sin sentido peyorativo). De allí una radical desconfianza a todo lo que viene del exterior de la masa misma. Pero la revolución no termina en la lucha armada, sino que allí comienza o poco menos. La revolución comienza con la toma del poder y la toma de conciencia del poder y de la historia por las masas revolucionarias. ¿Puede el campesino ir más allá de la reforma agraria? ¿Cuál es el máximo de la "conciencia posible" de los campesinos, para utilizar un término de Lukacs esclarecido por L. Goldman? ¿Esta " conciencia posible" permite legítimamente pensar que los campesinos en tanto que grupo social con intereses homogéneos pueden trascender estos mismos intereses? Más aún: en un momento determinado los intereses de la revolución se contradicen con los intereses inmediatos de los campesinos. ¿Qué es posible esperar entonces? Dos ejemplos ilustrarán suficientemente a nuestro juicio la cuestión que queremos dejar planteada. Por una parte las dificultades del sector agrícola que sufren las democracias populares, las cuales son en buena parte producto de situaciones subjetivas desfavorables y no solamente el fruto de condiciones objetivas (inadecuación de la organización, irracionalidad, incapacidad técnica y/o factores climatéricos). En Cuba, decía hace poco René Dumont, parece cierto que el primero de enero de 1959 Fidel contaba con el apoyo total de los campesinos y una hostilidad importante de los sectores urbanos obreros. En 1963 el cuadro se invierte completamente. El descontento es importante en el campo, la solidaridad con la revolución es total en las ciudades (en los sectores obreros de las ciudades). ¿Cómo explicar esta participación decisiva en la lucha armada y esta frialdad post-poder (ya que no podemos decir post-revolucionaria)? Una **hipótesis** que nos parece razonable podría enunciarse en estos términos: la revolución comienza con el desarrollo económico (dentro de la teoría de Marx) y el desarrollo económico supone una acumulación de capital. Esta acumulación es pagada directamente o indirectamente por el campo, sea en forma de subconsumo, en el peor de los casos, sea como subsalario en el mejor de los casos. De las dos maneras el detrimento del sector campesino beneficia directamente a las ciudades y eventualmente al proletariado. La hipótesis es riesgosa, aventurada y mucho más aún presentaba de una manera tan simple y esquemática. De todas maneras parece preferible el riesgo de una discusión que la repetición mecánica de unas fórmulas para criticar otras. La tesis de Fanon se funda en la constatación de ciertos hechos históricamente verificables. A ella no se le puede responder a partir de los textos de Marx, Engels o Lenin. Un análisis profundo de las causas, subjetivas y objetivas, históricas de las dificultades del campesinado en los países socialistas abrirá las puertas para un estudio que nuestro tiempo y el pensamiento marxista reclaman con vehemencia.

III. — LA CULTURA NACIONAL

Un libro dramáticamente testimonial (vital e intelectualmente) como el que nos ocupa, no podía cerrarse sin una auto visión

que abarcase al intelectual, su medio y su obra. En veinte páginas escritas con fuerza y simplicidad Fanon nos entrega su noción de cultura, la significación de ésta en los países colonizados y la situación del intelectual en la revolución "No hay pues —nos dice— que contentarse con hundirse en el pasado del pueblo para encontrar los elementos (culturales) coherentes frente a las empresas falsificadoras y peyorativas del colonialismo .. la cultura nacional no es el folklore, donde un populismo obstracto ha creído descubrir la verdad del pueblo: ella no es esta masa sedimentada de gestos puros, es decir, cada vez menos acordes a la realidad presente del pueblo. La cultura nacional es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en el plano del pensamiento por describir, justificar y cantar la acción a través de la cual el pueblo se ha constituído y mantenido. La cultura nacional en los países subdesarrollados debe entonces situarse en el centro mismo de la lucha de liberación que llevan a cabo esos países" (p. 174). La revolución es pues la única fuente posible de la cultura nacional y esta no es otra cosa que la expresión de aquélla. Al establecer como único criterio de validez de la cultura nacional la acción revolucionaria de los intelectuales Fanon supera a la vez el doble peligro de los intelectuales en los países coloniales.

