



CUADERNOS DE CRÍTICA

Junio 1965

SUMARIO

- 2 Frantz Fanon y el Tercer Mundo,
por Luis Gregorich.
- 11 Entrevista con György Lukács.
- 19 Peronismo y marxismo,
por Jorge A. Capello.
- 28 Sebrelí: Sociología y realidad política,
por Carlos Okada.
- 35 Cristianismo y anti-Iglesia,
por Valentín Cricco.
- 45 Libros:
Críticas sobre Viñas, Halperin Donghi, Conti,
Saer, Sartre, Bullrich, Guido, Levinson, Riesman
y Trotsky.
- 62 Revista de revistas.

Cuadernos de Crítica

Revista de crítica e investigación cultural

Consejo de redacción

Jorge C. Caballero

Jorge A. Capello

Valentín Cricco

Luis Gregorich

Fernando Lida García

Carlos Okada

Secretario de redacción

Luis Gregorich

Administración

Valentín Cricco

Diagramación y tapa

Roberto J. Páez

Precio del ejemplar: \$ 80 m/n.

Suscripción anual (4 números): \$ 300 m/n. o 2 dólares.

Suscripción anual de colaborador: \$ 600 m/n. o 4 dólares.

Dirección postal: Charcas 4767, 2° "A", Buenos Aires.

Presentación

Los intelectuales de izquierda —grupo dentro del cual los fundadores de esta revista se incluyen— se ven, en la actual situación del país, ante una difícil coyuntura. No tienen la posibilidad de institucionalizarse, puesto que se sabe que en la Argentina no existe un verdadero partido revolucionario. Convertidos en outsiders, arrastrados por los vaivenes de la vida nacional pero dolorosamente excluidos de su quehacer, a la vez conscientes y alienados, suelen elegir uno de dos caminos. Algunos se enrolan en pequeños partidos o movimientos de siglas más o menos esotéricas; otros, abrumados por el vacío de reuniones y disputas interminables, deciden recurrirse en "la propia obra". Por cierto, estos últimos no tardan en ser asimilados por la cultura oficial, cuando no por la vida hogareña. Los primeros, aunque resisten más tiempo, terminan por lo general autoconsumiéndose en la frustración, como una serpiente que se muerde la cola, incomunicados de la masa que debiera ser su natural destinataria.

Como el individualismo nos parece suicida, hemos elegido el camino de una modesta empresa en común: la de una revista de crítica. Naturalmente, nuestra concepción de la crítica es global y pensamos que debe ser dirigida contra el conjunto de la sociedad cuya transformación propugnamos. Razones de lógica limitación personal harán, sin embargo, que ocupemos solo un sector de tal conjunto, dejando el resto del campo a disposición de quienes cuenten con mejores armas para atacarlo. El sector elegido, con todo, es bastante amplio: entran en él la literatura, la política, la sociología, la discusión ideológica y también esas obras y disciplinas intermedias que tan bien caracterizan a nuestro tiempo y que de algún modo tienden a recuperar la totalidad de lo real.

Nuestro aparato crítico tendrá un elemento fundamental: el esfuerzo por la objetividad. Rechazamos unas pocas cosas sin piedad: la actitud dogmática, el apriorismo, los argumentos ad hominem, la promoción de parientes y amigos. No nos interesa el terrorismo crítico y quienes se consideren nuestros adversarios en el plano ideológico pueden estar tranquilos: no lo practicaremos contra ellos. Incluso es probable que sean nuestros amigos quienes más sufran por esta imparcialidad. Desde ahora nos negamos a la polémica fácil, pero no rehuiremos, por supuesto, el diálogo serio.

Finalmente, tenemos la esperanza de que una labor crítica objetiva y metódica pueda servir, no solo para debilitar y luego destruir los cimientos de esa avanzada del imperialismo que es la cultura oficial, sino también para oponer a ésta las bases de una auténtica cultura nacional, que surja y se cristalice en la asunción cada vez más consciente y lúcida de las contradicciones, frustraciones y logros de nuestro quehacer histórico y cultural.

Tercer Mundo: quizás el calificativo, acuñado con no se sabe qué propósito de distorsión ideológica, perdure como la expresión más feliz de uno de los fenómenos históricos cruciales de nuestra época. Y ocurre que no es solo por su significación política, inmediatamente visible, que esta marea de hambrientos, descolonizados, indígenas de todas las razas y colores, ha entrado enérgicamente en la escena internacional. Incluso podría decirse que su verdadero papel político, en la actual relación de fuerzas de las grandes potencias, se ha sobreestimado y resulta más bien modesto. Pero si la potencia industrial y nuclear del Tercer Mundo es todavía insignificante, su influjo en otros ámbitos no ha cesado de crecer. Primero, su importancia como punto de referencia para los dos grandes sistemas, como intersección en que se cruzan sus ambiciones e intereses, es indiscutible. "El Tercer Mundo existe." "El Tercer Mundo nos mira." Se diría que, en cierto modo, la debilidad intimida a la fuerza; que la debilidad cobra progresivamente fuerzas por la conciencia cada vez más clara y segura de la justicia y coherencia de su causa, y la fuerza se debilita y languidece, arrinconada por sus propios excesos y contradicciones. Y luego, los intentos más audaces por elaborar una nueva cultura y una nueva concepción del hombre han salido últimamente, y lo siguen haciendo, de estos lugares de la Tierra, hasta ayer olvidados y oscuros. En realidad, es en el Tercer Mundo donde asistimos a las empresas humanas individuales y colectivas más interesantes y diversificadas de la sociedad contemporánea; y no es exagerado afirmar que en las experiencias chinas, argelinas, ghanesas, guineanas y cubanas pueden encontrarse las semillas más fecundas de las formas futuras de organización social, de ninguna manera agotadas, como quisiera hacerse creer, por la tecnocracia y burocratización de las sociedades superindustrializadas. En la Argentina, en América latina, muy a pesar de los esfuerzos de las burguesías locales por convencernos de nuestra diferente y privilegiada situación respec-

to a los pueblos asiáticos y africanos que terminan de sacudirse las cadenas coloniales, nos sentimos apasionadamente próximos a sus luchas, a sus debilidades y fracasos, y, sobre todo, a sus esfuerzos por conquistar lo universal en lo particular, a su confiada entrega en la propia construcción nacional. De hecho, cubiertos por una malla rígida de compromisos militares y dependencia económica pertenecemos al bloque occidental y capitalista; pero emotiva e intelectualmente, y también por esa afinidad incómoda que dan los mismos sufrimientos y las mismas frustraciones, estamos en el Tercer Mundo. Esto vale sobre todo para las últimas generaciones de intelectuales latinoamericanos, que denuncian, en el europeísmo de sus predecesores, las evasiones y la impotencia de la etapa prenatal y colonial. Como argentinos y latinoamericanos no podríamos, pues, dejar de sentirnos emocionados ante el mensaje impresionante de un representante típico del Tercer Mundo, de un hombre que, lejos de elegir entre diversos sistemas de abstracciones e irrealidades, se reencontró sumergiéndose en la praxis de la lucha revolucionaria de un pueblo de otra raza aunque hermano del suyo. Frantz Fanon y su libro (*) nos obligan asimismo a un examen de conciencia, no solo porque presentan con la mayor lucidez los problemas teóricos y prácticos de las situaciones revolucionaria y postrevolucionaria (aun cuando con más énfasis la primera) en los países coloniales, sino también porque incitan a reconsiderar algunas peculiaridades del proceso revolucionario en América Latina y a compararlo con la evolución global y los conflictos particulares del Tercer Mundo.

El hombre Frantz Fanon: negro de la Martinica, recibido de médico en Lyon y luego especializado de psiquiatra, casado con una francesa, trasladado a Argelia como director del hospital psiquiátrico de Blida, poco a poco integrado en la lucha emancipadora del pueblo argelino, finalmente convertido en uno de los mayores ideólogos y propagandistas de la revolución, autor principalmente de dos libros agudos y polémicos (*Peau noire, masques blancs*, todavía no traducido al español, y el que aquí comentamos), enfermo de leucemia cuando la insurrección estaba muy cerca del triunfo final, muerto antes de los cuarenta años en un hospital de Washington al que fue preciso llevarlo casi contra su voluntad, y enterrado en territorio liberado de Argelia. Una influencia filosófica, rastreable sobre todo en el lenguaje y en la preocupación por la experiencia individual y su inmediatez, planea sobre su obra: la de Sartre. Pero una cosmovisión que impregna nuestro tiempo, una concepción to-

(*) Los condenados de la tierra, Fondo de Cultura Económica, 1963 (la primera edición francesa data de 1961).

talizadora del hombre y de la vida, determina aún mejor sus temas, su mundo de problemas, sus propósitos: la del marxismo. Desde la derecha se ha llamado a Fanon catastrofista, se ha calificado a su obra de mero libelo y se le ha atribuido cierto culto de la violencia que un vistazo superficial al libro podría, tal vez, confirmar; por otra parte, la ortodoxia marxista ha criticado la teoría de la revolución implícita en su trabajo y, sobre todo, su exaltación del papel del campesinado en la lucha revolucionaria. Aquí se procurará, en primer lugar, exponer las tesis del autor en su propio contexto, clarificar sus sobreentendidos y seguir su pensamiento, sin que ello signifique una renuncia a formular, lograda la comprensión, las críticas a que Fanon se haga acreedor.

El libro

Un extenso prefacio de Sartre encabeza *Los condenados de la tierra*: se trata de la asunción desprejuiciada que hace un intelectual europeo, el intelectual de un país que hasta ayer nomás fue gran potencia colonial, de la explosión liberadora del Tercer Mundo y el rechazo a seguir dependiendo de la constelación de valores europeos que la acompaña. Sin embargo, Sartre no se limita a acotar que el mensaje de Fanon está destinado, al menos explícitamente, a sus hermanos de lucha, que reclama "la unión, la unidad del Continente africano contra todas las discordias y todos los particularismos"; aunque comprenda, como europeo y francés, que este libro "no se dirige a nosotros", sabe que "también a nosotros, los europeos, nos están descolonizando; es decir, están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros", y se percató, por lo tanto, que la obra de Fanon puede, por una especie de reflujo ético e intelectual, obligarlo a él y a los otros europeos a ver mejor dentro de sí, a afrontar el espectáculo del *strip-tease* de ese humanismo que por espacio de tantos años encubrió y justificó las guerras de conquista y las depredaciones coloniales de las grandes potencias. Así resulta que la introducción de Sartre, aun por sobre su valor como presentación prestigiadora del libro de Fanon, importa como documento de la evolución del pensamiento político sartreano y, ejemplarmente, como inventario autocrítico de la *intelligentsia* europea.

Pero no es de Sartre, por cierto, de quien queremos hablar aquí. El primer capítulo del libro de Fanon, *La violencia*, es probablemente, como se ha observado ya, uno de los más finos análisis que existen sobre este fenómeno. La descolonización, nos dice Fanon, "es siempre un fenómeno violento", que exige el "replanteamiento integral de la situación colonial". Ese "mundo en compartimientos"

que es la colonia, no puede ser impugnado sino por "la violencia absoluta". El mundo colonial, desde luego, es un "mundo maniqueo", en que el colono "hace del colonizado una especie de quintaesencia del mal". Cuando el colonizado comienza a inquietar al colono, se envían a la colonia mensajeros que exponen al colono "las riquezas de los valores occidentales". Pero resulta que esta penetración de la cultura occidental también está presidida por la violencia y la agresión, de modo que en el futuro, cuando el colonizado oye hablar de tal cultura, "saca su machete o al menos se asegura de que está al alcance de su mano". Estas "esencias occidentales", el individualismo entre otras, se disuelven finalmente en la lucha revolucionaria, ceden el lugar a nuevos valores que surgen de la lucha misma. Durante la época colonial, ¿cómo hace el colonizado para evadirse de la contemplación del mundo del colono, ese mundo limpio, feliz e inaccesible que está enfrente de él? Por un lado, la situación colonial produce una fractura en el colonizado que lo obliga a sumergirse en el fatalismo, en la creencia de un mundo sobrenatural y más comúnmente en la neurosis; por el otro, hace aflorar en él una agresividad fratricida, practicada contra los propios hermanos colonizados. Esta última forma de la violencia debe ser, pues, reencauzada, y puesta al servicio de la liberación nacional. Se sabe que los partidos nacionalistas burgueses de las colonias repudian, íntimamente, la violencia, porque sospechan que podría hacer que la situación se les escapara de las manos. La verdadera conciencia nacional —sutilmente identificada, en esta etapa, con la conciencia de la violencia— se abre camino, con todo, y circunscribe cada vez más certeramente a su enemigo —el colono y el país colonial—, contra quien se erige ahora, más consciente como queda dicho, la violencia. Se producen cruentas represiones. Los colonizados, vencidos de que "el Tercer Mundo no está excluido", pues se encuentra, por el contrario, en el "centro de la tormenta", difunden su causa, buscan aliados y prosiguen la lucha. En esta lucha, para el colonizado "la victoria representa la praxis absoluta". Las situaciones límite, ese "ir y venir del terror", "desmistifican definitivamente a los más enajenados de los colonizados". La praxis violenta desintoxica al individuo en el plano psicológico, y es "totalizadora" para la comunidad que pasa a formar parte "del gran organismo violento surgido como reacción a la violencia primaria del colonialista". Aquí podemos detenernos un instante. Ante todo, conviene retomar los reproches de debilidad teórica que dentro del marxismo se han hecho a Fanon, y con los cuales hay que estar, en buena par-

te, de acuerdo. El pensamiento de Fanon —en realidad casi no hace falta aclararlo— es típicamente empírico y descriptivo, y este capítulo sobre la violencia lo ejemplifica acabadamente: el escritor se limita a trabajar sobre situaciones y hechos concretos en los que él mismo ha participado (la revolución argelina y en todo caso los problemas internos de los países africanos que visitó como enviado del G.P.R.A.); por consiguiente, la selección de sus conclusiones tiene carácter deliberadamente local, particular, operativo, con lo cual la universalidad teórica del libro queda, en un primer plano, resentida sin remedio. Tal vez sea pertinente, sin embargo, una profundización mayor de esta cuestión. Aun prescindiendo de la fenomenología, puede concordarse en que el momento descriptivo precede al teórico o que, mejor aún, ambos se nutren dialécticamente. La singularidad del fenómeno de la violencia en la Argelia colonial está insuperablemente descripta por Fanon; y, si no inducimos fáciles generalizaciones de sus tesis, podremos enriquecer, con su comprensión de la violencia argelina, la comprensión de la violencia en cualquier parte del mundo.

En *Grandeza y debilidades del espontaneísmo*, Fanon trata el tema que le es más caro: el de la participación del campesinado en la lucha revolucionaria. El contexto colonial, para el autor de *Los condenados de la tierra*, determina una oposición entre el proletariado urbano y las masas campesinas, en la cual estas últimas encarnan el espontaneísmo y la voluntad revolucionaria, y aquel cierta racionalidad reformista, condicionada por su situación preferente en el proceso económico colonial. Cuando estallan las insurrecciones campesinas, los dirigentes nacionalistas de los partidos urbanos quedan desorientados ante ellas e incluso las desautorizan. En una de sus tesis más discutibles, Fanon hace un alto para propugnar la importancia revolucionaria del lumpenproletariado, sin explicar con precisión cuál es el momento revolucionario en que este conglomerado puede manifestarse positivamente, y sin detenerse tampoco en su inestabilidad emotiva, factor que resta toda continuidad a sus actos. Volvemos a la insurrección; naturalmente, la "estrategia de lo inmediato" del campesinado no puede proseguir indefinidamente su aventura voluntarista: el adversario ha comprendido ya las debilidades de los insurrectos y les tenderá incontables trampas; es tiempo, pues, que la etapa de la violencia pura quede superada, por acción de una vanguardia revolucionaria, y sea reemplazada por una conciencia política que asuma coherentemente la táctica y los objetivos finales de la lucha. Con todo, Fanon insiste una vez más

al final del capítulo: "Solo la violencia ejercida por el pueblo, violencia organizada y aclarada por la dirección, permite a las masas descifrar la realidad social, la da la clave de ésta". Sin esa praxis inicial no hay para Fanon, entonces, verdadera experiencia revolucionaria de las masas. Cabe hacerse una pregunta. ¿La descripción de Fanon es solo valedera para los países precapitalistas, donde por lo general la relación cuantitativa favorece al campesinado, o tiene también alguna aplicación en aquellas naciones subdesarrolladas que, aun cuando deformadamente, hayan iniciado cierto tipo de industrialización? Volveremos sobre el tema.

En *Desventuras de la conciencia nacional* se describe la etapa siguiente del proceso revolucionario; en realidad, todo el capítulo está dedicado, con no disimulado fervor, a exaltar la etapa nacional de cualquier revolución, la cual, para Fanon, de ninguna manera puede ser salteada. En páginas donde se transparenta fácilmente la intensa experiencia personal del autor en todo lo que se refiera a la vida política de las naciones africanas recién independizadas, se analizan sucesivamente el papel negativo de las burguesías nacionales, los peligros del ultranacionalismo africano, el hábil aprovechamiento que el colonialismo hace de los conflictos tribales y raciales, el deslizamiento gradual de los líderes nacionalistas hacia una postura de colaboración objetiva con las fuerzas coloniales, el insustituible papel unificador del partido revolucionario y, por fin, los escollos innumerables que levanta ante la conciencia nacional una nueva situación: el neocolonialismo. Fanon completa así su concepción de la reivindicación nacional: "El nacionalismo, si no se hace explícito, si no se enriquece y profundiza, si no se transforma rápidamente en conciencia política y social, en humanismo, conduce a un callejón sin salida".