Peligro de europeización y peligro de folklorización, de asimilación total a la cultura europea o de rechazo total de la cultura europea.

En el primero de los casos y en el plano de la literatura el intelectual se convierte en "simbolista, parnasiano o surrealista", en el segundo en buceador de tradiciones, en defensor de lo telúrico, ambos, en distintas perspectivas, apartados del presente histórico. Asimilación o desconocimiento de la colonización tendrán en el fondo un resultado idénticamente negativo, uno por traición el otro por mistificación, por demagogia, "privilegiando las costumbres, las tradiciones... la búsqueda forzada y dolorosa de un exotismo banal... cantan las menores determinaciones del panorama indígena. El "boubou" se hace sagrado, los zapatos italianos o franceses se cambian por las babuchas. A veces reencontrarse con el pueblo no es el reencuentro con la lucha del pueblo sino "querer ser un negro, no un negro como todos sino un verdadero negro, un "chien de negre" como lo quiere el blanco precisamente" (p. 165). Ahora bien, el intelectual que quiere hacer una obra auténtica debe saber que "la verdad nacional es en principio la realidad nacional. Es necesario ir hasta el lugar en ebullición donde se prefigura el saber nacional" (168). Podría decirse para completar el pensamiento de Fanon que estas deformaciones posibles y esta síntesis final de cultura-nación-intelectual, corresponden a tres fases de evolución del intelectual en el mundo colonial. En una primera etapa el intelectual acepta la cultura europea, se asimila y en el plano de la literatura, por ejemplo, esto se expresa a través de su adhesión al "simbolismo, surrealismo, parnasianismo" para utilizar las expresiones del autor. En una segunda etapa el intelectual rompe —rompiéndose— esta asimilación. Es el momento en que "descubre la muerte... la náusea... se vomita, pero debajo se anuncia la sonrisa...", los temas de este período están esencialmente constituídos por los recuerdos de infancia, por las leyendas. Es un retorno al pasado personal y social. La tercera etapa, después que el "intelectual que ha decidido perderse con el pueblo, dentro del pueblo, va a sacudir al pueblo" la constituye la toma de conciencia revolucionaria y se expresa por el doble llamado a la demistificación y al combate. Sin embargo la misión del intelectual tiene para Fanon además una tarea específica en la revolución: la de la "legitimación de la reivindicación nacional". Mientras "que los hombres políticos inscriben su acción en el campo de la realidad los hombres de cultura se sitúan en la historia" (p. 157) más allá del "desarrollismo" y de la organización, la labor del intelectual se proyecta en largos horizontes, dentro y fuera de la revolución, lúcidamente, con el pueblo y sin demagogia. En esta perspectiva se asegura su reencuentro con el país a través de la revolución y con la cultura nacional por la autenticidad de su obra.

IV — PERSPECTIVAS

Como en pocas obras todo el mérito y toda la debilidad del pensamiento de Fanon residen en una misma constante: el carácter absoluto de sus tesis. La violencia absoluta, para la revolución total y la liberación definitiva. Pareciese que la fuerza y la declinación de sus tesis coinciden con ciertos períodos históricos de la revolución argelina: en 1961 en la casi culminación de la guerra colonial, su pensamiento es un llamado, una incitación a las masas a no dejarse robar —por las concesiones— la revolución. En 1963, la revolución en el poder, su libro se convierte en punto de referencia y en alerta: pero la praxis señala objetivamente los errores de su visión revolucionaria. Estas dos maneras de establecer los límites de validez de su obra, es también sin duda la expresión dinámica de dos objetivos visibles: denuncia del colonialismo, alegato, defensa de la revolución, conceptualización y teorización de una experiencia revolucionaria. No siempre, como se comprenderá, estos dos objetivos son fáciles de conciliar, a veces el primero oscurece el segundo.

En este nivel sin embargo es preciso destacar el coraje metodológico —la expresión abusiva— de Fanon, su determinación de partir de la comprobación de ciertos fenómenos sociales para la elaboración de una teoría revolucionaria o de un esquicio de teoría revolucionaria. No obstante el riesgo de particularizar, de folklorizar, de perder de vista el desarrollo histórico está siempre presente en este tipo de razonamiento y a veces —en el caso de Fanon— constituyen una explicación válida para algunos de sus equívocos.

Las fuentes del pensamiento de Fanon hay que buscarlas en un nivel intelectual, en la corriente existencialista sartreana (lo vivido en un nivel individual) y en el pensamiento marxista en general; y en un nivel un poco más amplio en la praxis de la revolución argelina y del continente africano a la hora de la liberación nacional.

En lo que respecta al pensamiento de Sartre y a su asimilación por Fanon la crítica supera los límites de este trabajo. La otra componente de su pensamiento, el marxismo (Fanon no cita a Marx y sin embargo parece claro que permanentemente se define en relación a Marx) es difícil de establecer si ha sido aceptado directamente o mediatizado por los partidos marxistas (y por su propia experiencia política respecto de ellos). Por nuestra parte pensamos que este segundo aspecto prima sobre el primero. En efecto, su explicación y justificación de la violencia, de la vía revolucionaria violenta, su crítica a la burocracia y el recurso a la espontaneidad de las masas para destruirla, su exaltación de los campesinos por oposición al proletariado urbano, su crítica de los partidos políticos nacionalistas (en tanto que vehículos de la burocratización), son, en la mayor parte de los casos, otras tantas definiciones en relación (y oposición) a las tesis programáticas de los partidos comunistas metropolitanos o africanos. Sólo en lo que respecta al papel del proletariado y a la incapacidad revolucionaria de éste en los países subdesarrollados toca uno de los puntos esenciales de la teoría marxista y de la tesis leninista, para este punto sumamente importante. Todo esto significa, claro está, una cierta ambigüedad aun en medio de la exaltación: la ambigüedad no se contradice sino formalmente con el fundamento absoluto de sus tesis; al contrario, el carácter absoluto sirve para recubrir la ambigüedad frente al marxismo y al socialismo. ¿Es Fanon el teorizador de las llamadas revoluciones nacionales? En la medida en que desborda el cuadro conceptual del marxismo por una parte, en que integra y proyecta un cierto pragmatismo revolucionario, la respuesta es afirmativo. Pero si consideramos las limitaciones de ciertas llamadas revoluciones nacionales, pensamos que nuestro autor va mucho mas lejos que éstas, es más radical.

¿Cuál es pues el valor de la obra y de la teoría fanoniana? Una doble dificultad amenaza un juicio objetivo en este plano: la pureza del combate y la muerte trágica del joven Fanon han hecho de éste un símbolo, que está más allá de sus errores teóricos y prácticos posibles. Símbolo de la intransigencia revolucionaria, del romanticismo revolucionario. En un plano sociohistórico ya señalamos la diferencia de valoración posible del libro en 1961 o en 1963. ¿Diría hoy Fanon las mismas cosas que entonces? ¿Proyectaría teóricamente sus experiencias de la misma manera?

Nosotros pensamos que una tesis a lo menos merece ser retenida para su discusión y profundización: la que señala —privilegiando— el papel de los campesinos en la revolución. Su aporte en este plano será siempre un punto de referencia posible y necesario. Por otra parte sus tesis acerca de la cultura nacional parecen teórica y prácticamente inatacables. Estos dos aportes son suficientes para consagrar un intelectual. Pero si a ello se agregan las cualidades de combatiente, de militante de Frantz Fanon, si su obra se integra en el cuadro de la revolución argelina, sus dimensiones, para nosotros como para los argelinos, superan de lejos los límites de su obra intelectual.

FRANCISCO DELICH

CeDInCI

El doctor Samuel Kieczkovsky, inmediato colaborador de esta revista ha sido injustamente detenido y posteriormente torturado por fuerzas de la gendarmería al incluirlo arbitrariamente en el proceso que se sigue a un grupo de guerrilleros en Salta. Al no existir ninguna acusación legal que justifique su detención, PASADO Y PRESENTE suma su voz a la exigencia de libertad para el doctor Kieczkovsky, que un núcleo numeroso de intelectuales de Córdoba hiciera llegar al ministro del Interior.