Sobre la cultura nacional, sin duda una de las partes menos discutibles del libro de Fanon, está encabezada con una cita de Sekou Touré, presidente de Guinea: "No basta con escribir un canto revolucionario para participar en la revolución africana, hay que hacer esa revolución con el pueblo. Con el pueblo, y los cantos vendrán solos y por sí mismos". Esta concepción de la cultura nacional como momento inseparable del proceso de liberación nacional, preside todas las exégesis del autor. La descripción que hace Fanon de la evolución de la conciencia intelectual desde la etapa prenatal hasta la nacional es extremadamente sutil, aunque no siempre esté explícita en el texto. En un primer momento, el intelectual colonizado se sumerge en las tradiciones y el folklore de su país, pero no por una

prentensión pintoresquista ni verista, sino "para fijar distancias en relación con la cultura occidental en la que corre el peligro de sumergirse". Después, sucede que se lanza frenéticamente a explorar esta otra cultura, como tratando de superarla mediante la asimilación. La fase siguiente es la de la desenajenación: el intelectual repudia la cultura extraña y regresa a sus tradiciones, a su país, pero ahora en una reimmersion crítica que terminará de desmistificarlo e iniciará la verdadera etapa nacional. En este sentido, Fanon defiende el concepto de cultura nacional aun frente al tan utilizado en África de cultura negra, y refuta esa idea de "negritud" que muchas veces, por mero acto reflejo, se ha opuesto a la agresión de la cultura blanca. Fanon concluye: "Si el hombre es su obra, afirmaremos que lo más urgente actualmente para el intelectual africano es la construcción de su nación". Y: "Es en el corazón de la conciencia nacional donde se eleva y se aviva la conciencia internacional. Y ese doble nacimiento no es, en definitiva, sino el núcleo de toda cultura".

A manera de apéndice, Fanon nos ofrece, en *Guerra colonial y trastornos mentales*, un rápido inventario de casos de neurosis y conflictos psíquicos originados en la desintegración de la personalidad y de las relaciones humanas que provoca la guerra colonial (en Argelia). No se trata, por supuesto, de otra cosa que de las propias experiencias como psiquiatra del autor, pero por un lado se complementa en estos documentos el análisis del fenómeno de la violencia con casos individuales que lo hacen explícito, y por el otro se patentiza implícitamente, con dura inmediatez, la profunda alienación y ambigüedad de la mentalidad colonialista. Ese inspector francés que ruega al psiquiatra que lo ayude a torturar "a los patriotas argelinos sin remordimientos de conciencia, sin trastornos de comportamiento, con serenidad", ese otro torturador que oye por la noche gritos que no lo dejan dormir, todos esos asesinos civilizados y racionales, en fin, representan la sarcástica contraparte de la descripción pseudocientífica que los doctores colonialistas hacen del indígena, adosándole oscuras tendencias homicidas, "fragilidad de sentimientos morales", y, como suprema excusa biológica de la opresión colonial, "actividades corticales poco evolucionadas". Inútil insistir con Fanon que, en verdad, la raíz de los trastornos psíquicos del colonizado es, desde luego, "el producto directo de la situación colonial".

Conclusiones

Hemos señalado ya cuánto deberá, a partir de ahora, cualquier estudio del proceso revolucionario a las reinterpretaciones y revi-

siones de Fanon. Probablemente desde los trabajos de Mao Tse-Tung no ha aparecido una obra semejante, que, brotada espontáneamente de la praxis de un movimiento de liberación nacional, haya alcanzado al mismo tiempo una sutileza intelectual tan sorprendente. La riqueza de las proposiciones de Fanon debe ser sopesada y ordenada especialmente por la crítica marxista, porque es dentro de un contexto ideológico marxista que el autor se mueve, parafraseando muchas veces, tal vez sin percatarse de ello, conocidos conceptos de Marx y Lenin. También hemos apuntado, al pasar, nuestro acuerdo y discrepancias con cierta ortodoxia marxista que atribuye a Fanon haber convertido en absoluto teórico un momento de la revolución, para el caso el momento inicial, violento, de la insurrección argelina. La condenación es justa desde muchas concepciones de la revolución —sin duda, desde la concepción de la izquierda metropolitana y desde la de las izquierdas reformistas de los países subdesarrollados—, y quizás también desde una interpretación rigurosa del marxismo, pero corre el peligro de quedar disuelta en el hecho de que Fanon se dirige evidentemente a los países africanos y asiáticos que terminan de conquistar su independencia o están en vías de hacerlo. Para ellos toda concesión, toda disminución en el ritmo revolucionario, puede significar una aproximación objetiva al neocolonialismo, con lo cual el ciclo de la dependencia volvería a comenzar.

La referencia al papel del campesinado en la revolución merece un nuevo examen. Desde luego, se reactualiza aquí la controversia acerca de la insuficiencia del marxismo clásico en el análisis de la situación del campo en los países precapitalistas. En este sentido, nos parece que el libro de Fanon incita más bien a profundizar y ampliar, a la luz de nuevas experiencias, conceptos marxistas básicamente correctos. Si, por otra parte, las afirmaciones fanonianas se trasladan mecánicamente a los llamados "países en vías de desarrollo", es indudable que su desvalorización del proletariado urbano como clase revolucionaria podrá ser fácilmente refutada, no solo por fidelidad a la teoría, sino también por la estructura del proceso productivo en tales países. Sin embargo, nos parece que la lección de este motivo obsesivo del pensamiento de Fanon está en otra parte; no en la apología más o menos generosa del campesinado, sino en la reivindicación lúcida del espontaneísmo y la voluntad revolucionaria —no del infantilismo revolucionario y del ultraizquierdismo, entendiéndose bien—, a los cuales tantas veces se ha visto, durante

la época de Stalin y después de ella, congelados en la armazón de fatalismo histórico.

Y aún hay más: ninguna de estas características nos parece suficiente para definir el libro de Fanon y el hecho de que, al leerlo se perciba físicamente su originalidad, la novedad de su tono áspero, su rechazo visceral a adoptar sistemas de valores caducos. "Hay que reformular el problema del hombre", dice Fanon en su epílogo, pero no para volver a imitar a Europa, pues allí "las realidades no son ya las del hombre vivo, que trabaja y se fabrica a sí mismo, sino palabras, diversos conjuntos de palabras, las tensiones surgidas de los significados contenidos en las palabras". El mensaje de Fanon a sus camaradas de lucha es claro: "Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo". Y es entonces cuando se consigue penetrar hasta la verdadera médula del libro: ese fecundo mito del Tercer Mundo que propone, con audacia e imaginación, un camino hacia el futuro.

Entrevista
con
György
Lukács

Paralelamente al progresivo abandono de la rigidez dogmática propia del período stalinista, han tenido lugar dentro del marxismo muchos replanteos y discusiones sobre estética y arte. En Italia, por ejemplo, se han podido así profundizar algunas de las tesis más ricas de Gramsci sobre cultura y literatura nacionales, en tanto que della Volpe ha ido aportando nuevos materiales para su confesado propósito de construir una estética crítica marxista. Estos intentos, a los que habría que añadir interesantes trabajos de críticos franceses, alemanes, polacos, etc., se complementan con la renovada preocupación que por los mismos problemas, aunque no siempre en la misma dirección, sienten algunos exponentes ya mayores de una concepción marxista de la cultura más tradicional. Entre ellos, el filósofo húngaro György Lukács ocupa tal vez el primer lugar en importancia, y por ello hemos creído pertinente traducir la entrevista que concedió al respecto a un periódico italiano (Il Contemporaneo, febrero de 1965). Es obvio señalar que la reproducción de las opiniones de Lukács, singularmente polémicas y expresadas a veces "no sin cierto dejo de ironía o autoironía"—como lo advierte su entrevistador—, no equivale a que nos consideremos necesariamente identificados con ellas.

Peronismo y marxismo

(Viene de la página 27)

recer el calificativo de marxista: no incurrir en prolijos mapas... de lo que no hay.)

4. Hemos hablado, hasta ahora, de "movimiento peronista" y de "revolución popular" como si, por descontado, ésta estuviera — o en algún momento hubiera estado— insita en aquel. Tal es, nos parece, la actitud mental ingenua de todos nosotros. En efecto, sea cual fuere nuestra posición política, en mayor o menor medida, en este o aquel momento de su historia, todos nos sentimos inclinados a reconocer "aspectos revolucionarios" en el peronismo. ¿Existieron estos verdaderamente? ¿En qué, esencialmente, consistieron? ¿Subsisten todavía? En nuestra próxima nota trataremos de contestar a estos interrogantes.

La conversación se centró inicialmente en las recientes posiciones críticas y estéticas de Ernst Fischer.

LUKÁCS: Siento por él la mayor estimación y una vieja amistad, pero no me convencen sus investigaciones ni las de Garaudy. Son ambos demasiado indulgentes para con el arte "moderno", con los muchos Ionescos, Musils o Becketts. Muy poco del arte moderno está destinado a perdurar. Yo, que me acerco ahora a los ochenta años, me torno cada vez más "antimodernista" y veo la historia de la literatura como un gran cementerio: millares de lápidas funerarias y muy pocas voces capaces de hacerse oír hasta hoy. Dentro de treinta años nadie hablará de estos personajes.

Pregunta. — ¿Existe una posible selección de nombres entre los escritores de nuestro siglo? ¿Cuál podría ser, en su opinión?

LUKÁCS: Thomas Mann. Y Brecht, pero solamente el Brecht lírico y el dramaturgo de la segunda fase, desde *El alma buena de Sze-Chuan* hasta su muerte. En su producción anterior no se libera de lo esquemático: tiene momentos de poesía, pero no logra crear personajes vivientes, de la grandeza shakespeariana del final de *Madre Coraje*, por ejemplo. Y ya que hemos recordado a Shakespeare, ¿quién habla hoy (como no se trate de especialistas) del teatro isabelino? El arte grande es rarísimo.

P. — Se podría observar, sin embargo, que la experiencia o la investigación artística deben ser seguidas en sus manifestaciones.

L. — ¿Pero qué es el arte sino arte grande? Cuando yo era joven nos enloquecía Maeterlinck: ¿quién habla de él hoy? Con todo, es más interesante que Beckett. Recuerdo que pusimos en escena *La ciudad muerta* de D'Annunzio. Ahora nadie se ocupa más de él, y con justicia. Naturalmente, alrededor de los pocos artistas grandes surge toda una multiplicidad de tentativas, que constituyen el trasfondo y la condición de su grandeza. Es preciso conocerlas y seguir las con atención. Pero nuestra tarea verdadera sigue siendo la de expresar un juicio de valor desde el punto de vista del verdadero gran arte. Y en este juicio no entra la significación de la invención técnica, por importante que ésta sea.

Asistimos hoy en nuestros países y partidos a una oleada de liberalismo cultural: yo no soy contrario a esto de ninguna manera, entiéndaseme. Aunque más no sea, por su valor pedagógico. Entre nosotros, los jóvenes adoran todo lo que viene del Occidente, porque posee todavía el atractivo de las cosas prohibidas, y por eso todo lo consideran bueno, desde Beckett hasta el *pop-art*. Cuando este conocimiento se normalice, el juicio dejará de hacer hincapié en la cultura del Este o en la del Oeste, para hacerlo, más bien, en el interior de ambas culturas. Para llegar a este juicio, hace falta desarrollar la estética marxista. Hemos perdido el marxismo; es preciso hallarlo nuevamente. Después de la muerte de Marx nadie, salvo Lenin, ha efectuado un aporte teórico a los problemas del desarrollo capitalista. Hay que volver a Lenin y a Marx; en suma, dar, como se suele decir, un paso atrás para saltar mejor.

P. — ¿Se puede ya identificar un punto central desde el cual tomar el camino?

L. — Marx comenzó con el análisis de la estructura, y también nosotros debemos partir de aquí. En las economías socialistas existe

por todas partes una gran crisis de producción de la cual no se ha hecho un análisis crítico a fondo. ¿Por qué? Por una insuficiencia teórica. Para fundamentar sin inconvenientes una política, se necesita una teoría válida sobre la acumulación en un sistema socialista. Sin esto, ninguna reforma podrá ser otra cosa sino pragmática, empirismo puro, o una tentativa de acomodar nuestra economía a la capitalista. Las investigaciones de Libermann y también las de Nemchinov no van al fondo de la cuestión. Nuestras planificaciones fallan porque en la época de Stalin se suprimió de la teoría la dialéctica entre el valor de cambio y el de uso, anulándose así de hecho la posibilidad misma de una teoría de la acumulación. En esto un capitalista puede inclusive contentarse con menos: por el hecho mismo de que, si no vende sus productos, tropieza con el valor de uso en el curso de su actividad. En una economía socialista esto no ocurre espontáneamente, y resulta necesario, por consiguiente, dar una fundamentación teórica a la cuestión. Téngase presente que en Marx, en el marco de la acumulación, el valor de uso no se presenta solamente en la fase final, cuando el producto está listo para ser vendido, sino al comienzo del proceso, cuando el capitalista adquiere los medios de producción precisamente según su valor de uso.

En resumen, solo la reconstitución de una teoría científica de la acumulación puede reestablecer el *tertium datur* que en el campo de la economía nos protege tanto de una práctica sectaria como de resbalones liberales. En otras palabras, se trata de fundar una economía socialista de la cual en la época de Lenin sólo se vio el comienzo.

Este restablecimiento teórico exige, al mismo tiempo, un restablecimiento de esa democracia proletaria que en Lenin acompañaba siempre al concepto de dictadura del proletariado. En el congreso de 1921 Lenin combatió a Trotsky basándose en este principio, y es preciso retornar a este Lenin. Una reconsideración resulta igualmente necesaria para analizar el capitalismo, que ha sufrido profundas modificaciones, así como para analizar las situaciones de los llamados países del tercer mundo. El valor de las tesis chinas sobre esta cuestión es mínimo, porque en ellas se consideran en forma global situaciones muy disímiles. Nadie nos ha dado hasta ahora un análisis científico de la dialéctica social de los países subdesarrollados.

P. — ¿A qué causas atribuye usted esta insuficiencia teórica?

L. — Evidentemente, al stalinismo, cuya característica consistió

en deducir de algunas decisiones prácticas, tal vez necesarias, determinadas leyes de validez general. Es cierto que el político no puede detenerse en su acción simplemente por carecer aún de una teoría adecuada: ciertas decisiones no pueden ser postergadas. Pero una cosa es saber que se adopta una decisión contingente, cuyos límites se conocen, y otra cosa es teorizar acerca de la validez general de aquella. Un marxista puede muy bien responder: "no sé, no porque sea imposible saber, sino porque *no sé todavía*". Y, entre tanto, actuar, sabiendo que uno se mueve dentro de un límite teórico que habrá de superar. En el período del comunismo de guerra Lenin adoptó soluciones que no consideraba de ningún modo típicas y obligatorias para el pasaje al socialismo, sino como decisiones transitorias, dictadas por necesidades contingentes. Stalin, por el contrario, cuando se vio obligado a tomar una decisión tácticamente justa, tal como el pacto ruso-alemán, dedujo de ello una teoría general que tornó insostenible, por ejemplo, la posición de los comunistas en países como Francia. Al ocuparse de China, sostuvo su posición negando que las formas de la revolución en China debiesen caracterizarse por la presencia del "modo de producción asiático", e inventando un inexistente "feudalismo" desde el cual China habría de pasar la "revolución democrática". El mal surge, entonces, cuando se quiere dar a ciertos medios de aceleración política —cuya utilización se imponga circunstancialmente— el carácter de ley teórica. De aquí proviene la corrupción del sentido teórico bajo la cual se ha formado una generación entera.

P. —¿Cómo se explica que esta dificultad subsista después del Vigésimo Congreso?

L. —En primer término hay una resistencia de las fuerzas stalinistas. Resulta difícil hacer una autocritica hasta el fondo. Resulta difícil incluso porque la corrupción intelectual a que me refería ha producido una generación tentada por el empirismo. Son muy pocos los teóricos entre los dirigentes actuales del movimiento obrero. Nos hallamos al comienzo de un largo período de transición.

P. —¿Cómo considera usted la controversia ruso-china desde la perspectiva teórica?

L. —Quisiera decir que la URSS tiene razón, pero que no posee la conciencia teórica de su razón histórica. La China —empujada a ello por la política occidental— pretende elevar a la categoría de generalización teórica una suerte de comunismo de guerra, de política del "tanto peor, tanto mejor". En el enfrentamiento con la URSS los chinos están equivocados: el de ellos es un radicalismo

ciego y peligroso. El sectarismo puede causar daños limitados en un pequeño partido europeo; pero cuando se trata de una gran potencia es una cosa muy distinta.

Por otra parte, la posición de Stalin en 1924 acerca del socialismo en un solo país era correcta; pero en 1945 la situación era completamente distinta. Su incapacidad para adecuarse a ella provocó el conflicto con Yugoslavia y las subsiguientes dificultades del campo socialista. Al mismo tiempo, con respecto a las dimensiones actuales de la guerra, no cabe duda de que la tesis soviética de la coexistencia es justa, y que las decisiones —por ejemplo en relación con Cuba— fueron acertadas. Claro está que la historia presenta siempre problemas nuevos: el caso del Vietnam replantea verosímelmente la posibilidad de una colaboración ruso-china.

Entre los años del 20 al 30 la política soviética ejerció gran fascinación sobre el movimiento socialista de todo el mundo. A medida que se fue desarrollando el stalinismo, esa fascinación, ese modelo, se fue desvaneciendo. Hasta que no se efectúe una reforma interna de la economía y de la ideología, no se recuperará aquel ascenso. Al stalinismo debe atribuirse que la revolución no esté hoy en el Occidente a la orden del día. Es preciso reconocer que estos daños sólo serán reparados al cabo de un largo proceso, que la revolución en el Occidente no se hará mañana. También saber esperar exige fuerza. Espero esta profunda reforma que nos restituirá en su integridad nuestro hermoso ideal.

P. —¿Y en el caso de los pueblos subdesarrollados?

L. —La revolución mundial será más lenta. En 1905 Lenin sostenía contra Trotsky que la revolución mundial no era inminente. El problema de los pueblos subdesarrollados es sobre todo el de la elaboración de formas de transición hacia el socialismo.

P. —¿De qué modo concibe usted la relación entre marxismo y otras culturas? Quisiera recordarle, por ejemplo, la posición de Sartre acerca de la relación entre psicoanálisis y marxismo.