PUBLICACIONES RECIBIDAS

LIBROS

Carlos Aguirre, ARGELIA AÑO 8, Ed. Campana de Palo, Bs. As., 1963. 430 pág. y XXXIX pág. anexas.

Germán N. Rozenmacher, CABECITA NEGRA, cuentos. Ed. Jorge Alvarez, Bs. As., 1963. 160 págs.

Alfredo Llanos, EL FONDO HISTORICO EN LA FILOSOFIA DE PLATON, separata de la Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Univ. Nac. de Tucumán. Año X, Nº 15, 1962. 89-194 págs.

Abelardo Castillo, LAS OTRAS PUERTAS, cuentos. G. Avalos editor, Bs. As., 1964. 3ª edición.

Carlos Astrada, EL RIO DE HERACLITO, separata de la Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Univ. Nac. de Tucumán, Año X, Nº 15, 1962. 13-18 págs.

Jorge Raúl Laíforgue, EL RACISMO, separata de la Revista de la Universidad de Buenos Aires, V época, Año VII, Nº 2, 1962. 323-340 págs.

Eugen Relgis y Lotar Radaceanu, HUMANITARISMO Y SOCIALISMO, Ed. Humanidad, Montevideo, s/f. 83 págs.

Alfredo Llanos, HISTORIA DEL VASALLAJE DEL PLATA, Ed. Devenir, Bs. As., 1963.

Carlos Astrada, EXISTENCIALISMO Y CRISIS DE LA FILOSOFIA, Ed. Devenir, Bs. As., 1963.

León Rozitchner, MORAL BURGUESA Y REVOLUCION, Ed. Procyon, Bs. As., 1963.

Eduardo B. Astesano, MARTIN FIERRO Y LA JUSTICIA SOCIAL. Primer manifiesto revolucionadio del Movimiento Obrero Argentino, Ed. Relevo, Bs. As., 1963.

J. J. Hernández Arregui, ¿QUE ES EL SER NACIONAL?, Ed. Hachea, Bs. As., 1963.

C. Astrada, LA DOBLE FAZ DE LA DIALECTICA, Ed. Devenir, Bs. As., 1962, 100 págs.

Alberto Astudillo, LA REVOLUCION NACIONAL Y LAS CLASES, Ed. Relevo, Serie: Hacia la revolución nacional, Bs. As., 1963. 108 págs.

Condillac, TRATADO DE LAS SENSACIONES, con un estudio preliminar de Rodolfo Mondolfo, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963, 308 págs.

Arthur Koestler, LOS SONAMBULOS, Editoral Univers. de Buenos Aires, 1963.

REVISTAS Y PUBLICACIONES PERIODICAS

Problemi del socialismo, revista mensual dirigida por Lelio Basso, Milano, Italia, Nº 2, año V, Nos. 3 y 6, año VI.

Tempi Moderni, dell economia politica e della cultura. Publicación del Centro Italiano di Ricerche e Documentazione, dirigida por Fabrizio Onofri, Nos. 1 al 12.

Quaderni Rossi, publicación del Instituto Rodolfo Morandi, Milano, Italia.

Izquierda Nacional, dirigida por Jorge Eneas Spilimbergo, Bs. As., Nº 4.

El escarabajo de oro, dirigida por Abelardo Castillo, Bs. As. Nos. 18, 19 y 20.

Trabajo, revista cultural del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, Córdoba, Nos. 1 y 2.

El obrero, Buenos Aires, Nº 2.

¿Qué hacer?, por lo nacional y el socialismo. Dirigida por Juan J. Real, Nº 1, Buenos Aires

Paece, Freedom and socialism, Edición inglesa de **Problemas de la paz y el socialismo,** London. Diversos números hasta el Nº 3, Vol. 7, marzo de 1964.

Marxism Today, órgano del Partido Comunista inglés. Abril de 1964.

International Socialism, Nº 15. London.

INDICE GENERAL DEL AÑO POR AUTORES

Pág.