L. —Marx perfeccionó la dialéctica hegeliana. Comprendió que el mundo no se compone de elementos separados, sino que el elemento primordial es un conjunto dinámico concreto, cuyos elementos pueden ser examinados refiriéndolos a la totalidad. La dialéctica materialista es, pues, el único método que permite comprender los conjuntos en cuanto tales, y comprender también las categorías que existen solo en la medida en que son recíprocas ("Reflexions bestimmungen"). Tengo por Sartre, como pensador y como hombre, una estimación absoluta: ha comprendido que no se puede trabajar

si no es con el marxismo. Marx también elaboró grandes integraciones culturales. Pero Sartre se equivoca al no comprender la dialéctica, al no ver que la ontología del existencialismo es incompatible con el materialismo. De ahí deriva lo contradictorio de sus resultados. A propósito de Freud, la posición de Sartre surge del hecho de que éste concibe las relaciones entre el hombre y las categorías sociales como una relación *a posteriori*: en esto no ha abandonado la vieja concepción de Heidegger según la cual el hombre se halla lanzado en medio de la realidad social. En realidad el hombre y el ser social son una sola cosa. Una psicología, como la de Freud, que postula al hombre como ser aislado no tiene nada que hacer con el marxismo. Personalmente, yo no creo en una psicología sino en una antropología, en el sentido de que para Marx todo hombre posee una determinación fisiológica y una determinación social. Por lo demás, la etnografía moderna parece dar la razón a Marx, pues ha descubierto que aun las funciones elementales —la alimentación y las relaciones sexuales— están determinadas socialmente, esto es, en la medida en que no existe una sexualidad que se presente una y otra vez con variaciones históricas, sino que existe un proceso de la sexualidad. La limitación de Sartre estriba en que acepta el materialismo histórico y no el dialéctico.

P. —¿Cómo interpretar hoy la cuestión del materialismo dialéctico? ¿Refiriéndonos a Materialismo y empiriocriticismo de Lenin?

L. —Yo defiendo ese estudio de Lenin. Ahí escribió él en 1908 cosas proféticas: por ejemplo, que la excesiva aplicación de las matemáticas se convertiría en un respaldo para el idealismo. Era exacto. No excluyo que la lógica neopositivista tenga valor, pero en ella se considera equivocadamente la ontología como un problema esotérico. No me es posible adentrarme aquí en esta cuestión y no quisiera que mi pensamiento al respecto fuese juzgado sobre la base de las definiciones sumarias formuladas en esta conversación: es un problema que está tratado debidamente en otro lugar. A mi entender, en términos generales, la lógica neopositivista supone que una cosa está resuelta cuando se la ha determinado matemáticamente, pero queda sin resolver el problema de la correspondencia con la realidad. La astronomía de Ptolomeo era matemáticamente posible, permitía la navegación, y a pesar de todo no correspondía a la realidad. ¿Qué es la realidad? Este es el problema central. En la vida social van unidas la subjetividad y la objetividad: en la naturaleza un mundo objetivo puede existir sin sujeto, pero sin sujeto no puede existir la sociedad. Es necesario desprenderse al mismo

tiempo de la falsa objetividad del neopositivismo y de la falsa objetividad del existencialismo: ninguna de las dos logra aprehender la realidad. Esta se ha perdido igualmente en el arte moderno como en el stalinismo. ¡Yo hablo del renacimiento del marxismo como de un renacimiento del sentido de la realidad! Pero —repite— no quisiera que mi pensamiento acerca de estas cuestiones fuese interpretado partiendo de estas afirmaciones aproximativas. Es una cuestión que me he planteado a fondo: estoy escribiendo una ética, y la introducción de ese trabajo se ha convertido ella misma en un libro que publicaré con el título de *Ontología del ser social*.

P. —Llegamos al problema del realismo, y de si éste debe plantearse o no como posición partidaria en materia de estética.

L. — Yo no creo que el Partido deba tener una posición estética propia. Los casos en que los comités centrales se han definido en materia de música o cine son casi ridículos, y ello no solo porque las posiciones sostenidas en esos casos fuesen infundadas. El Partido es más importante; su *leadership* puede y debe expresarse sin entrar a considerar el mérito de las obras ni indicar una poética. Por lo demás, de todas maneras el curso del arte sigue su marcha... Otra cosa sería si el Partido contribuyese al desarrollo de una estética marxista. El arte es uno de los modos de verificarse que tiene la realidad, y por eso a un partido le compete siempre tomar conocimiento de él. Bien lo sabía Lenin. Por supuesto que este proceso de verificación puede concretarse como un enfrentamiento o como un escape; como comunista soy partidario del enfrentamiento y contrario al escape, pero esto no implica un juicio de valor estético. Veamos una cuestión actual como la de la alienación: se la puede considerar como un hecho social, siguiendo a Marx, o como una eterna condición humana. Este último enfoque representa un escape, y como marxista me opongo a él. Y no obstante, sobre esa base pueden escribirse poemas excelentes. Por otra parte, desde la perspectiva de una política cultural, y por resultar muy difícil la definición de una verdad artística, el método de la libre discusión me parece ser el más provechoso.

P. —¿Conoce usted las críticas según las cuales sus investigaciones han favorecido implícitamente las posiciones dogmáticas?

L. (sonriendo) —Mi posición ha sido siempre combatida. Dentro de treinta años me darán la razón... Mire, la mayor parte de los críticos actuales se limitan a una crítica técnica. Pero el marxista debe afrontar los grandes problemas estéticos. Yo me siento cada vez más "antimodernista" porque el arte moderno posee ge-

neralmente una sola dimensión: no se enfrenta con la realidad. Enfrentarse con la realidad significa confrontarse con la multidimensionalidad de lo real. Piénsese en Cézanne, que señalando uno de sus cuadros decía: "Esta parte no es buena porque es sólo color y no expresión." He aquí una confrontación referida a una cuestión estética concreta. Matisse no se plantea este problema: su color no es expresión sino decoración.

P. —¿Pero si reemplazamos el ejemplo de Matisse por el de los pintores abstractos? Ellos —Mondrian, por ejemplo— se proponen una interpretación y no solo una decoración.

L. —No quiero generalizar; pero los abstractos, y Mondrian entre ellos, me interesan aún menos que Matisse. No llegan ni siquiera a la decoración. Vuelvo a insistir en que el problema del arte es distinto del de la técnica artística. El *Gran viaje* de Jorge Semprún fue escrito con la técnica del monólogo interior, a la manera de la escuela de Joyce; no obstante, su orientación es enteramente opuesta. El valor de este libro radica en que la forma más brutal de la angustia no está dada como una condición humana universal sino como una condición concreta del hombre.

Por lo que atañe al realismo socialista, acerca del cual ni Fischer ni Garaudy quieren oír hablar más, en mi opinión, perdura. Es el arte en condiciones de expresar una situación social. Puede ser bueno o no; puede asumir formas diferentes, según la evolución histórica. Piense en el realismo de Defoe o de Fielding, y en el de Thomas Mann. Es cierto que se ha hecho todo lo posible por perjudicar al realismo socialista, pero después llega un escritor como Solzenitsin, que lo redescubre, lo concreta y le da una forma nueva.

P. —Se nos ha observado que usted señala en Solzenitsin y en la investigación humana y social del período de Stalin el modelo para un realismo actual. ¿Es exacto?

L. — No lo indico como modelo: es solo un comienzo. Pero, ciertamente, refleja las formas recientes del conflicto social. En los tiempos de Shólojov estos conflictos eran distintos. Se dice que la historia ya ha superado esa fase, pero ¿cómo puede un escritor crear un personaje sino en el trasfondo de la experiencia íntegra que lo ha formado? ¿Puede concebirse el Julián Sorel, de Stendhal, sin Napoleón? ¿Y a Balzac, sin referirlo al período napoleónico? Todos nosotros, y menos aquellos que hoy tienen veinte años, somos sobrevivientes de la época de Stalin, y es imposible actualmente que nos

(Concluye en la página 34)

Peronismo
y
marxismo

Jorge A.
Capello

La que sigue es la primera de una serie de notas destinadas a dar fluidez a un tema que juzgamos será central en las discusiones más inmediatas de la izquierda: el de las relaciones entre el marxismo y el peronismo. Nuestro propósito inicial fue escribir un solo artículo para analizar la posición de la izquierda en las últimas elecciones. En esa oportunidad sostuvimos nosotros el apoyo a la Unión Popular, y el artículo, según esa concepción inicial, estaba destinado a fundar nuestra posición, y a refutar, en consecuencia, la posición de los partidarios del voto en blanco. Pero ya a mitad de camino, o, por mejor decir, recorrido por primera vez el camino de los argumentos, vimos que la tarea propuesta era de poca utilidad, porque el espacio tanto como el tiempo de que disponíamos no nos permitían tratar detenidamente muchas cuestiones que dichas en forma esquemática no aclaraban nada. Nos pareció importante justamente detenernos en los supuestos de esas afirmaciones esquemáticas, y entonces decidimos dividir el trabajo y tratar el tema de una manera más general, esto es, sin referirlo exclusivamente al problema particular de esas elecciones. Tal marcha y contramarcha, unidas al hecho de que se nos urgiera la entrega de nuestras páginas, explican, aunque sólo en parte, el carácter un poco trunco de la nota que sigue, pues no pudimos encararla radicalmente bajo la forma por que en definitiva optamos. Con todo, pienso que el tema, el problema, queda en ella planteado.

Y digo que tales circunstancias explican sólo en parte ese carácter, porque éste es también un poco el resultado de la necesidad en que nos vimos de sacrificar algo de espacio para no dejar de hacer referencia a los acontecimientos de Santo Domingo. No, naturalmente para expresar nuestro repudio, pues éste se descuenta —y es esta la única afirmación de mi trabajo que la totalidad de los componentes de la revista comparte necesariamente—, sino porque esos importantes acontecimientos acentúan, si cabe, la necesidad de una política sin errores ni vacilaciones por parte de la izquierda, a riesgo de que la re-

volución a que aspiramos desaparezca de nuestra perspectiva. ¿Cómo contestar a esa agresión? ¿Cómo luchar en el terreno mismo de los acontecimientos? Hallando acertadas consignas en el orden nacional.

Todo mi trabajo tiende, justamente, a tal propósito, pero esa urgencia, esa dramática necesidad, ese menor tiempo con que diríamos contamos a partir de Santo Domingo, parecían obligarme a anteponer a las notas la principal consigna que en términos naturales debía aparecer como consecuencia de ellas, a fin de que no quedara al lector la menor duda respecto a la actualidad de consideraciones que de otra manera podían parecerle escolásticas y no tener en cuenta el relieve del presente. Al acceder —como aquí accedo— a ese requerimiento, queda claro que hablo estrictamente de ese presente cuando hablo y me remonto al pasado.

Más que novedad que importe una revisión de concepciones, ya que reiteran otras agresiones y aun en su forma actual más desembosada habían sido previstos por la izquierda (antes o después, en este o aquel país), los acontecimientos de Santo Domingo importan una aceleración histórica que permite ver con mayor claridad la posición objetiva antinacional, pronorteamericana, de la mayoría de nuestros partidos políticos, posición que pese a cierta agitación del sentimiento nacional, observable en estos momentos en el seno de esos partidos, no resultará en definitiva modificada. En efecto, las fuerzas que objetivamente están con Norteamérica hallarán pronto una elaboración destinada a aquietar las objeciones de ese superficial sentimiento nacional y a profundizar al mismo tiempo su traición objetiva. A nuestra oligarquía y a la mayor parte de nuestra burguesía, a los partidos que las expresan, les da un poco de resquemor decirlo, sienten que no es conveniente que lo digan y buscan formas lo menos impopulares posible de decirlo, pero en última instancia afirman, en todos los casos, que prefieren el descenso de paracaidistas norteamericanos en nuestro propio país, a que sucumba el régimen que ampara sus privilegios. Esos partidos, naturalmente, continuarán enflaqueciendo, pero lamentablemente no son por el momento todo lo flacos que deberían, y cuando las cosas se aquieten, la elaboración que decimos nos dará, si prospera, una "doctrina Johnson" asumida por la OEA, organización que con sus propios soldados evitará en adelante a Norteamérica la inconsulta tarea que se reservó en esta oportunidad. Si prospera, decimos, sin embargo, porque aparte de que felizmente cuentan otras fuerzas en el orden nacional, cuentan también otros países en el continente.

(En los momentos en que escribimos estas líneas, la elaboración que decimos se abre camino en el Congreso a través de los sofismas del Ministro de Relaciones Exteriores, quien pretende trasladar al derecho la situación de hecho creada al pueblo dominicano. Y hemos caído tan bajo en nuestra política, que el Ministro encuentra todavía ánimos para hablar de la servidumbre que concretó y propicia ampliar como de una política "valiente", "realista", y para presentarse casi como el benefactor de aquel pueblo. Naturalmente, tal degradación encuentra complemento adecuado en la degradación del Parlamento todo, incapaz, ya, incluso de discursos, de "piezas jurídicas", como la que sin duda hubiera pronunciado en la oportunidad el finado Palacios.)

Si miramos a la realidad política argentina, vemos que la opción que de hecho se forjó la izquierda en las últimas elecciones, es decir, la propia izquierda y el peronismo, agota la descripción de las fuerzas representativas, con distinta profundidad, de una posición auténticamente nacional y antiimperialista. Al menos, ellas establecen, por así decirlo, los límites de una discusión con sentido para la izquierda, como lo demuestra el hecho de que pese al cúmulo de críticas que se le formulan, el peronismo haya integrado la opción y recibido el apoyo de fuerzas de izquierda tan opuestas como el Partido Comunista y el Partido Socialista Izquierda Nacional, frente a otras que, de hecho, pasaron a considerarlo liquidado. Nosotros anunciamos ya nuestra posición en esa opción. Por su composición clasista, aunque su ideología sea en muchos aspectos reaccionaria y sirva en buena medida los intereses de aquellos a quienes combate, digo, por su composición clasista y una decisiva parte de su práctica, el peronismo es el enemigo —y el único cuantitativamente eficiente— de la oligarquía y de la burguesía antinacional, de los partidos que las representan, y el enemigo, en consecuencia, de Norteamérica. Y si nosotros tuviéramos que expresar en una fórmula el más seguro camino para golpear a Norteamérica, y en consecuencia a la oligarquía y a la burguesía antinacional, es decir, si tuviéramos que contestar a nuestro interrogante por la manera más eficaz de oponernos a la agresión norteamericana en el terreno mismo de los acontecimientos, acuñaríamos esta consigna como consigna inmediata de la izquierda: el peronismo al poder.

El peronismo al poder. Comprendo que la consigna es capaz de sobresaltar a mucha gente: a unos por defecto y a otros por exceso, defecto y exceso que por el momento llevan a una misma posición objetiva: el antiperonismo. Naturalmente, una posibilidad es que lo que

nosotros llamamos exceso no lo sea para nada, sino, en cambio, una verdadera virtud revolucionaria, es decir, que quienes así piensan atisben en la realidad elementos que efectivamente les permitirán forzarla en el sentido de las concepciones de todos nosotros, pero dando razón a sus concepciones tácticas. Pero otra posibilidad es que la realidad tenga esa mayor densidad que otros le atribuimos, cierta resistencia a las concepciones clásicas —a las que se ha vuelto—, y que ese exceso lo sea efectivamente y constituya, en última instancia, un reflejo más del profundo desprecio hacia las clases populares de que siempre ha dado muestras una buena parte de nuestra izquierda transferido a sus cuadros por la oligarquía a través de la clase media, principal componente de esos cuadros. Yo no estoy muy seguro, por ejemplo, de que la mirada al “hombre del bombo” no sea la misma en la izquierda y en la oligarquía, y tal parecería confirmarlo el hecho de que no contamos, en lo que yo sé, con una sola obra literaria en que el peronismo obtenga un reflejo estético positivo, sino apenas crítico.

Observo sin embargo que he entrado ya, insensiblemente, en algunas cuestiones que constituyen el expreso motivo de mis notas, por lo que me remito a ellas.
Mayo de 1965

1. Tres líneas del prólogo de *El XVIII Brumario* de Luis Bonaparte, de Marx, aunque referidas a cuestiones de la historia de Francia, fijan límites a cualquier interpretación del peronismo.

“Yo, por el contrario —dice Marx en ellas, oponiéndose a interpretaciones de Víctor Hugo y de Proudhon—, demuestro cómo la lucha de clases creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe.”

Quienes vean en el peronismo el resultado de “un acto de fuerza de un solo individuo” (son también palabras de Marx) niegan la lucha de clases como fundante y se colocan al margen de la más correcta metodología para el enfoque de los fenómenos históricos. Es el caso, en general, de nuestra burguesía, pero es también el caso de buena parte del peronismo. Dentro de esta fuerza, del peronismo, se dan sin embargo muchos matices de autointerpretación. Los casos extremos de ese espectro están representados por la interpretación ya apuntada —“un rayo que cayese de un cielo sereno”—, si es que es ésta una interpretación, y por la de quienes ven en Perón justamente a un dinamizador consciente de la lucha de clases, a un revolucionario lúcido. Al margen de esas interpretacio-

nes vean en el “héroe” del caso, si no a “un personaje mediocre y grotesco”, todo lo más a un dinamizador no revolucionario, en este sentido: ni consciente ni lúcido. Es ésta, en términos generales, la posición de la izquierda marxista.

Para dar a lo que precede su pleno sentido, debemos tener en cuenta el siguiente comentario de Lenin:

“Lo esencial, en la doctrina de Marx, es la lucha de clases. Es lo que frecuentemente se dice y se escribe. Pero no es exacto. De esa inexactitud resultan corrientemente deformaciones oportunistas del marxismo, falsificaciones tendientes a hacerlo aceptable para la burguesía. Pues la doctrina de la lucha de clases ha sido creada no por Marx, sino por la burguesía, antes de Marx. Quien reconozca únicamente la lucha de clases no es por ello marxista, y bien se puede que no supere el cuadro del pensamiento burgués y de la política burguesa. Limitar el marxismo a la doctrina de la lucha de clases es troncharlo, deformarlo, reducirlo a lo que es aceptable para la burguesía. Sólo es marxista quien extiende el reconocimiento de la lucha de clases hasta el reconocimiento de la dictadura del proletariado. Es esto lo que distingue fundamentalmente al marxista del vulgar pequeño (y también del gran) burgués. Es con esta piedra de toque que debe ponerse a prueba la comprensión y el reconocimiento efectivos del marxismo.” (Lenin, *El Estado y la Revolución*. Editions Gonthier, Suiza, pág. 39. Ver también el pasaje en: Lenin, *Carlos Marx: su doctrina*, pág. 39, Ed. Anteo, Bs. Aires.)

2. Movimientos políticos capaces de hacer avanzar la historia en sentido democrático, esto es, en sentido maxista, sin ser marxistas, son particularmente frecuentes en nuestros días, y en algunos países concretaron verdaderas revoluciones, como por ejemplo en Cuba, Argelia y Egipto. Podemos llamar “movimientos populares” a estos movimientos, y “revolución popular” a la revolución que son capaces de concretar.

La expresión “revolución popular” ha sido utilizada por Marx (carta a Kugelman del 12 de abril de 1871), y Lenin la comenta así:

“Esta noción de «revolución popular» parece sorprender en boca de Marx, y en Rusia, los adeptos de Plejanov tanto como los mencheviques, esos discípulos de Struvé que quisieran hacerse pasar por marxistas, son capaces de calificarla de *lapsus*. Pues han reducido el marxismo a una doctrina tan chatamente liberal, que fuera de la antítesis revolución burguesa y revolución proletaria nada existe para ellos, y aun esta antítesis la conciben de la manera más escolástica posible.”

La experiencia —una experiencia con que Lenin no contaba—, demuestra, además, que antes o después, con mayor o menor decisión, con diferentes matices, esos movimientos inicialmente no marxistas terminan adhiriendo al marxismo, lo que importa una significativa confirmación de la objetividad de esta doctrina. Se trata de una transformación del mismo movimiento, esto es, de una *transformación inmanente*, exigida por la práctica revolucionaria. Se produce en ellos un momento de opción: continuar observando los intereses del pueblo, de la inmensa mayoría, a la que representan, y adherir en consecuencia coherentemente al marxismo y a las realizaciones socialistas, o abdicar de su contenido democrático y sancionar la subsistencia del privilegio, por mucho que se disimule esta subsistencia mediante medidas reformistas.

Como estos movimientos fundan su práctica, inicialmente, en ideologías, es decir, en una falsa conciencia del mundo, no es raro que empiecen siendo activamente antimarxistas. Esa ideología en que se fundan, además, esa falsa conciencia del mundo, les permite utilizar con comodidad ciertos elementos, por ejemplo elementos psicologizantes, a que el marxismo no puede apelar sin contradecirse, y aún más: utilizar ciertos elementos que el marxismo no puede dejar de combatir. Naturalmente, esto profundiza muchas veces las diferencias.

El resultado de todo esto es ese dilema existencialista —existencialista, pero no marxista— de la política de nuestros días: marxistas que deben apoyar a movimientos que los persiguen. Una escueta nota erudita de Maxime Rodinson, una nota de pie de página a propósito de un libro de Anwar Abdel-Malek (*Egipto sociedad militar*), patentiza dramáticamente esa situación:

“Entre los autores marxistas egipcios que más han aportado a Abdel-Malek, debe citarse, principalmente, a Ibrahim, Amer, Fawzi Guergues, Abu Seyf Yussef, Cadek Saad y Foad Morsi, quienes se encuentran en campos de concentración; a Chohdi Attia, muerto en la cárcel, y a Abd er-Razik Hassan y Ali el-Chalakani, quienes, liberados, tienen puestos importantes en el gobierno como consejeros económicos.” (Ver *Les Temps Modernes*, nº 203, pág. 1866.)

3. Este afrontar la realidad con el fundamento de una correcta ontología, que no valorizará o sostendrá, en consecuencia, elementos psicologizantes y otros a los que queda idéntico desahúcio teórico, importa, en la práctica política, ingentes dificultades y problemas, pues no basta formularse postulaciones correctas a las que el transcurso del tiempo haya de darles razón (con lo que se incurriría en

lo que Lenin llamaba “una debilidad hegeliana”), sino que es necesario dar ya mismo comienzo de realización a esas postulaciones, preparar el tiempo de esa razón o justificación histórica, como única manera, además, de que efectivamente alcancen esa razón histórica, de que logren esa justificación, es decir, como única manera de que sean efectivamente correctas. La práctica política de que hablamos debe, pues, sintetizar dos notas esenciales: la más absoluta intransigencia teórica, por un lado, y por otro la capacidad para una efectiva transformación del mundo, para lo cual en términos inmediatos, esa intransigencia teórica aparece como un obstáculo.

Las dificultades de esta práctica política son distintas para cada *área histórica*, y de complejidad creciente debido a la actividad superestructural del imperialismo, cada vez más lúcida y consciente, cada vez más adecuada a esas áreas históricas (la idea de “América” es el más acabado ejemplo de esa actividad, a la que han cedido no pocos escritores argentinos —aun de izquierda—. Este tema, sin embargo, merece un artículo especial. Por ahora lo enunciaremos.)

Se admite ahora, en general, que los movimientos populares de determinadas áreas históricas, la musulmana, por ejemplo, tienen que tener forzosamente las características que tienen. La historia no es prolija: se reflexiona a propósito de ellos, y se los juzga, en consecuencia, desde un punto de vista, no inmediato, haciendo de cada paso un absoluto, sino mirando más bien a la esencia que resulta de su marcha irregular. Se los critica, por así decirlo, a distancia y en perspectiva. Al comienzo no fue así, como lo prueban, por ejemplo, las relaciones entre el Partido Comunista egipcio y el nasserismo. Esas relaciones son hoy distintas de lo que fueron. Como no podía ser de otra manera, se aprovechó la experiencia histórica y se modificaron. En términos generales se admite, en la actualidad, que la suerte de la izquierda egipcia está ligada al nasserismo, aunque ambos términos no se superpongan.

Quienes ven así las cosas en el mundo musulmán, las considerarán de muy otra manera cuando se refieren a la realidad argentina, y pretenden para nuestro desarrollo histórico una línea menos sinuosa, menos indirecta, más recta; una historia más prolija: en esa decorosa versión, el peronismo opera no como mediador de la clase obrera hacia el marxismo en virtud de su transformación inmanente (negación del peronismo por el mismo peronismo, debido a necesidades prácticas, o sea de hecho en una primera instancia, con el necesario reflejo, luego, en la ideología del movimiento), sino co-

mo vehículo de la clase obrera hacia los cuadros de la izquierda revolucionaria marxista, cuadros exteriores al peronismo. Se produce en esta interpretación un salto que descuida un aspecto fundamental de la realidad: el peronismo, en efecto, es representativo no solamente de los aspectos estructurales de esa realidad, sino además de los aspectos superestructurales de la misma. Si la lucha de clases nos explica que un movimiento popular haya tenido lugar y que un conductor haya aparecido (aspectos estructurales), el que ese movimiento tenga las determinaciones del peronismo, sea ese movimiento, es algo que solo encuentra acabada explicación cuando se recurre además de a los aspectos estructurales a los aspectos superestructurales. Es sobre este aspecto de la realidad que la izquierda ha dado un salto, a nuestro juicio. Desde la izquierda se ha hablado, en general, de un "despertar" de la conciencia obrera debido al peronismo. Desde nuestro punto de vista, más que un "despertar" el peronismo es un *constituirse* de esa conciencia. Las implicaciones del distingo son muy complejas y no pueden ser analizadas aquí sino en parte, cosa que haremos más adelante. Digamos, por el momento, que apuntan, en general, a una distinción entre la interpretación esencialista y la interpretación existencialista del fenómeno.

(No hace mucho, un grupo de escritores liberales resolvió disolver el organismo que ideológicamente los agrupaba, ASCUA, declarándose impotentes para entender la realidad nacional. Agosti, con razón, los fustigó desde *Cuadernos de Cultura*: cuestión de método, dijo entonces Agosti en síntesis. De acuerdo. Es indudable que sólo mediante el análisis desde un punto de vista marxista los acontecimientos de nuestro país aparecen claros. Sin embargo, entre el concepto que fundamentalmente los explica, es decir, la lucha de clases, y el *cómo* de esa lucha, las determinaciones que en nuestra área adquiere, sus tipicidades y particularidades, se abre una ancha franja que requiere una elucidación especial. Se plantea aquí nuevamente el problema de la metodología, con muy amplio campo para la discusión. Determinado el carácter fundado —en tanto superestructural— de toda esa zona, es indudable que distintas metodologías pueden aspirar a dar cuenta parcial de ella, siempre que no pretendan el carácter de *fundante* para sus resultados, es decir, en tanto se integren en una elaboración marxista.

De hecho, sin embargo, y según es lógico, quienes trabajan con una metodología no marxista incurrir en tal pretensión. Esto, sin embargo, no invalida por principio tales elaboraciones, y en re-

lación con muchas de ellas no hay que hacer sino lo que Marx hizo con la filosofía hegeliana, es decir, colocarla sobre los pies. Esta tarea, sin embargo, parece demasiado modesta a nuestros intelectuales. En un país donde la realidad tiene todavía que ser dicha, hablada, conversada, en un país donde, en relación con la realidad, hay que hacer todavía, como decía Hegel, el esfuerzo del concepto, nuestros intelectuales aplican esquemas franceses, válidos para una comunidad donde la realidad ha sido dicha y redicha y es consabida, e incineran en el desprecio a intelectuales que lo menos que hicieron es dibujar los primeros mapas del país. ¿O no es la moda, ahora, vituperar a Martínez Estrada? Creo que soy uno de los pocos escritores de mi generación que no fue seducido por Martínez Estrada: nunca me pasmé, y apenas si alguna vez admiré su "integridad moral" —una virtud después de todo filisteo—, y me resulta una especie de broma pesada que me toque decir lo que digo ante la callada de quienes aprendieron a escribir en sus libros. Pero no puedo pasar en silencio que en nombre de Simone de Beauvoir y sus esquemas europeos, más todavía, en nombre de la aplicación mecánica de esos esquemas, resulte que a la postre es lo mismo Martínez Estrada que Mallea o que Murena. Para espanto de los patrones de nuestra sociología, los supuestos filosóficos de Martínez Estrada pueden, en efecto, ser conectados "con la tradición filosófica especulativa del espiritualismo", lo que sin embargo no le impide llegar —en 1946! — a conclusiones anticientíficas (ver su *Sarmiento*) y viajar luego a Cuba para colocarse al servicio de la revolución. Mientras tanto, los implacables e irónicos críticos de nuestras escuelas de sociología viajan a París para iniciarse en los misterios de lo crudo y lo cocido, *engagement* este que inmediatamente los coloca en la izquierda, pues de derecha, ya se sabe, son los sociólogos que viajan a Norteamérica.

La aproximación de estos intelectuales a aquellos políticos no es arbitraria: los políticos de izquierda que en nombre del marxismo y de las revoluciones de tipo clásico descuidan el cómo, en nuestro país, de la lucha de clases, incurrir en el mismo esquematismo que los intelectuales de izquierda que pretenden ignorar el cómo de nuestro relevamiento, esto es, los mapas aproximativos de quienes se internaron e internan en nuestro territorio para ver y darnos sus accidentes, dibujándolos sobre el terreno. En toda la crítica que aquí, ineludiblemente, cabe ejercer, un cuidado sobre todo debe me-

(Concluye en la página 10)

Juan José Sebreli (nacido en 1930, próximo al grupo *Sur* en su primera juventud, volcado después al estudio del marxismo e integrante de la revista *Contorno*, expulsado de esta última en 1954 por su acercamiento ideológico al peronismo o al menos por su interpretación peculiar de este movimiento) ha querido mostrarnos, con *Buenos Aires, vida cotidiana y alineación* (Ed. Siglo Veinte, 4ª edic., 1965), cuáles son aquellos rasgos típicos que nos singularizan. Será él mismo, en una ambiciosa introducción, quien se anticipará a aclararnos el programa que se ha trazado, es decir, "una descripción crítica de la peculiar vida cotidiana, privada, íntima, de las distintas clases sociales que habitan la ciudad de Buenos Aires, los modos particulares que cada una de ellas tiene de trabajar, de amar, de sentir, de divertirse, de pensar".

De acuerdo con lo antedicho sería pertinente ubicar esta obra, por las características que la definen, no tanto en el terreno de la sociología como en la dirección de la psicología social. En efecto, su contenido sustancial revela, por encima de otras referencias que juegan funcionalmente, la preocupación por destacar y visualizar las actitudes específicas que signan a los miembros de las distintas clases que habitan la metrópoli.

El tratamiento del problema (inspirado en Sartre y Lefebvre), pese a los que pueda inducir la rápida lectura de sus ítems, está exento de intención sistemática. Situación que, por sí sola, no connota ningún juicio valorativo. Señala un hecho que, de algún modo, nos comunica con determinada tradición ensayística de figuras como Martínez Estrada, Scalabrini Ortiz, H. A. Murena y, más distante, H. P. Agosti; nombres estos que aluden a una forma original de enfocar los problemas sociales que se aleja, obviamente, del rigor de método que caracteriza al investigador social. Tanto en Sebreli, como en los ya citados, se ve predominar la observación parcial, a veces desordenada, pero casi siempre subjetiva de los problemas que analizan. Y ha de ser este

tono, subjetivo, psicológico, el que dominará las 181 páginas de la obra que comentamos.

La extraordinaria resonancia de este libro nos incita, de antemano, a una primera reflexión. ¿Cuál es la razón que explique esta inusual marcha triunfal de un libro referido a temas sociales? Para el caso, y sin perjuicio de posteriores precisiones, bien podrían delatarse algunos de los secretos que coadyuvaron a su éxito. En primer lugar, la solvencia de ciertos recursos que logró hacer impacto en un amplio público lector y, sobre todo, por la insistente presencia de lo prohibido, lo íntimo, lo esotérico, lo anecdótico. Es, como diría un lector complaciente "un libro interesante".

La estructura del ensayo presenta una simetría que se aproxima a "la monografía de tipo universitario". Cada clase será estudiada dentro de su correspondiente *hábitat* geográfico, y llevará además, un sucinto esbozo histórico sobre la evolución que ha tenido durante los últimos años. Y, como ya lo adelantáramos, el centro de interés habrá de girar en torno de la búsqueda (aplicando con relativo acierto los mecanismos del psicoanálisis) de la manera de comportarse que tienen los miembros de la oligarquía, la "nueva burguesía", la clase media, el *lumpen* y, al fin, el proletariado.

Sebreli, hay que reconocerlo, es un observador sagaz. Sin embargo, es del todo lamentable y llamativo ver cómo sus observaciones, en muchas de sus páginas, resultan dañadas y mutiladas no tanto por su deficiencia óptica como por los supuestos conceptuales de los que ha partido. Así, reiteradamente abandona esa capacidad suya de captar las cosas en su desnuda inmediatez, para pasar a construirlos de acuerdo a determinados cánones interpretativos. Tan paradójica se vuelve la situación que aquello que no fue su propósito, esto es, la política, aparece como fundamento de su interpretación de las actitudes de las clases sociales. En términos estrictamente teóricos sería irreprochable la elección de tal camino metodológico a condición, claro está, de que la política que la sostenga sea lógica y coherente. Es este aspecto, precisamente, el que adolece de mayores fallas. Quizás ello obedezca a cierta ligereza en la selección de las fuentes y al uso que le da al mismo material para enmarcar el escenario histórico donde habrán de actuar sus personajes.

Su visión de la burguesía terrateniente sería más ajustada si se pensara en la época finisecular. Hoy, ya lo veremos, esos caracteres pertenecen irremediamente al pasado, aunque sobrevivan, como excepcionales islotes, algunas de sus lejanas señales. Sebreli ha establecido una distancia que no concuerda con la realidad histórica

entre los intereses de la clase citada con los de la burguesía industrial. Si tal sostiene, debió ser tarea suya presentar el conflicto a través de sus diferentes fases y no ofrecernos una historia lineal y uniforme que resiste, a toda luz, cualquier confrontación con la realidad. Hay aquí desconocimiento de las formas capitalistas que imperan en la explotación agropecuaria y, asimismo, de los nexos que la ensamblan con la burguesía industrial. (Milcíades Peña, por otro lado, al no establecer las diferencias que median entre ambas clases pierde de vista, de hecho, los datos de lo historia política, con los cuales es posible medir el alcance que han cobrado estas contradicciones.)

El no haber resuelto estos problemas ha conducido a Sebrelí a afirmar que la burguesía industrial transige, capitula, se aliena en la ideología de la vieja burguesía. Esta idea, que acentúa la autonomía y las pretensiones "nacionalistas" de la burguesía industrial, tan profundamente arraigada en las variantes de la izquierda liberal, parece omitir las recientes experiencias políticas. Además Sebrelí se ha dejado arrastrar por un ilusionismo bastante grueso al creer que la expansión del industrialismo significó, para nosotros, la decadencia de la burguesía terrateniente (y menos todavía por la causa que él indica: la inflación). Esas clases no han dejado de actuar; a lo sumo, si se podría sostener su desplazamiento en la dirección hegemónica por las nuevas clases que día a día cobran mayor poder económico y político.

Hasta aquí (donde la ausencia del capital financiero carece de justificación), se han planteado contradicciones y decadencias que cuando se decantan en las observaciones sobre la vida cotidiana se llega a afirmar que el punto de fusión de las burguesías aludidas se lleva a cabo en los "clubes", "en los hoteles de veraneo" o a través de "los hijos en el colegio privado". Del mismo modo se adjudican actitudes a la burguesía terrateniente hacia los sectores industrialistas que no tienen otra razón de ser que los esquemas que se han aplicado.

La parte dedicada a la clase media es la que registra mayor riqueza en la observación y sutileza en el análisis. Con todo, se percibe una excesiva generalización en cuanto a las pautas de conductas que ellas comparten. Al no ser una clase homogénea los predicados "moralismo", "conservatismo", "voluntarismo", pierden precisión. Que la clase media no es tan inactiva como Sebrelí supone, lo demuestra el hecho de que los cuadros intelectuales de la mayoría de los parti-

dos políticos del conjunto de las actividades económicas y del de las culturales pertenezcan originariamente a dicha clase.

Por lo mismo, al recurrir al mecanismo psicoanalítico identificación-proyección para explicar las relaciones de las clases medias con la oligarquía, el autor olvida que estas relaciones solo son válidas para algunos de sus sectores pero no para todos y, además, es muy probable que actualmente los grupos de referencia estén constituidos por las nuevas y modernas burguesías a que Sebrelí tanto descuida.

La cuestión sexual tal como está planteada en este capítulo nos sugiere serias reservas. Sería largo enumerar y clasificar un cúmulo de aseveraciones un tanto peregrinas que, por otra parte, no es materia nuestra sino de especialistas. Dese Sebrelí que "durante los gobiernos de Frondizi y Guido, cuyo único apoyo civil reside en ciertos sectores de la clase media (?), se lleva a cabo una vastísima campaña moralizadora", con objetivos de diversión política. El proletariado, en frontal oposición a una pequeña burguesía "reprimida", "frígida" y "onanista", se le presenta a Sebrelí como una clase liberada de los tabúes sexuales y que se deleita en las prácticas homosexuales "generalmente en la adolescencia". Y he aquí un sano consejo: "cuanto más tardía es la homosexualidad, más está relacionada con una rebelión familiar, típicamente pequeño burguesa". A esta altura el esquematismo se vuelve alarmante: "un informe Kinsey en Buenos Aires llegaría muy probablemente a parecidas conclusiones" Sebrelí se ha adjudicado, esta vez, dos errores consecutivos; por un lado, la descripción del fenómeno sexual en las clases medias y en el proletariado y, por el otro, la explicación que a duras penas trata de imputar a lo que ha imaginado más que a lo que ha visto. Su romántica imagen de la vida sexual del proletariado huele, al decir del propio autor, a maniqueísmo pequeño burgués. Y nada diremos, en fin, acerca de la futura moral sexual que nos predica.