Améndola, Giorgio: NUESTRAS CORRESPONSABILIDADES 218
Arcondo, Aníbal: LA ECONOMIA ARGENTINA de Aldo Ferrer 230
Aricó, José M.: EXAMEN DE CONCIENCIA 241
Aricó, José M.: EL STALINISMO Y LA RESPONSABILIDAD DE LA IZQUIERDA .. 195
Aricó, José M.: EXAMEN DE CONCIENCIA .....
Asiáticus: LUCHA POLITICA Y LUCHA ARMADA 310
Assadourian, Carlos S.: UN ATAQUE A LA HISTORIA EN NOMBRE DEL MARXISMO 63
Badaloni, Nicola: LA REALIDAD OBJETIVA DE LA CONTRADICCION 63
Banfi, Antonio: EL PROBLEMA SOCIOLOGICO 134
Berman, Gregorio: PECULIARIDADES DEL SER ARGENTINO 106
Cadart, Claude: LA DIVISION EN EL MOVIMIENTO COMUNISTA INTERNACIONAL 302
Colletti, Lucio: LA RELACION HEGEL-MARX 59
Chiaramonte, José C.: ACERCA DEL EUROPEISMO EN LA CULTURA ARGENTINA 98
Delich, Francisco: LA TEORIA DE REVOLUCION EN FRANZ FANON 238
Del Barco, Oscar: CARLOS MARX Y LOS MANUSCRITOS DE 1844 101
Del Barco, Oscar: METODOLOGIA HISTORICA Y CONCEPCION DEL MUNDO 168
Della Volpe, Galvano: SOBRE LA DIALECTICA 69
Figurelli-Petrone: LA REVOLUCION COLONIAL 315
Gorz, Andre: EL CONFLICTO CHINO-SOVIETICO 291
Guiñazú, César U.: SEXO Y CIVILIZACION de Luigi de Marchi 226
Hesse, Mauricio: HOMENAJE A HENRI WALLON 108
Hobsbawn, Eric: PARA EL ESTUDIO DE LAS CLASES SUBALTERNAS 158
Jitrik, Noé: PROPUESTA PARA UNA DESCRIPCION DEL ESCRITOR REACCIONARIO 148
Lan, C. Eggers: RESPUESTA A LA DERECHA MARXISTA 322
Luporini, Cesare: VERDAD Y LIBERTAD 24
Luporini, Cesare: APUNTES PARA UNA DISCUSION ENTRE FILOSOFOS MARXISTAS 57
Luporini, Cesare: EL CIRCULO CONCRETO-ABSTRACTO-CONCRETO 77
Marx, Carlos: METODO DE LA ECONOMIA POLITICA 88
Moreno, Julio César: MORAL BURGUESA Y REVOLUCION de León Rozitchner 233
Natta, Alessandro: PARA UN DESARROLLO UNITARIO DE LOS ESTUDIOS MARXISTAS 57
Natta-Pajetta: REFLEXIONES SOBRE LA DEMOCRACIA EN EL PARTIDO 213
Paci, Enzo: SOBRE LA REALIDAD OBJETIVA DE LA CONTRADICCION 65
Portantiero, Juan C.: POLITICA Y CLASES SOCIALES EN LA ARGENTINA ACTUAL 18
Revol, Enrique L.: ELEMIRE ZOLLA, CRITICO DE LAS MASAS 96
Revol, Enrique L.: TRABAJO, SIMBOLO Y EVOLUCION HUMANA 139
Rozitchner, León: MARXISMO O CRISTIANISMO 113
Rozitchner, León: RESPUESTA 328
Redacción, nota de 236
Schmucler, Héctor N.: LA CUESTION DEL REALISMO Y LA NOVELA TESTIMONIAL ARGENTINA 44
Schmucler, Héctor N.: PROBLEMAS DEL TERCER MUNDO 284
Togliatti, Palmiro: SOBRE EL XXII CONGRESO DEL PCUS 205
Torre, Juan C.: ROBERT LYND Y LA CRITICA DE LA SOCIOLOGIA 182

ARTE Y PARTIDISMO

- ¿El arte al servicio de la política?
- ¿Existe el realismo socialista?
- Jruschov ¿stalinista en cultura?