Ocurre que su concepción sobre las clases medias resulta, pese a lo dicho anteriormente, pobre en la gama de sus matices; pues Sebrelí ha recogido sus muestras principalmente en las capas tradicionales y dedicadas al comercio minorista y en aquel sector de las jóvenes generaciones que ha respondido a la crisis social con la angustia, el desconcierto y la impotencia.

Sebrelí, para acentuar el *élan* escatológico de su obra, prefiere hablarnos de una "generación quemada", antes que consagrar una sola línea para los que están "en otra cosa". Sin fiarnos de los falsos criterios generacionales, no es ningún despropósito aceptar la

violenta irrupción en la vida nacional de una generación que, con todos los errores que carga sobre sí, se esfuerza en la militancia política y en la actividad cultural, por renovar y superar una herencia ideológica que ha impedido la comprensión objetiva de nuestra realidad. Lástima que la vida cotidiana de la lucha política, sindical, estudiantil, no figure en sus apuntes de perspicaz observador. Si: después de todo, quizás no sea un espectáculo interesante...

Al llegar al *lumpen*, Sebrelí no retaceará el registro minucioso sobre los temas de la "mala vida" porteña. Buena parte de su material está dedicado, con eficaz apoyo de las fuentes literarias, a traernos el recuerdo de un Buenos Aires violento, arrabalero, pero hoy ya perimido. Cuando se introduce en el "mito de Carlos Gardel", Sebrelí nos da la impresión de que por primera vez va a tratar sobre sucesos más significativos de la vida cotidiana y, sobre todo, aquellos ligados a la cultura popular. No sucede así, sin embargo. Gardel será visto en su perfil psicológico, individual, y no a través de una visión más compleja de la cultura popular que, con todas sus limitaciones, no sólo refleja sino que expresa un momento de su elaboración. Está demás decir que tanto en este capítulo como en el siguiente, dedicado a la clase obrera, se nota un rotundo desinterés por captar lo que configura una cultura nacional y popular como elemento de distinción y de trabajosa afirmación de otra alternativa cultural por las clases populares. Porque son esas expresiones contradictorias, limitadas, muchas veces teñidas por la cosmovisión de la burguesía, las que inician, por tanteos sucesivos, lo que ya hemos denominado como cultura popular. Por eso no acompañaremos a Sebrelí cuando sostiene salomónicamente que "el gardelismo seguirá teniendo sus adeptos mientras persistan las actuales estructuras de nuestra sociedad".

A la clase obrera está dedicado el último capítulo del libro que comentamos. De hecho, es esta parte la que resulta más resentida a través de la mirada de Sebrelí. Nos dice que a partir de 1945 "se produjo lo que puede llamarse una proletarianización del proletariado" (?), que desaparece relativamente la "aristocracia" y la "élite de los trabajadores calificados". "Es sintomático que la apatía e indiferencia obrera con respecto a la actividad sindical a partir de 1930, coincida con el surgimiento de las primeras formas de ocio alienado en la llamada cultura de masas"; en verdad aquí Sebrelí se refutará a sí mismo si tenemos en cuenta su interpretación sobre el peronismo.

Para él el peronismo abrió el cielo del moderno desarrollo industrial, mientras que el período que lo precede está dominado por una industria de características artesanales. Las luchas sindicales que se libraban por entonces —y siempre siguiendo a Sebrelí— asumen un carácter de reivindicaciones económicas, el proletariado inmigrante sólo se interesaba por "hacerse la América" y, al fin, las clases populares se habían dividido en "criollos" y "gringos" e causa de la disputa por el trabajo. Sebrelí ha subestimado en demasía a la clase obrera anterior al peronismo; nosotros, en cambio, no tendremos apremio en afirmar que nunca como en esa época las clases populares alzaron tan ardorosamente las banderas de la revolución social.

El sofisma parte de haber trazado un corte artificial en la historia económica y política (y particularmente en la historia del movimiento popular). Este es el esquema: antes del peronismo nuestra historia estuvo dominada por la industria artesanal, la irracionalidad y la alienación; después, se invierte el curso histórico, el ingreso del peronismo nos devuelve un país industrializado y con un proletariado que ha superado sus limitaciones para volverse consciente de sus intereses. El estado peronista será visto como antioligárquico y antiimperialista y se drá que dicho estado, escúchese bien, "no fue apoyado por la indecisa y vacilante burguesía industrial, sino por la clase obrera que veía, en la expansión económica, un medio para su propio fortalecimiento".

No creemos que todo lo que precede al peronismo sea irracionalidad y tampoco que el peronismo, con representar un hecho cualitativo nuevo, instaure, per se, la autoconciencia del proletariado. El peronismo fue, en lo esencial, la formación de un nuevo bloque histórico acaudillado por la burguesía industrial donde las clases populares actuaban como base de sustentación. Habría que ver, en contra de Sebrelí, si el peronismo no continuaba por otras vías la misma tradición reformista en la que ya había ingresado la izquierda liberal, pero acentuando sus pautas más negativas desde el punto de vista de los contenidos políticos que se mantienen en el interior de la ideología burguesa. En homenaje al peronismo hay que decir que hizo la crítica más contundente a la izquierda argentina: la crítica como historia. Estos problemas, debido a la índole de nuestro trabajo, por ahora no nos pertenecen.

Nos referimos a ellos porque aquí Sebrelí no hace ninguna mención significativa de la vida cotidiana de las clases populares

durante el peronismo, interesado como está, infortunadamente, en una tarea de exégesis política cuyos resultados están a la vista.

En resumen: la obra de Sebrelí plantea toda una serie de problemas que, creemos, no alcanza a resolver. Pero es importante destacar que ha traído a la luz preocupaciones nuevas que llegan, de alguna manera, a enriquecer las dimensiones de la crítica marxista. Hay en Sebrelí una vindicación de la observación, de las fuentes literarias y periodísticas como instrumentos útiles, y que los estudios sociales no podrán soslayar, en la investigación de los problemas sociales. Sus defectos más significativos podrían sintetizarse en lo siguiente: primacía de lo estático por sobre lo dinámico (aparecen las clases pero no la lucha de clases), de lo descriptivo por sobre lo explicativo, de lo circunstancial por sobre lo tendencial (no están las fuerzas creadoras de una cosmovisión nacional y popular). Sebrelí, en fin, no obstante su admonitoria introducción, ha caído en algunas de las formas de la microsociología descriptiva.

Entrevista con György Lukács

(Viene de la página 18)

enfrentemos con la realidad sin plantearnos esa cuestión. Por otra parte, nuestra gran tarea de hoy es superar ese período.

P. — Una última pregunta. ¿Cuál es su posición actual con respecto a su obra juvenil *Historia y conciencia de clase*?

L. — Esa obra tiene el mérito de haber encarado por primera vez el problema de la alienación. Pero cuando la escribí no conocía al joven Marx. Cuando en 1930 fui a la U.R.S.S. y leí los *Manuscritos* comprendí que yo había interpretado la alienación de manera hegeliana, y que toda la crítica de Marx a Hegel se aplicaba incluso al libro que usted cita, el cual puede, por lo tanto, considerarse superado.

(Tradujo del italiano F. L. G.)

Cristianismo
y
anti - Iglesia

Valentín
Cricco

La última obra de C. Eggers Lan (*), "síntesis antológica" de sus trabajos y de su evolución intelectual desde 1956 hasta la fecha, aparece entre nosotros como una interpretación crítica, hecha desde un ángulo religioso, del cristianismo y de su relación más profunda con la revolución marxista. El libro —es preciso anticiparlo— posee todas las limitaciones y las tímideces que son de imaginar en un escritor católico de la Argentina, a pesar de 1965, constreñido por las presiones y los compromisos que fatalmente han de vaciar a su obra del valor y de la proyección ineludibles en todo planteo de este tipo. Es que el libro de Eggers Lan aparece en un contexto cultural en que el pensamiento religioso, si exceptuamos a Vicente Fatone y a la prometedora figura de Víctor Massuh (*Sentido y fin de la historia*), se halla en general falto de representantes e investigadores que lo hayan tratado con la objetividad necesaria para llegar hasta sus últimas implicaciones psicológicas y sociales. Sería preciso que algunos intelectuales tomaran conciencia del problema y que, siguiendo a los grandes investigadores del hecho religioso como Mircea Eliade, Henry Dumery, Bultmann o C. G. Jung, iniciaran entre nosotros un análisis exhaustivo aplicado a nuestra realidad y a las condiciones en que ese hecho se manifiesta. Pero, por una parte, se hace sentir aún demasiado entre los católicos la pretensión de la Iglesia de hacer del tema religioso un asunto prohibido que solo puede ser tratado por los iniciados y los consagrados, y de convertir a sus escritores en sumisos y disciplinados intelectuales obedientes a los obispos y al romano pontífice (encíclica *Motu proprio* de Pío X, párrafo XVI), y por otra parte, para los marxistas el asunto ha sido superado. En este sentido la obra de Eggers Lan es valiosa en cuanto sirve de punto de partida, si bien modesto, para formar una conciencia crítica frente al cristianismo y a la Iglesia e ir generando un pensamiento religioso tratado con hondura metafísica e interés vital, libre de tutelas deformantes, en un medio que, como el nuestro, se caracteriza por

(*) Conrado EGGERS LAN, *Cristianismo, marxismo y revolución social*, Jorge Alvarez Editor, para Epoca, Buenos Aires, 1964.

ser impermeable y cerrado al tratamiento desprejuiciado de lo sagrado.

No se haría esperar, en consecuencia, la reacción oficial de la Iglesia argentina para enjuiciar la posición intelectual sostenida por el profesor Eggers Lan; es así como en la Carta Pastoral de la cuaresma de 1964 el cardenal Caggiano acusó a quienes hablan de la "decadencia de la era constantiniana" o del "pluralismo ideológico" de "fomentar veleidades de subversión y mantener esperanzas falaces al amparo de la superficialidad y de la ignorancia religiosa de gran número de cristianos". Estas presiones han surtido su efecto: el tono crítico en el libro de Eggers Lan, posterior a esta reconvencción del cardenal Caggiano, ha sido sensiblemente suavizado en relación con las respuestas al cuestionario presentado por la revista *Correo de Cefyl* en octubre de 1962 y que es interesante comparar. Pero si el rechazo se hizo sentir en los sectores más conservadores de la jerarquía eclesiástica, en cambio, los medios cristianos "progresistas" consideran el pensamiento de Eggers Lan como una transición desde la intolerancia vigente hacia una futura actitud más flexible, que nada tiene que ver con una laxitud o aflojamiento de la tensión religiosa, sino con una mayor profundización de su temática y una adecuación más estrecha a la realidad.

En definitiva, el marxismo, según la interpretación de Eggers Lan, acaba por plantear la situación social e histórica en términos que no son absolutamente antagónicos con el cristianismo. Para ambos, y prescindiendo de sus respectivas teleologías, adquiere esencial importancia la transformación política y social; en ambos se presiente la misma urgencia escatológica que habrá de manifestarse como justicia definitiva, reveladora del sentido intrínseco de la historia. En resumen, no hay "diferencias de fondo" entre la concepción del devenir histórico "del ateo Marx y del católico Teilhard de Chardin, para quienes la materia no es una cosa que se mueve ciega y mecánicamente, sin plan alguno, sino por el contrario es la naturaleza que evoluciona creativamente como una pura actividad des-cosificadora, que se mueve con un plan, que es precisamente el de la descosificación, el de la humanización del universo" (pág. 63).

Pero si es posible concebir el cristianismo y el marxismo como no opuestos en su esencial percepción de la realidad del mundo y en su intento de transformar la sociedad, es porque en determinado momento una "actitud" y una "ideología" pueden conjugarse de tal manera que ésta aparece provocada por el estímulo de inmediatas exigencias históricas, mientras que aquella representa el sentido, la

tendencia o disposición general valedera, si no para "todos los momentos de la historia" como dice Eggers Lan, al menos para una determinada cultura.

De esta manera el cristianismo —la "actitud" cristiana— habría servido en el transcurso de la historia para ahondar y enriquecer, universalizándolos al mismo tiempo, los aportes de las diferentes "ideologías". Así lo habría hecho San Pablo en su tiempo ante las exigencias de una cultura y de una religión ecuménicas, lo mismo que Santo Tomás frente al desafío filosófico de una síntesis platónico-aristotélica y, en nuestros días, Teilhard de Chardin "profundizando" a nivel metafísico las conclusiones del evolucionismo. Pero si para penetrar en la significación histórica del cristianismo recurrimos no a las Sagradas Escrituras, como sugiere el profesor Eggers Lan, sino a su propia historia, descubrimos dos planos u órdenes perfectamente discernibles. Por una parte es la *universalis via*, la síntesis histórica y psicológica que conduce a la liberación y a la plenitud espiritual del hombre, de que habla San Agustín en su libro *De Civitate Dei* (*Haec est religio quae universalem continet viam animae liberandae*, libro X, cap. 32). Pero la condición de esta universalidad era la íntima conexión entre lo sobrenatural y lo histórico, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la "actitud" y la "ideología" que, al escindir-se posteriormente dentro de la misma civilización cristiana, dejaría de ser universal y verdadera como veremos más adelante. Mas por otra parte está también dentro del cristianismo, entre otras cosas, la *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, con su doctrina de las dos espadas y sus pretensiones de predominio universal. Y están como consecuencia la Iglesia y el Imperio, la Inquisición, la diplomacia pontificia, las relaciones de la Iglesia con el militarismo, con la aristocracia, y sus compromisos con los actuales sistemas capitalistas, etc., etc. Lo que traducido al lenguaje de Eggers Lan significa que en el cristianismo hay, sí, una "actitud" subjetiva y espiritual válida para toda una cultura (la cristiana), pero también una "ideología" (la de la Iglesia) que responde a los intereses momentáneos de la historia y que le ha permitido, mediante la Iglesia y sus estructuras de poder temporal, subsistir a través de los siglos. Existe, por otra parte, una evidente relación entre estos dos campos, y es que el ahondamiento y la universalización ideológica del cristianismo se han visto confirmados por un plan de dominio universal y de hegemonía política (Constantino y la Edad Media); y que cuando este plan fracasa comienza la decadencia del cristianismo, como lo ha probado suficientemente nuestro siglo. El mo-

mento histórico en que esta relación adquiere su vigencia más real es el 313 de nuestra era. En febrero de ese año el emperador Constantino promulga el edicto de Milán, proclamando la total libertad religiosa en el Imperio y aumentando su favor y preferencia para con el cristianismo, al que consideró posteriormente como religión oficial. Ningún emperador ha triunfado sobre la Iglesia tan plenamente como Constantino con su decisión, privándola de su libertad como jamás podrían haberlo hecho las persecuciones más violentas. Este hecho, discutido críticamente por los historiadores (*El emperador Constantino y la Iglesia Cristiana* por Eduardo Schwartz, Revista de Occidente, Madrid), analizado en sus consecuencias religiosas por los teólogos protestantes y actualizado entre nosotros por el profesor Eggers Lan, ha sido decisivo para el destino del cristianismo y de la religiosidad en Occidente. La alianza de la Iglesia con el Imperio representa el instante en que el cristianismo se constituye en poder temporal, en la iglesia pontificia que ha llegado hasta nuestros días; y también aquel en que olvida el carácter escatológico, intemporal y ahistórico del cristianismo primitivo, y desenvuelve una estrategia política que servirá de antecedente a todas las tácticas de la diplomacia pontificia durante 17 siglos de historia eclesiástica. "Los cristianos —dice Eggers Lan— llegaron por entonces a la conclusión de que solo por el poder político lograrían realizar íntegramente la transformación que anhelan en la sociedad." Pero cayeron en la celada que les tendió Constantino y "la fuerza revolucionaria del cristianismo quedó paralizada, y poco a poco no solo comenzaron a justificarse las riquezas, el mando absoluto y la violencia armada, sino que se las detentó sin muchos escrúpulos: surgieron los palacios, los ejércitos papales, y en el seno mismo de la Iglesia se generó una superestructura análoga al «mundo» que los evangelios condenaban" (pág. 31). Pero es la misma Iglesia, la de entonces como la de hoy, la que paralizó antaño la fuerza revolucionaria del cristianismo primitivo, así como en la actualidad paraliza todo movimiento que intente transformar a fondo el *status* vigente, como el de la explotación del capitalismo, por ejemplo. Los límites prescritos a las organizaciones sindicales por los pontífices son claro ejemplo de ello. "Las organizaciones de los trabajadores —decía Pío XII— han sido alentados por la Iglesia no para que se opongan a los patronos, sino para favorecer la armonía entre el capital y el trabajo."

En síntesis, de la lectura del libro de Eggers Lan surge la imperiosa exigencia de diferenciar estos dos términos: cristianismo e

Iglesia. De lo contrario habrá de caerse en las ambigüedades que se desprenden del texto al identificar a la Iglesia histórica con una doctrina ideal que jamás habremos de ver realizada concretamente. El profesor Eggers Lan intenta salvar esta diferencia con una perspectiva escatológica: "La Iglesia hace su examen de conciencia, la revisión de su pasado, el peregrinaje a las fuentes" (pág. 34); y esto puede realizarse debido a que "grandes y pequeñas individualidades han mantenido viva la llama original y permitido así el intenso reavivamiento que tiene lugar en nuestra época" (pág. 33). El autor se vale aquí del argumento de la vitalidad de la Iglesia a través de la historia, de su perdurabilidad y de su constante renovación espiritual, que los católicos aducen como prueba de su divinidad. Pero este argumento se funda no sólo en la poderosa influencia ejercida en el plano político por el carácter teocrático de su sistema de gobierno, sino también a los estímulos que la Iglesia recibe por los continuos enfrentamientos de las oposiciones ideológicas y políticas. La Iglesia aparece así como renaciendo de sus agonías. En estas revitalizaciones y renovaciones aparece indefectiblemente el signo de la ideología que la enfrentó. Conviene revisar, para ello, la renovación surgida de la Reforma protestante y cuyos alcances se comienzan a percibir en nuestros días luego de cuatro siglos de contrarreforma manifiestamente fallida, y también de la incipiente y actual reacción frente al marxismo, de la cual el libro de Eggers Lan puede ser un ejemplo.

Pero, ¿quiénes son "esas grandes y pequeñas individualidades que han mantenido viva la llama original y permitido el reavivamiento religioso"? Dentro de la Iglesia han sido algunos místicos, y es sabido que toda mística provoca un enfrentamiento con la Iglesia y se pone en contradicción con ella, y este enfrentamiento y contradicción son su elemento vital. Pero ha sido desde fuera de la Iglesia, oponiéndose frecuentemente a ella, donde se ha formado una disposición regeneradora, manifestada por las exigencias de purificación y de retorno al espíritu evangélico. De esta actitud ha surgido una concepción del mundo, religiosa en cuanto provenía de un antecedente espiritual y cultural sacro, pero asimismo antieclesiástica por la oposición ejercida contra la institución. Ejemplo de ello son todas las herejías que se difunden por Occidente a partir del siglo XII, como el catarismo, el valdesianismo, los humillados, los joaquinistas, etc. que se inspiran, no en la filosofía, sino en el evangelio y en el ejemplo de los apóstoles. En ellos aparece una oposición sis-

temática contra la Iglesia Romana, contra la opulencia de sus iglesias, el lujo de sus prelados y la prepotencia de su jerarquía.

Y más modernamente, la ya mencionada Reforma protestante, cuyos efectos se hacen sentir incluso dentro del campo católico luego del revanchismo antirreformista y del transitorio auge neotomista (Jacques Maritain, Garrigou-Lagrange, y entre nosotros O. N. Derisi y el equipo de la revista *Sapientia*). Desde la perspectiva histórica estas posiciones sustentadas por el catolicismo (el tomismo es la filosofía de la Iglesia) se evidenciaron como cerradas en sí mismas, como incapaces de enriquecimientos ulteriores. La prueba de ello está en que desde esa posición no ha surgido ninguna de las corrientes renovadoras de la religiosidad en nuestros días, las que tienen sus antecedentes en Kierkegaard, en Dostoievsky, en gran medida en Nietzsche, en Bergson, y para su formulación simbólica, en los románticos alemanes, en Hölderlin, Novalis, en Baudelaire, en Rimbaud, etc. Hace tiempo ya que los escritores o pensadores eclesiásticos han dejado de influir en la cultura occidental. Incluso los llamados "escritores católicos" a duras penas pueden mantenerse sumisos a la Iglesia, bordeando continuamente la herejía, como León Bloy, Bernanos, Papini o Graham Greene.

No es, pues, desde dentro de la Iglesia en cuanto Iglesia que se produce "el intenso reavivamiento que tiene lugar en nuestra época", como da a entender el profesor Eggers Lan. Dostoievsky decía, y no creo que exagerara demasiado, que el ateísmo ha salido del mismo catolicismo romano; se lo hace decir a Mishkin en uno de esos éxtasis que preludiaban sus ataques de epilepsia. La causa del nihilismo religioso —del descreimiento total— tiene su origen en la pretensión de imponer, como lo ha hecho la Iglesia, una verdad pretendidamente absoluta y definitiva, al descubrirse su vacuidad y su insuficiencia, es decir, su relatividad. No es la afirmación apasionada o la imposición de una verdad bajo el rútol de revelada lo que la hace más verdadera. El fondo de la afirmación de Dostoievsky que hacía responsable a la Iglesia Católica del ateísmo en Occidente, tiene que ver con el hecho de que la Iglesia ha cerrado todas las posibilidades de cualquier salida hacia otro campo, hacia otras expresiones de la verdad (*extra Ecclesiam nulla salus*), de manera que el hombre libre se viera obligado a una ruptura total y definitiva con el sistema o la verdad imperante. De esta manera cuando se descubre la relativización de la "verdad absoluta", no hay lugar para otras "verdades esenciales" que aparecen, entonces, como ilusiones. Si la Iglesia —como lo reconoce el profesor Eggers

Lan— se ha equivocado a través de su historia, desvirtuando los principios de su fundador en las cuestiones inmediatas, en las simples relaciones humanas y sociales, ¿cómo podemos esperar que haya sido fiel en las más sutiles y profundas verdades del espíritu humano y en su relación con lo sagrado? Es inútil que nos presente otra ilusión, otra esperanza, la de que habrá de hacer su "examen de conciencia, la revisión de su pasado, el peregrinaje de retorno a las fuentes". A una fe creída sinceramente, auténticamente, y a la que hubiere seguido la decepción, no se vuelve otra vez. Es imposible reconstruir la misma casa. Cuando sobreviene el descreimiento igualmente profundo y justificado no puede suceder el retorno a la primitiva creencia, sino a una nueva, la cual puede ser el mismo descreimiento que, de actitud negativa y nihilista, se constituye en experiencia positiva y constructora. El paso posterior de la fe perdida es la confirmación del ateísmo, y esto Dostoievsky lo entendió perfectamente.

Si existe un mundo sobrenatural y trascendente —como afirma el cristianismo—, debe darse una instancia en que se encuentre y se ensamble con nuestro universo contingente y temporal. En un lenguaje ya desacralizado, es la relación que busca Eggers Lan entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la actitud y la ideología. Esta relación se concretaba —como habíamos visto en San Agustín, en la Ciudad de Dios, en la *universalis via* o, en términos de Eggers Lan, en la "doctrina que posee un carácter permanente"— en que para ambas la *universalidad* o la permanencia consistirían en la perfecta correspondencia entre lo sobrenatural y lo histórico o entre lo subjetivo y lo objetivo. Pero si en tiempos de San Agustín se justificó históricamente la constitución de una cultura y de una civilización cristiana centrada en la Iglesia que sirvió de aglutinante de la tradición cultural clásica, por una parte, y por la otra la verdad y la *charis* cristianas se manifestaban en la historia a través de un bien y de una perfección históricos: la salvación de los oprimidos, el apaciguamiento de la barbarie, el respeto por las víctimas indefensas, etc., en nuestros días la perspectiva histórica es completamente diferente: se han sucedido veinte siglos de cristianismo y no podemos tener ya la visión esperanzada de una Iglesia, como la tuvo San Agustín. La Iglesia que él presintió era la comunidad espiritual y mística, imposible de concretarse en un gobierno o estado temporal, no el Estado Pontificio en que se convirtió después. La Iglesia, al aliarse cada vez más estrechamente con el Imperio, provoca una segmentación, un corte transversal en la incipiente religiosidad cristiana. No fue posible

ya, dentro del catolicismo, la realización del ideal evangélico, actitud fundamentalmente moral y espiritual de indiferencia hacia el poder y los bienes de este mundo, que remitía la justicia y su ejecución a la autoridad divina. En cambio la Iglesia pretendió representar esa autoridad divina y ser el brazo de su justicia. La Iglesia se interpuso así, mediante esta superestructura de poder, entre Dios y el creyente haciendo más profunda la desproporción Dios-hombre, desproporción que en lenguaje sacral significa que Dios y el hombre están ubicados en distintos planos que son incommunicables. En consecuencia, si la Iglesia y el Papa representan a Dios, ¿para qué Dios, entonces? Este es, en parte, el sentido de la leyenda del Gran Inquisidor como lo veía Iván Karamazov.

Provocada, de esta manera, la escisión entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo sobrenatural y lo histórico, debido a la limitación histórica de la Iglesia al constituirse en poder temporal, su doctrina, su "actitud" cristiana se relativizó hasta perder su universalidad y permanencia. Es así como la Iglesia no puede reavivar el espiritualismo de la cultura europea y occidental, y menos aún constituirse ya en "fuerza revolucionaria", como lo desearía el profesor Eggers Lan, que en un pasaje (pág. 36) dice "el cristianismo", pero que párrafos más arriba hablaba de la Iglesia. La Iglesia y toda posición católica "de avanzada" que dentro de ella pretenda realizar cualquier reforma profunda tiene su fin marcado por el fracaso. Los límites de la transformación están determinados *a priori*; le son impuestos y no puede pasarlos. Toda reforma que no vaya al fondo de la cuestión, al origen y a las causas del mal, es falsa e inauténtica; es una posición cerrada. Solo una posición abierta posibilitaría una verdadera reforma, pero terminaría fatalmente en cismática. Este es el sentido del retroceso impuesto por Paulo VI. Y desde este ángulo se comprenden las mencionadas limitaciones y timideces del libro de Eggers Lan. Y se comprende que sume en el inventario de la nueva posición transformadora el viaje de Paulo VI a Tierra Santa, con el despliegue de publicidad de las agencias norteamericanas, hecho muy exterior del cual ya nadie se acuerda, y compare el Concilio Vaticano II con el primer concilio realizado en Jerusalén, según se narra en Hechos 15, 6-29; si bien este último representó una actitud "anti-Iglesia", pues en él se rompió con la obligatoriedad de la circuncisión, que sería como romper actualmente con el bautismo, y que era símbolo de pertenencia al judaísmo.

En resumen, frente a la Iglesia se ha constituido un pensamiento que arranca de las herejías de la Edad Media, continúa en

la Reforma protestante y en la formación de una cultura contemporánea que en su relación religiosa puede calificarse de *anti-iglesia*, en cuanto laicización del pensamiento religioso que deja de ser, de esta manera, exclusivo de la Iglesia. Este proceso se resuelve en dos instancias: como anti-iglesia en cuanto culminación de la Reforma, por una parte, y como desarrollo del humanismo ateo, por la otra.

El pensamiento religioso aparece, así, como un análisis objetivo, científico digamos, realizado desde perspectivas sociológicas, psicológicas y antropológicas (Sigmund Freud, Durkheim, Malinowski, Erich Fromm, etc.), o desde una indagación metafísica (Cassirer, Rudolf Otto, Simone Weil, Martin Buber) o bien la crítica estructurada desde una teología (Bultmann, Paul Tillich, Ricoeur, etc.). El pensamiento religioso representa, en esta dimensión, un denodado esfuerzo humano sin tutelas o direcciones eclesiológicas, que logra así una notable elasticidad y una mayor adecuación a la realidad. Prosigue la tradición religiosa occidental y el pensamiento espiritualista, en muchos casos, si bien de manera autónoma e independiente.

En esta zona habría que buscar lo que Eggers Lan llama la "actitud", es decir, la disposición frente a un problema, determinada por factores psíquicos contenidos —como dice Jung— o sedimentados en el subconsciente durante siglos de una cultura determinada. La "memoria" cultural, el "suelo materno" donde se generó todo ese conjunto de tendencias y aspiraciones indeterminadas, muchas de ellas aún no realizadas, nos encaminaría, luego de veinte siglos de cristianismo, hacia una atmósfera espiritual influida, aunque sea inconscientemente, por una religiosidad de ese tipo.

Por otra parte, el desarrollo del humanismo ateo (Feuerbach, Marx, Nietzsche) propugna la anulación de la religión por ser una ilusión engañadora, reacción natural y consecuente ante la desvirtuación del pensamiento tradicional cristiano llevada a cabo especialmente por la Iglesia. En este proceso se evidencia claramente la derivación hacia el ateísmo que provoca una aplicación deformada de la religiosidad, como se analizó más arriba.

Es imprescindible plantear el problema en términos decisivos para que tenga validez y salida revolucionaria. A ellos aspira el profesor Eggers Lan quien en colaboración con algunos espíritus renovadores dentro de la Iglesia, como algunos sacerdotes de las más recientes promociones, o jóvenes laicos con una perspectiva más agudizada —el equipo *Época*, por ejemplo— se esfuerza por estruc-

turar una posición que llaman revolucionaria, en consonancia con las tendencias más avanzadas dentro del catolicismo (Jean-Yves Calvez, Emmanuel Mounier y el grupo de *Esprit*, etc.). Pero para serlo a fondo y en serio debe darse paralelamente en el orden social y en el cultural, en el institucional y en el religioso, para lograr la armonía de los órdenes y posibilitar la perfecta correlación con la realidad histórica y, sobre todo, liberarse de lo que hasta ahora, como también lo reconoce Eggers Lan, ha frenado todo fermento revolucionario, es decir, la Iglesia Católica y sus amplias zonas de influencia ideológica y política con sus evidentes deformaciones introducidas. La transformación no es posible ya desde dentro de la Iglesia, y no solamente porque hoy influyan sobre ella los purpuros conservadores de la Curia Romana y entre nosotros el cardenal Caggiano, sino porque el carácter intrínseco, la esencia de la Iglesia, consiste en la fijación dogmática de una ideología que no admite transformaciones. Jean Guittou, uno de los teólogos a quien no se puede atribuir conservadorismo ideológico, dice en uno de sus libros: "No es imposible que veamos algún día cualquier combinación de marxismo y de cristianismo. No podemos saber qué Arrio, qué Pelagio le dará su nombre, su manera de ser, su colorido. Pero puede concebirse la dosis de los elementos. Tal herejía futura consistiría en decir que Cristo no es tan diferente de la dialéctica, es decir, de ese movimiento inmanente que impulsa a la humanidad a sobrepasarse, que Jesús es el nombre mítico y simbólico de la aspiración a la recapitulación de todo en la unidad. (...) Tal combinación de ideas podría tener fieles seguidores, y conquistar —como antaño el arrianismo—, en medio de la confusión de los espíritus, a muchas inteligencias y aún a masas. Pero eso no sería cristianismo." (Jean Guittou, *Jesús*, pág. 335, Edic. Fax, Madrid, 1958).

El camino, pues, está cerrado desde adentro de la Iglesia.

Sólo rompiendo el cerco impuesto por una tradición anquilosada y un tabú de siglos se podrá intentar una perspectiva renovada y libre en lo histórico y lo psicológico y, para el creyente, una religiosidad más auténtica y más profunda.

En esta luz crepuscular, convencidos de que algo debe morir para que se engendre una nueva vida, parece esclarecerse el enigmático pasaje de San Juan, XII, 24: "En verdad, en verdad os digo que si el grano de trigo, después de echado en la tierra, no muere, queda infecundo; pero si muere, produce mucho fruto."

Libros

Literatura argentina y realidad política

David VIÑAS, *Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, Editor, 1964.

Se ha hablado, no sin razón, de la falta de trabajos globales de investigación y crítica sobre nuestra literatura. Aparte de algunos compendios escolares, que cumplen con asombrosa eficacia la tarea de hacer que los jóvenes acaben detestando las bellas letras, y de un par de historias de conjunto, más o menos signadas por el pensamiento liberal y positivista de principios de siglo, poco hay, en efecto, que represente el momento "reflexivo" y "crítico" a través del cual toda literatura se asume en su madurez y se integra definitivamente en un contexto nacional. Las excepciones, fuerza es decirlo, las constituyen unos pocos escritores y críticos de tendencia marxista, quienes antes bien que construir grandes síntesis abstractas, se han dedicado a iluminar las relaciones que existen entre los temas y las técnicas literarias —por un lado— y la realidad histórica y social de la que han surgido —por el otro—. Lejos de anular la especificidad del hecho literario o de reducir a éste a un mero reflejo superestructural, estos críticos marxistas, en insurgencia contra la ortodoxia zhdanoviana y más bien influidos por Gramsci e incluso por Sartre, se limitan a desnudar los matices ideológicos implícitos en la exégesis formalista y a insertar la literatura en el contexto histórico de un país que todavía hoy se debate por emerger del subdesarrollo y la periferia cultural. Para no citar sino un solo nombre, valga la pena la mención de Juan Carlos Portantiero, que en su *Realismo y realidad en la narrativa argentina*, tal vez empleando un poco mecánicamente las categorías gramscianas, ha contribuido a una comprensión más sistemática de los materiales y las formas usadas por nuestros novelistas. Uno de los analizados allí era David Viñas, que figura entre los narradores jóvenes argentinos más representativos; hoy, el que fue objeto de investigación se convierte en investigador y, al publicar su primer libro de ensayos, *Literatura argentina y realidad política*, remata en su propia obra la trayectoria reflexiva de que hablabamos al principio. Ante todo, extrñamos los propósitos de Viñas, señalando desde ahora la fidelidad de su trabajo a una cosmovisión marxista, aunque cierto azoramiento metodológico y sobre todo algunas forzadas interpretaciones claramente influidas por el psicoanálisis puedan confundir, en algunas partes del libro, a más de un lector. Según se nos informa en la contratapa, el estudio de Viñas constituye una reacción contra "la insularidad conceptual y metodológica (de la crítica oficial argentina) desconectada de toda referencia histórica, social y económica". Además, el autor propone "rever viejos esquemas, rescatar el pasado utilizable, problematizar lo inerte, cuestionar lo consagrado, desnaturalizar la literatura". El libro se divide en cuatro partes: en la primera, *Constantes con variaciones*, Viñas trata principalmente el tema del "viaje colonial", a través del cual desenmascara en buena medida, con adecuado manejo de textos, actitudes y concepciones de algunos de nuestros hombres de letras que vienen a constituir, en última instancia, diversas formas de

sometimiento y dependencia de las ideologías metropolitanas; en la segunda, El liberalismo: negatividad y programa, procura, aunque con escasa claridad y un poco al margen de los textos, analizar la plataforma ideológica de la oligarquía liberal que se hizo cargo de los destinos del país después de Caseros y, más específicamente, de Pavón; en la tercera, El apogeo de la oligarquía, probablemente la más sugerente y rica desde el punto de vista de la historia literaria, analiza a tres exponentes (Mansilla, Camé y Martel) de la literatura del período roquista y del comienzo de la inmigración masiva, logrando páginas brillantes y agudas, sobre todo en su tratamiento del autor de Una excursión a los indios ranqueles; y finalmente en la cuarta, La crisis de la ciudad liberal, los escritores que surgen hacia el 1900 (Gálvez, Payró, Rojas, y especialmente Florencio Sánchez y Gerchunoff) son estudiados a través de su inserción en el ámbito político y social de principios de siglo. En conjunto, la tesis del libro (si la hay) parece consistir en que el carácter alienado y dependiente de nuestra literatura (o la carencia de una literatura nacional) está directamente condicionado por la alienación y dependencia política de nuestro país (o simplemente por su inexistencia como nación realmente independiente). Ya hemos mencionado el pivote sobre el cual puede articularse toda esta teoría: el concepto de literatura nacional. Si las literaturas nacionales existen, si su génesis es verificable junto con la de los países en que han surgido, entonces la tesis de Viñas es correcta a grandes rasgos, y pueden demolerse fácilmente las objeciones de los que afirman la absoluta immanencia de la literatura y explican su desarrollo mediante leyes autónomas que están fuera del tiempo y del espacio. Obviamente, nosotros pensamos, con Viñas, que las literaturas nacionales existen, y que los únicos universalistas, tanto en esto como en otras zonas de la realidad, son los intelectuales con mentalidad colonial de los países periféricos; en efecto, nada sería más absurdo que, por ejemplo, un francés, un inglés o un italiano negara la existencia de su literatura nacional. Con estos antecedentes, es lástima que Viñas no haya podido o querido completar y clarificar este concepto, o incluso fundamentar su crecimiento dialéctico a través de lo que podría llamarse la etapa "prenacional" de nuestra literatura. En las primeras páginas de la obra, es cierto, el autor nos habla del tema, pero lo hace con un lenguaje tan abstruso y una falta de método tan notable, que el lector queda perplejo respecto a sus verdaderas intenciones. Será suficiente, como ejemplo, una cita de la pág. 4, donde Viñas quiere caracterizarlos dos clases de escritores: éstos pueden reconocerse, según el autor, "por la diferencia entre los que se prefieren erigiendo su onciddad como una garantía y los que eligen, por las coyunturas en que se acentúa lo dado al inscribirse en una nomenclatura a las que se lanzan a acrecentar lo puesto arriesgando las palabras". Esta imprecisión y estilo subjetivo persisten, por desgracia, en la mayor parte del libro; la carencia de método, que también se reitera, pareciera señalarlos la falta de confianza de Viñas en su propio material conceptual, o sencillamente su desinterés ante las precisiones metodológicas,

Argentina
en el
callejón

Tulio HALPERIN DONGHI, Argentina en el callejón, 2ª ed., Montevideo, Editorial Arca, octubre de 1964 (1ª ed. en Argentina 1930-1960, Buenos Aires, Editorial Sur, 1961), 143 páginas.