CRITICOS MARXISTAS DISCUTEN EL DISCURSO DE JRUSCHOV A LOS ARTISTAS
Un folleto de 64 páginas

Ediciones PASADO Y PRESENTE - Casilla de Correo 80 - Córdoba

Distribuidor de PASADO Y PRESENTE en kioskos de Buenos Aires

PEDRO SIRERA
Kiosko del Cine Lorraine - Buenos Aires

MONTHLY REVIEW

Selecciones en castellano

- EL FUTURO DE LA ECONOMIA CUBANA
  por Leo Huberman y Paul M. Sweezy
- LA CRISIS BRASILEÑA
  por Víctor Rico Galán
- 3 artículos sobre ARTE Y SOCIEDAD

Nº 9 - 72 páginas $ 50.-
por Leo Huberman y Paul M. Sweezy

Adquiérala en kioskos y librerías

Pedidos a: **EDITORIAL PERSPECTIVAS**
Av. Roque Sáenz Peña 760 - 5º piso - Oficina 531
Buenos Aires

FOMULARIO DE SUSCRIPCION

Señor Director:

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

DIRECCION .....

NOMBRE .....

TARIFA

Suscripción anual	$	380.-
„ solidaria	„	1.000.-
„ sostenedor ..	„	5.000.-

Extranjero: 6 dólares

Incluyo cheque/giro postal por valor de .....

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

COLECCION DE POLITICA CONCENTRADA

dirigida por Rogelio García Lupo

1. **FASCISMO Y MARXISMO**
   Benito Mussolini, B. Slobodskoi, P. Alatri y Romano Mussolini
2. **POLITICA MILITAR**
   H. Daadled, Jaques Maitre y Jean Maynaud
3. **EJERCITO Y REVOLUCION INDUSTRIAL**
   J. Cazeneuve, Cnel. L. Vicat, Cnel. J. Perón, Gral. E Mosconi y Gral Macedo Soares
4. **NAZISMO Y MARXISMO**
   A Hitler, Fritz Klein, Stefan Zweig y V. R. Haya de la Torre
5. **EL PENTAGONO Y EL MILITARISMO NORTEAMERICANO**
   G. M. Lyons, W. Nielsen, M. Morantz, M. Calderazzi, G. Bohen

Cada volumen $ 120.-

6. **CHINA 1964. Crónica de un desafío**
   Eduardo Galeano.

Un volumen de 168 páginas (volumen especial): $ 150.-

Librería - Editorial JORGE ALVAREZ

Talcahuano 485 - T. E. 35-6875 - Buenos Aires

LOS LIBROS DE COYOACAN:

UNA GRAN COLECCION POLITICA PARA LA NUEVA GENERACION ARGENTINA Y LATINOAMERICANA

ACABAN DE APARECER los siguientes títulos:

Nº 36: La revolución permanente, por L. TROTSKY (1 volumen)
Nº 37: La revolución permanente, por L. TROTSKY (2 volúmenes)
Nº 38: Mariano Moreno y la revolución nacional, pod NORBERTO GALASSO

TITULOS PUBLICADOS:

1. La cuestión judía, por CARLOS MARX
2. Arte y revolución en América Latina, por R. CARPANI
3. Juan B. Justo y el socialismo cipayo, por JORGE E. SPILIMBERGO
4. La Izquierda Nacional en la Argentina, por A. METHOL FERRE
5. El Paso de los Libres, por ARTURO JAURETCHE
6. Pro y contra de Alberdi, pod LUIS ALBERTO MURRAY
7. El imperialismo en el Río de la Plata, por VIVIAN TRIAS
8. La Patria Grande, por MANUEL UGARTE
9. Prosa de hacha y tiza, por ARTURO JAURETCHE
10. Mitre al desnudo, por JUAN BAUTISTA ALBERDI
11. Burguesía y proletariado en el nacionalismo brasileño, por H. JAGUARIBE
12. Socialismo utópico y socialismo científico, por FEDERICO ENGELS
13. La revolución nacional en Marx, por JORGE E. SPILIMBERGO
14. Las guerras civiles argentinas, por JUAN ALVAREZ
15. Uruguay: provincia o nación?, por ROBERTO ARES PONS
16. La revolución rusa y la burocracia soviética, por LEON TROTSKY
17. Crisis y resurrección de la literatura argentina, por JORGE ABELARDO RAMOS
18. La crisis entre Mao-Tse-Tung y Krushev. Textos y notas críticas
19. Historia de la revolución española, por A. GUILLEN
20. El contubernio, por JOAQUIN COCA
21. La formación histórica rioplatense, por LUIS A. DE HERRERA
22. Manuel Ugarte y la revolución latinoamericana, por JORGE ABELEDO RAMOS
23. Por los EE.UU. socialistas de América Latina, por L. TROTSKY
24. Como hicimos el 17 de octubre, por ANGEL PERELMAN
25. FORJA y la décama infame. Textos y prólogo por A. JAURETCHE
26. Marxismo y antimarxismo, por CARLOS KAUTSKY
27. La deconstrucción de hispanoamérica, por MANUEL UGARTE
28. Peronismo y socialismo nacional, por A. BELLONI
29. El poder detrás del trono, por SIR DAVID KELLY
30. Vida del Chacho, por JOSE HERNANDEZ
31. La política en el arte, por RICARDO CARPANI
32. El proletariado y la revolución democrática, por V. I. LENIN
33. Imperialismo y angustia, por CLAUDIO DE ARAUJO LIMA
34. Las inversiones extranjeras en América Latina, por CARLOS MONTENEGRO

CADA VOLUMEN: $ 60.— m/n.

EN DISTRIBUCION:

HISTORIA DE LA REVOLUCION RUSA
por León Trotsky

2 volúmenes con un total de 1.300 páginas
primera versión castellana completa
Nuevo precio: $ 1.400.- los los tomos
Pedidos y servicio de contrareembolso:

Librería del Mar Dulce

Córdoba 1354 Capital Federal

EDICIONES PAIDEIA

En prensa

JEAN PAUL SARTRE: **Merleau Ponty viviente**

El itinerario intelectual de la amistad entre los dos más grandes pensadores de la Francia de Postguerra.

HENRI LEFEBVRE: **Problemas actuales del marxismo**

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

Librería y Editorial PAIDEIA

PASAJE CENTRAL **CORDOBA (Rep. Argentina)**

LOS GRANDES TEMAS NACIONALES

NOVEDADES

RIVADAVIA Y EL IMPERIALISMO FINANCIERO, por José M. Rosa	$ 190.—
LA GUERRA DEL PARAGUAY Y LAS MONTONERAS ARGENTINAS, por María Rosa	$ 480.—
INTRODUCCION A LA CIENCIA DE LA LITERATURA. Su estética general, por Miguel Dragomirescou	$ 220.—
LITERATURA LATINOAMERICANA SIGLO XX, por J. L. Sánchez Trincado	$ 220.—
LA POESIA GAUCHESCA RIOPLATENSE. Popular y culta, por Fernando Hugo Casullo	$ 70.—
EL PROBLEMA DE LAS GENERACIONES LITERARIAS. Esquema de las últimas promociones, por Arturo Cambours Ocampo	$ 380.—
POLITICA DE ENTREGA, por Alejandro Gómez	$ 420.—
EL IMPERIALISMO DEL DOLAR, por Abraham Guillén	$ 750.—
IMPERIALISMO Y COMERCIO LIBRE, por L. C. Alen Lasacano	$ 70.—
GRUPOS DE PRESION Y FACTORES DE PODER, por G. J. Bidart Campos	$ 70.—
COEXISTENCIA PACIFICA Y REVOLUCION, por Isaac Libenson	$ 70.—
SARMIENTO, LOS LIBERALES Y EL IMPERIALISMO INGLES, por Roberto Tamagno	$ 420.—

A. PEÑA LILLO, editor

Sarmiento 1422 - 2º piso **T. E. 46 - 9294** **Buenos Aires**

CeDInCI