Se trata de la ampliación y actualización, ahora en forma de libro, del trabajo publicado originalmente en el ecléctico volumen que editó Sur con ocasión del trigésimo aniversario de esa revista, en 1961, y que intituló con no pocas pretensiones Argentina 1930-1960. Su autor, profesor de historia de las universidades nacionales de Buenos Aires y del Litoral, se formó en lo que podríamos llamar "nuestra tradición liberal", aunque por su ubicación generacional (nació en 1926) y su seriedad intelectual no se ha cerrado completamente —como ha ocurrido con otros de su generación y especialidad— a las influencias actuales de avanzada. Ello se advierte muy bien en el libro aquí considerado, sobre todo en los pasajes de la introducción que, actualizando el artículo original ya mencionado, procuran interpretar sintéticamente el proceso histórico argentino desde la segunda presidencia de Yrigoyen. De las limitaciones ideológicas del autor surge, empero, el contraste entre un plausible afán de objetividad en la apreciación de los hechos, por un lado, y, por otro, la debilidad de los esquemas interpretativos a que los incorpora. En efecto, la falta de compromiso lleva a Halperin Donghi a planear por sobre nuestra realidad política con una objetividad simplista y superficial que le permite a menudo salvar o rodear intencionalmente los escollos que obstaculizan su visión panorámica. No obstante, ya ese afán de objetividad y su indiscutible

L. G.

perspicacia constituyen virtudes no deseñables que valorizan su exposición, tornándola muchas veces shocking a los ojos que miran el país sin quererlo ver realmente.

Precisemos ahora nuestras objeciones. Si el marco cuasi periodístico de la edición original admira cierta revulsiva ligereza en los juicios, ella no es ya justificable tres años después, a la luz de la intención manifiestamente esclarecedora del autor. Esa facilidad lo hace incurrir en una adjetivación de columnista político que caracteriza con dos palabras fenómenos y procesos sumamente complejos. Por esta vía, entonces, el saldo de aciertos se equinara con el de dislates. A diez líneas de distancia (pág. 13), por ejemplo, se habla del "liberalismo conservador de la era Eisenhower", cuando ni siquiera un "liberal" norteamericano se atrevería a denominar liberalismo nada de la era de Ike, y de la Argentina como "país culturalmente extravertido", calificativo, este, afortunado en una primera aproximación. Basten estos dos para muestra, pero podríamos recopilar una numerosísima serie de ejemplos similares.

Aunque la objeción anotada en el párrafo anterior podría dilidarse de formal, no ocurre lo mismo con las que en seguida haremos al fondo conceptual del libro. Las tesis principales de Halperín Donghi en su examen del proceso político argentino postulan la crisis político-social permanente de un "país que ha perdido su forma [la adquirida entre 1880 y la primera posguerra mundial] y no sabe encontrar otra", mientras alienta con nostalgia "las filosofías [...] de un pasado que juzga mejor que su presente", un país —y consideramos esta una afirmación más trascendente— "que se resiste vigorosamente a entrar en la historia contemporánea". Postulan asimismo la existencia de una "larvada guerra civil" como característica de los últimos treinta y tantos años de historia argentina, "a condición de que —[sic]] abunda considerar que [...] permaneció larvada y que este hecho requiere también ser explicado". Encuentra "un comienzo de explicación" en que, no obstante sus "rasgos negativos", en la etapa histórica concluida en 1930 "no se dieron solamente aspectos negativos". Admite —y no es poca admisión, aunque la atenué un tanto con una referencia irónica al léxico de nuestros políticos— que la totalidad del proceso "se colocó al servicio de la oligarquía y el imperialismo" acentuando "nuestra dependencia de una economía mundial [...] desfavorable a los países [productores] de materias primas". Pero presenta como rasgos positivos el aforamiento en el litoral de una próspera clase media y el alto nivel de vida de las clases populares de esa misma región, comparado con el de otras zonas del continente. Esta prosperidad sería, según Halperín Donghi, tan marcada que, "aun para buena parte de los sectores más demodados, constituye un mito rival de los que prometen un futuro distinto de cualquier pasado". Se habría cristalizado así una imagen retrospectiva "que, con la complicidad de todos, el recuerdo embellece cada día", y que impide que se hayan planteado "alternativas auténticas al programa de eficacia probada y agotada en 1930". Poco más adelante, al recalcar que "no se han ensayado todas las soluciones", insiste

en la vigencia de esa "memoria subliminal" —bauticémosla así, ya que no recordamos precedentes de semejante teoría histórica del recuerdo subconsciente colectivo de las buenas épocas— que preside "el mantenimiento de cierto equilibrio de fuerzas sociales [...] en el ánimo de nuestros gobernantes", originado este último en "las tendencias de sectores por ellos representados", que no siempre "tenían [...] motivo alguno para sentirse identificados con el recuerdo de un orden económico elaborado bajo el signo de la hegemonía terrateniente".

La inserción del proceso argentino en el marco internacional se basa para Halperín Donghi en la integración de nuestra "larvada guerra civil" en la "guerra civil a veces menos larvada que es un aspecto del actual orden mundial". Atribuye en gran medida a la dinámica internacional "la institucionalización de la política represiva, [...] el uso faccioso del poder del Estado en beneficio de ciertos grupos políticos y en perjuicio de otros, el reconocimiento del papel de las fuerzas armadas, [y] la aceptación [...] de que hay lealtades político-sociales [...] antes que la solidaridad nacional". Los explica como "corolarios [...] de un clima histórico rabiamente faccioso" que "se da de modo tan acusado" debido a "la gravitación creciente del conflicto mundial de poder".

Hemos citado textualmente con tanto detenimiento, para transmitir algo del tono expositivo del libro, que enumera los hechos, los califica sin timidez —a menudo acertadamente en función de una visión histórica dinámica— y no vacila en negar rotundamente los clisés más difundidos entre nuestros autores liberales, por ejemplo al referirse a Evita en términos de "temple admirable" y "recia autenticidad". La debilidad del bagaje ideológico con que se ha afrontado la tarea, nada fácil de dilucidar los últimos treinta años de nuestra historia y económicos, expuestos individualmente con objetividad y buen criterio las más de las veces, sino en los acrobáticos esfuerzos y los caprichosos malabarismos necesarios para estructurar una interpretación histórica coherente en lo general y objetiva en lo particular, sin recurrir a los instrumentos metodológicos que aporta la concepción dialéctica de la historia, basada en la lucha de clases. A este deliberado esquivé metodológico está indudablemente ligada también una actitud de olímpico desapego historicista, de contemplar con presunto desapasionamiento crítico y desde lo alto el confuso fragor de los acontecimientos, incluso con una ligera sornisa que parece insinuar la conveniencia de no inquietarse demasiado y de dejar filosóficamente que el tiempo vaya desenmarañando la enredada trama de los hechos.

En resumen, Argentina en el callejón es un libro informativo, ágil e ingenioso —lo bastante como para que lo recomendásemos si el ministerio de Relaciones Exteriores lo editara y distribuyera gratuitamente en todos los consulados argentinos, o si fuese declarada lectura obligatoria para los oficiales de nuestras fuerzas armadas y para los correspondientes y diplomáticos extranjeros acreditados en el país—, y su autor es lo suficientemente serio, refinado y liberal para

poder darse el lujo de afirmar ciertos hechos y expresar ciertas valoraciones sin temer al choque que puedan suscitar en los medios liberales argentinos o hispanoamericanos, pero los lectores ideológicamente más lúcidos advertirán en seguida la endebles y sofisticación de las elaboraciones interpretativas del autor, y sus insuficiencias ideológicas para encarar la realidad política nacional de hoy y del pasado inmediato.

F. L. G.

Todos los
veranos

Haroldo CONTI, *Todos los Veranos*, Buenos Aires, Nueve 64.

Como en *Sudeste*, su novela anterior, volvemos a hallar en este libro de Haroldo Conti, que comprende cinco cuentos, la temática del Paraná, de las islas, con sus personajes al margen de las grandes ciudades, ligados a ese otro medio por una necesidad vital o de supervivencia que a veces es un fatalismo mudo y obstinado. El "viejo" de *Todos los veranos* —cuento que le da nombre al libro— nos recuerda al Boga de *Sudeste*, tanto en su perfil psicológico como en sus reminiscencias de Hemingway. La técnica narrativa —que a veces abusa de un realismo cargado y detallista—, consiste en mantener un punto de vista siempre exterior a la conciencia del personaje principal, que se va delineando por su conducta y por sus relaciones con el medio. El paisaje, entonces, adquiere forzosamente tanta importancia como el diálogo o el retrato, convirtiéndose en un elemento dinámico de la narración, que polariza con su influencia el desenvolvimiento de la trama.

En otros cuentos la acción se desarrolla en ambientes de pueblos provincianos (*Los Novios*, *Ad Astra*, *Muerte de un hermano*) y se encuentra rodeada de cierta nostalgia y escepticismo. Hay una fuerte corriente afectiva en la descripción de personas y lugares, como por ejemplo en *Los Novios*, que resulta el cuento más logrado desde el punto de vista formal. En *Ad Astra* el relato alcanza intensidad y sentido del drama y, a través de una trama laboriosamente construida, se arriba a un clima donde la fantasía y el sentimiento de la libertad se van perfilando contra un ambiente chato y perverso. Basilio Argüñón necesita construirse un par de alas para volar sobre lo cotidiano, y necesita al mismo tiempo la fe de los demás. Su realidad es una realidad rodeada de cosas extrañas, de fórmulas y viejos libros escritos en latín; una isla en ese pueblo, entre esa gente que se aburre en la única confitería del lugar. Al mismo tiempo, sus fracasos anteriores, la burla cotidiana, son el acicate de su perseverancia, de su tendencia a construir las alas postizas, y el encuentro y la aceptación de la compañía de los niños, la prueba de su soledad. Finalmente debe oponerse al mundo y enfrentarlo con sus alas que se rompen, en un fin que ya se presentiese mucho antes y donde el autor se propone, forzando la trama, dar al relato un corte definitivo a nivel de la muerte, con una especie de acusación que no alcanza a evitar la precipitación y el efectismo.

A través de la forma poética y subjetiva del relato se ve la crítica amarga a una microsociedad aplastante y egoísta.

Conti ha demostrado hasta ahora ser un escritor de ambiente, de atmósfera, y el sentido testimonial y crítico que consecuentemente acompaña a sus relatos forma, cuando se mueve en ese ámbito, una unidad entre lo subjetivo y lo social. Las cosas son naturales, están allí, son espontáneas. Pero al abordar otros temas o al pretender definir la realidad desde un punto de vista más general, más abstracto, cae en la esquematización y en lo panfletario. El cuento *La Causa* (premio *Life*), que por su extensión ocupa una parte considerable del libro, no tiene ninguna relación de continuidad con los temas anteriores. Allí se superponen un conjunto de personajes arquetípicos que pretenden representar la realidad político-social. La acción se desenvuelve en un lugar también simbólico y en un fraccionamiento del tiempo y el espacio que resulta estéril por la esquematización y la dureza de los rasgos.

Prescindiendo de estas observaciones, el libro de Conti es un libro maduro y logrado en su mayor parte; el dibujo de los personajes y las cosas, la pintura del ambiente a través de la descripción de tono sobrio y unitario, constituyen suficientes méritos como para hacer esta afirmación.

J. C. C.

Respuesta

Juan José SAER, *Respuesta*, Buenos Aires, Jorge Álvarez Editor, 1964.

En esta primera novela de Saer, encontramos los elementos testimoniales que ya se iban perfilando en los últimos cuentos de su libro anterior (*En la Zona*), publicado en 1960. Allí, el autor evolucionaba temática y estilísticamente desde el tratamiento de personajes al margen de la ley (grupos, jugadores, prostitutas, etc.) hasta el análisis y la crítica de ciertos cuadros sociales de su provincia. En la primera y segunda parte, la calidad de los relatos estaba en relación directa con su sucesión cronológica —el libro fue escrito entre 1957 y 1960—, esquema que era válido tanto para el contenido como para la forma. En la última, la búsqueda del estilo parecía resolverse en un realismo llano y detallista, que en ciertos momentos alcanzaba intensidad y sentido dramático, pero que en otros se diluía en la descripción casi literal del ambiente. Es necesario señalar estas características, porque constituyen —a nuestro juicio—, con sus defectos y virtudes, los antecedentes más importantes de *Respuesta*.

El conflicto de Barrios —personaje central de la novela— se desarrolla entre una vuelta a lo estable, la seguridad hogareña representada por su mujer, y la molición de su vida actual —el presente—, a la que no puede oponer más que una resistencia blanda e impotente. El recuerdo del pasado no opera en él a un nivel consciente, sino afectivo. Barrios no es un dirigente político, ni siquiera un sindicalista de convicciones firmes. Es simplemente un hombre de la clase media provinciana, uno de los tantos que fueron desplazados de sus puestos después del golpe de estado del 55. Por eso, cuando es golpeado en la mesa de juego, y en una especie de sopor recuerda aquellos otros golpes del 55, solo atina a gritar in-

coherentemente. En un momento la humillación de antes y la de ahora se trastuecan en un movimiento inconsciente. "Lo habían llevado a empujones hasta el patio y lo habían tirado al suelo. Y lo miraban como a un marciano cuando él les gritaba, agitando los puños, que bajarán, uno por uno, que él iba a arreglarlos, que no iban a quitarle otra vez el sind...".

Las implicaciones dramáticas a nivel social y psicológico encierran una posibilidad suficientemente rica. Además, el sentido del testimonio está dado sin caer en lo panfletario, vicio tan frecuente cuando se abordan temas de estas características. Pero desde el punto de vista estrictamente formal, la novela sufre altibajos. Y con respecto a la obra anterior, parece ser una prolongación de esa oscilación estilística a la que nos habíamos referido anteriormente y en la que el autor no parece haberse superado estéticamente. El estilo y la estructura de la novela abundan en situaciones convencionales. Baste citar la descripción de la mesa de juego, los personajes arquetípicos que rodean a Barrios y la acción que se desarrolla posteriormente. En estos casos, la narración se hace pesada y reiterativa, y los hechos que van a suceder son completamente previsibles. En otras partes el relato alcanza más intensidad, como por ejemplo en los primeros capítulos, donde comienza a perfilarse la trama —que es casi la de un cuento— alrededor de las relaciones de Barrios con su mujer y del bréastamo de la máquina de escribir. O en la huida por el campo, de noche, bajo la lluvia, donde se logra crear un ambiente tenso y opresivo. Pero en todos los casos, las situaciones son logradas bordeando una excesiva preocupación anecdótica por el desarrollo exterior, lo que hace peligrar el sentido subjetivo de los hechos.

Diremos, en resumen, que un balance categórico de la obra de Saer podría hacerse solamente a través del tiempo y tomando como punto de referencia sus obras posteriores. Esto no anula la valoración positiva y actual de los elementos de esta novela, ni su aporte como testimonio de una época y de una clase social.

J. C. C.

Las palabras

Jean-Paul SARTRE, *Las palabras* (Traducción de Manuel Lamana), Buenos Aires, Editorial Losada, 1964.

"Durante casi cincuenta años había soñado mi vida", decía Sartre en un reportaje concedido a J. Piatier en 1964, es decir, casi diez años después de haber comenzado a escribir *Las palabras*. Y, en efecto, este libro autobiográfico tiene todas las características de un replanteo ético e intelectual. Como en la indagación psicoanalítica, el autor se esfuerza aquí por tornar consciente, destruyendo las falsas racionalizaciones que lo encubren, el contenido verdadero que asumió cada uno de sus actos. Y esta forma de psicoanálisis cultural tiene para Sartre el sentido de la autoacusación. "En *Las palabras* explico el origen de mi locura, de mi neurosis..." No es notable, entonces, el hecho de que esta autobiografía se sitúe fundamentalmente en la etapa de la niñez: Sartre ubica el origen de lo que él llama su neurosis en aquella edad lejana

de su iniciación familiar en el mito de las letras y de las palabras. Rodeado de viejos libros y de viejas fórmulas culturales, de esos "monumentos rechonchos", como él mismo los llama, sabe que son ellos los que lo han visto nacer, los que sin duda habrán de verlo morir, y cuya permanencia era la seguridad de un porvenir tan tranquilo como el pasado: "yo había encontrado mi religión: nada me parecía más importante que un libro". Son entonces sus familiares —sobre todo la figura del abuelo Schweitzer— y sus héroes favoritos —escritores y personajes de ficción— las únicas figuras significativas que desfilan a través de las páginas de este libro sobrio, carente de afectividad, pero narrado en una prosa densa y a veces monótona que no renuncia a los matices de la emoción.

Huérfano de padre a los pocos días de su nacimiento —circunstancia en que se ha de apoyar más adelante para explicar ciertos aspectos de su personalidad intelectual: "yo no tengo superego"—, su infancia transcurre en el pequeño mundo patriarcal de la familia de su abuelo Schweitzer, donde la influencia alsciana, liberal e iluminista, con sus mezquinas incursiones intelectuales, es resistida calada pero tenazmente por el catolicismo escéptico y convencional de la abuela Louise: "ella no creía en nada; solo su escepticismo me impedía ser ateo". En el interior de los rasgos dominantes de la simulación y el deseo de gustar son los rasgos dominantes de los gestos del niño Sartre. Mucho antes de aprender a leer, ya ensaya sobre las páginas de los libros polvorientos las muecas copiadas de su abuelo. Y estas exterioridades o simulaciones, como él mismo afirma, han de constituir los aspectos fundamentales de su educación familiar. Si Charles Schweitzer hubiese sido padre en vez de abuelo, las cosas habrían sido distintas. Un padre lo habría "lastrado con algunas obstinaciones duraderas [...] me habría habido a hacer de sus humores mis principios". Una convicción verdadera y un contacto con la realidad cotidiana habrían ocupado ese vacío de la simulación, esa nada en la que comienza a debatirse el niño y donde parecen reflejarse todas las formalidades y el aburrimiento del siglo. "A falta de informes precisos, nadie, empezando por mí, sabía qué había venido a hacer en este suelo". Es entonces, como dirá más adelante, "el viajero sin boleto", un viajero clandestino que se ha dormido en un asiento y a quien el revisor sacude. Sin pasaje y sin dinero para pagar el importe del viaje, debe, forzosamente, reconocerse culpable y, lejos de discutir la autoridad del revisor, sus protestas son una reafirmación de ella. Deberá invertir la situación para probar que son "razones importantes y secretas", que interesan a la patria y tal vez a la humanidad, las que lo mueven a realizar ese viaje. El guarda, atrapado en la contradicción del cumplimiento del reglamento o la violación de otras leyes más complejas y sutiles cuyas consecuencias habría de pagar él mismo, vacila. Y el "viajero clandestino" sigue repitiendo sus argumentos, seguro de que su perversoancia le permitirá continuar el viaje. "Así es el orgullo", nos dice Sartre: "la defensa de los miserables. Solo tienen derecho a ser modestos los viajeros provistos de bo-

leto". Y más adelante aclara la identidad de estas partes en litigio ("el tren, el revisor y el delincuente eran yo"), introduciendo en la unidad una cuarta persona: "el organizador", que solo tiene un deseo: "engañarse, olvidar, aunque solamente un instante, que él había armado todo aquello".

De esta manera, se prepara en lo que define como la soledad burguesa más irremediable, la del creador", y la valoración de su obra a través de las páginas de este libro ha de estar casi siempre bajo el signo de la impostura; la idea de Dios, rápidamente neutralizada por la composición de su familia y convertida en patrón abstracto, inservible, ha de volver a veces como "la reminiscencia de un antiguo amor". La justificación del tren consistirá ahora en convertirse en salvador para ser salvado, lo cual, derivado a un absoluto por el idealismo y la mistificación de la cultura, ha de llevar al escritor a un distanciamiento irreductible de la realidad. La obra adulta es, entonces, un producto de esa circunstancia. Sartre podrá hacerse consciente del hecho después de una profunda crisis, racionalizarlo, pero a pesar de ello deberá reconocer que el cambio total de la situación no es posible. Se puede cambiar —como él mismo declara—, pero dentro de una permanencia constituida por el ámbito de la cultura burguesa, y la impostura no solo sería la forma de su alienación, sino también su carácter. La literatura, desinvertida de esa pretensión de actitud totalizante y de su virtud salvadora, adquirirá valor como un producto más del hombre y solamente justificable como tal, pero nunca como una actitud definitiva.

Prolongado a Fanon, Sartre decía, en 1961, con respecto al porvenir de la cultura occidental, que su superación, y con ella la superación del hombre de Occidente —profundamente teñido por el colonialismo a pesar de sus ideas liberales y progresistas—, estarían dados por una catarsis dialéctica, cuyo signo era la violencia. No hay entonces para Sartre ninguna posibilidad de transformar el mundo dentro de la cultura capitalista, si se emplean los elementos creados por esa misma cultura. "He visto niños morir de hambre. Frente a un niño moribundo La náusea no tiene peso", contestaba a J. Piatier.

Al concluir *Las palabras*, después de su larga peregrinación y su catarsis, otra vez se reconoce "viajero sin boleto", ahora ante un revisor menos severo y hasta dispuesto a disculparlo. Pero Sartre adulto ya no tiene ningún deseo de dar excusas; seguirá hasta el final en ese malestar, hasta llegar a aquella estación de la infancia —la gloria burguesa— donde sabe que nadie lo espera.

Han pasado diez años desde la redacción inicial de *Las palabras*, pero a través de esta distancia temporal, que parece excesiva si se toma en cuenta la evolución constante del pensamiento de Sartre y de la vehemencia del momento quizás atemperada en la redacción final, quedan afirmaciones que son de con las concepciones de Sartre; más aún, puede cuestionarse incluso el método por el que se llega a esta clase de afirmaciones, pero la actitud que el autor, a través de las páginas

de este libro, asume frente a la realidad de la cultura burguesa constituye, creemos, un ejemplo aleccionante y positivo sobre la angustia y las contradicciones del escritor de nuestro tiempo.

J.C.C. - C.O.

Tres
"best-sellers"
femeninos

Silvina BULLRICH, *Los burgueses*, 5ª ed., Editorial Sudamericana, Colección Novelistas Latinoamericanos, 1965. Beatriz GUIDO, *El incendio y las vísperas*, 5ª ed., Editorial Losada, Colección Novelistas de Nuestra Época, 1965. Luisa Mercedes LEVINSON, *La isla de los Organilleros*, Editorial Losada, Colección Novelistas de Nuestra Época, 1965.

He aquí reunidas, un tanto arbitrariamente, sendas novelas de mucha venta, escritas por tres conocidas figuras femeninas de nuestra literatura oficial. Decimos "un tanto arbitrariamente" porque, si bien son disímiles su talento literario, su temática y su éxito de ventas, cabe advertir, diferenciando según otra dimensión los planos críticos, ciertos rasgos que nos han decidido a englobarlas en un único comentario.

Veamos primeramente las diferencias superficiales. En *Los burgueses*, un esfuerzo agotador de la autora por presentarse literariamente como crítica lúcida de lo que ella considera una realidad social fascinante; la decadencia de la clase dirigente tradicional. No hace falta ahondar en el análisis sociológico para comprobar que media todavía gran distancia entre el resultado alcanzado y las presuntas intenciones literarias (nosotros sospechamos que la intención real, no precisamente literaria, tuvo en vista a los burgueses... como mercado). Una literatura crítica debe fundarse en juicios de valor más enjundiosos que los basados en el grosor de la costura de las medias y en la calidad de los corpiños —leit-motiv estético-obsesivo de la autora—. Y el tema de los viejos aristócratas —de algún modo hay que llamarlos, y por otra parte, las definiciones lógicas no son el fuerte de la narradora— convertidos, dos generaciones de por medio, en burgueses requiere ser tratado con más sensibilidad de la que suelen exhibir ciertos personajes femeninos obesos del caricaturista Landrú. Véase si no esta medulosa definición: "Los abuelos... eso era distinto. Eso era la aristocracia, la que comparte con el pueblo las grandes cualidades de la especie humana, la que es capaz de ser heroica", etc., etc. (pág. 94). Para la historia literaria queda *Los burgueses* como el testimonio de una precaria cosmovisión para... burgueses. Señalemos por último, sin pretensiones semiológicas, que se llevan vendidos más de 20 mil ejemplares en cinco ediciones, aunque no creemos que valga la pena dedicarnos seriamente a establecer correlaciones estadísticas al respecto.

Beatriz Guido, cuya producción novelística anterior —en particular *La casa del ángel* y *Fin de Fiesta*— evidenció, además de algunos indiscutibles aciertos formales, cierta preocupación, más deliberada que sentida, por reflejar el proceso de transformación socio-política que ha vivido la Argentina durante las décadas cuarta y quinta de este siglo (proceso interpretado por la escritora como el de la descom-

posición de la oligarquía terrateniente en su búsqueda de una adaptación a las nuevas circunstancias históricas), ha procurado, aun con más deliberación en *El incendio* y las visperas, conjugar en una novela esa interpretación histórica con una trama argumental que incluso al lector menos prevenido le trae reminiscencias escolares de Amalia. La yuxtaposición —pues de fusión no puede hablarse— del fondo histórico con la anécdota del relato, acaso más que en sus otras novelas mencionadas, pone de manifiesto la superficialidad que podríamos tildar de periodística con que se han manejado los datos de la realidad política argentina. Se transparenta demasiado la intención pseudohistoricista en las apresuradas compuestas de nombres, las citas de noticias de los diarios, las minucias topográficas, el frecuente nombrar a figuras políticas aún activas y hasta el descuido que obra, al cabo de pocas páginas, la inexplicable metamorfosis de dirigentes del gremio de la carne en dirigentes textiles (cf. págs. 40 y 53). Esa curiosa mezcla de esforzado dilettantismo y oficio literario serpentea así pesadamente entre destellos que iluminan solo por momentos alguna que otra lograda descripción costumbrista —recordamos con gusto, por ejemplo, el episodio chusco, de buena cepa saintesaca, que tiene por marco el departamento de soltero, profanado por la chabacana familia de la mantenida— o que traducen con eficacia alguna vivencia característica del ambiente de nuestras linajudas élites vacunas: así, "...la Argentina era para él Bagatelle, el Jockey, alguna esquina de Buenos Aires, las quintas de San Isidro, zaguanes, verjas. Eso, lo concreto; después [...] sus sábanas de satén de seda; el libro que prepara sobre las obras de arte que cuelgan de las paredes de su casa..." (pág. 92); o también (pág. 171): "Hacia mucho que no experimentaba esa extraña, deliciosa y relajante sensación de pisar el mullido caminero rojo del Jockey Club, ascender por las escaleras, y descubrir a su 'Diana' de Fatiguère..."

Del relato en sí poco se puede decir: un neurótico conspirador de la libertad, de origen trabajador, es herido en una operación antipolicial y curado en su mansión por la heredera aristocrática y blasée de una familia, los Pradere, "dueña de la tierra": en este caso, Bagatelle, una enorme estancia que preside y condiciona a modo de tótem la vida del clan familiar, hasta el punto de que sus miembros sacrifican su orgullo de ricos antipiperonistas y acceden a servir al régimen para que su heredad no sea profanada por los "cabecitas". La autora extrema las caracterizaciones, y los personajes resultan poseedores de rasgos auténticos y creíbles, al tiempo que de otros, postizos y fantásticos. Solo consigue así debilitar y diluir a sus criaturas, que arrastran en el fracaso a la narración.

De todas maneras, los dueños de grandes estancias y sus hijas y esposas se atribuirán en parte las virtudes de los Pradere, ignorarán o condenarán sus culpas, debilidades y errores, y recordarán con rabia y orgullo su propia lucha "por defender la libertad" —como reza la divisa de los Gainza Paz, allos mismos varias veces nombrados en la novela para

escarmiento o arquetipo—: "¿Hasta cuándo podrán soportar tanta humillación y vergüenza? [...] Un decreto especial para ellos sobre reforma agraria, solamente para ellos, para despojarlos. ¡No lo hicieron, acaso, con el diario La Prensa, con los Pereyra Iraola, los puertos, los museos y colecciones particulares?" (pág. 170).

De *El incendio* y las visperas se tiraron y vendieron ya también cinco ediciones numerosas. Como diría Sábato, es evidente que en nuestro país el público ha alcanzado la madurez y lee...

De la novela (la responsabilidad de definir el género corre en este caso por cuenta del editor) de Levinson podría hablarse en serio si hubiese sido escrita en broma, pero no hay indicios visibles de que la autora haya pensado en un libretto para Ildebrando Pizzetti mientras la escribía. Tal como ha llegado a los lectores, sospechamos que incluso el compositor de *La figlia di Iorio* se hubiese arreadado no poco de tener que ponerle música, organilleros y todo. La irrealidad, arbitrariedad y melodramatismo que la traspasas tienen evidentemente mucho de optimismo —y aquí empleamos el término con sentido inequívocamente peyorativo—. Perplejos en nuestra crítica, acudimos a las reseñas elogiosas de nuestros diarios decanos (fuentes seguras de ditirambo, eso sí, sistematizado), y encontramos que aun en ellas se recalca —entre loas, claro está— la "irrealidad" unida "a una falsa realidad", la "extraña bivalencia", las "reminiscencias wagnerianas", los personajes "totalmente irreales" de "proceder irreal", y la capitulación final del escriba que confiesa, confundido: "La existencia de esa isla llega al lector como algo falseado y convencional..."

Y tocamos así la identidad esencial de las tres obras: su incapacidad para adentrarse en nuestra realidad. Incapacidad franca y total en el caso de *La isla*...; tentativa estereotipada y sin calibre literario para afrontar los problemas planteados, en los *Los burgueses*, y frustrada en su conjunto, pese a la habilidad técnica de la autora al encarar un problema parecido, en *El incendio* y las visperas. Los puntos de contacto entre las dos últimas son más visibles, tanto en su temática como en la elección de los personajes y su ambientación. Estos elementos, por su importancia arquitectónica, arrastran consigo, inducen, en otros niveles, paralelos más profundos no menos inevitables. De ahí, por ejemplo, que en ambas novelas se destaque la preocupación por la subdivisión del latifundio en la provincia de Buenos Aires, la identificación fetichista de los individuos de las clases altas con los objetos que poseen y el sensualismo de su posesión (Beatriz Guido llega a describirla explícita y reiteradamente con los rasgos de "relación sexual entre él [Pradere] y los objetos de arte"). Pero nada de estas semejanzas, paralelismos, coincidencias inevitables —ni las diferencias menores que no bastan para borrar su identidad profunda— puede sorprender a los lectores que se acerquen a nuestra literatura con plena conciencia de las limitaciones que nuestra peculiar situación socio-política impone a nuestras estructuras culturales, puesto que no puede sorprenderles el que nuestros escritores —es-

critoras, esta vez— hayan alcanzado una sutil y plausible identidad entre forma y contenido: en otras palabras, que produzcan la literatura decadente de una clase decadente.

F. L. G.

La muchedumbre solitaria

David RIESMAN y otros, *La muchedumbre solitaria* (The lonely crowd), Editorial Paidós, 1964.

La edición en español de este libro del sociólogo estadounidense Riesman no es, por cierto, un hecho significativo para los especialistas, la mayor parte de los cuales seguramente lo ha conocido ya en su versión original, aparecida en 1950. Por otra parte, la obra se encuentra en la peligrosa y prestigiosa situación de que está a punto de convertirse en un clásico de la disciplina, o sea en un libro que se cita más bien que se lee. No se trata, para decirlo de una vez, de una novedad en la literatura sociológica; y, sin embargo algunos de sus análisis y conclusiones se conectan tan bien con nuestra propia realidad, nos incitan tan naturalmente a replantear concepciones en apariencia obvias acerca de nuestra propia problemática social, que un nuevo comentario sobre la obra se justifica plenamente, incluso si se atiende, antes que al texto mismo, a sus implicaciones más evidentes. Se sabe cuál es la principal tesis de Riesman: basándose en categorías demográficas, establece tres tipos de sociedades claramente diferenciadas, cada una de las cuales, a su vez, se distingue por producir un carácter social típico (como sinónimo de "carácter social", Riesman nos da el conocido concepto de "modo de conformidad con la sociedad"). He aquí tres tipos de sociedad y sus caracteres sociales correspondientes: primero, la sociedad de alto potencial de crecimiento demográfico, donde las tasas de natalidad y mortalidad son muy elevadas (China, India, zonas de África y América Latina, etc.), y cuyo carácter social tipo está dirigido por la tradición; segundo, la sociedad de crecimiento transicional, en que, por determinados avances sociales, sanitarios, etc., la tasa de mortandad desciende y por consiguiente la población aumenta bruscamente (la URSS, los países de Europa Oriental, algunos países de América Latina, etc.), y cuyo carácter social está dirigido internamente; y por último, la sociedad de declinación demográfica incipiente, donde las tasas de natalidad y mortandad son igualmente bajas (los EE.UU., los países más desarrollados de Europa Occidental), y cuyo carácter social está dirigido por los otros. Inútil advertir que, por razones de síntesis, hemos debido simplificar el esquema y restarle algo del dinamismo y la operatividad que tiene en el texto. Para explicarse mejor, Riesman propone dos metáforas: el hombre dirigido internamente, el self-made man, el individuo del capitalismo en ascenso, se gobierna por un "giroscopio" psicológico, al cual ajusta de una vez por todas en su juventud; en cambio, el hombre dirigido por los otros, el empleado anónimo de las grandes corporaciones, el consumidor de abundancia y ocio, utiliza un "radar" que le permite captar las señales y esti-

mulos más diversos del exterior, y reaccionar ante cada uno de ellos. Siempre buscando la aprobación de los otros, siempre en estado de ansiedad aliosa, el hombre del "radar" se convierte así en típico exponente de las sociedades superindustrializadas y de consumo. Insertado en cierto modo en la línea de la mejor tradición crítica liberal norteamericana, Riesman trata de analizar e interpretar esta forma de carácter social que, para él, tiene en la práctica al conformismo y la inacción. El único camino para superar esta situación se halla, para el sociólogo, en la búsqueda de la autonomía personal, en cualquiera de los niveles sociales en que el individuo se encuentre. Aquí termina nuestra somera exposición. ¿Por qué, pues, pensamos que *La muchedumbre solitaria* cobra insólita actualidad en un país periférico y dependiente e insta a reflexionar sobre el papel que las investigaciones sociológicas han de desempeñar en ese mismo país? Podemos insinuar una respuesta. ¿No representa acaso el hombre del "radar" — que en ninguna otra parte está tan bien descrito como en el libro de Riesman — una forma de carácter social que rápidamente se está imponiendo en importantes sectores de nuestra sociedad, en especial en las capas más jóvenes de las clases medias urbanas? Las semejanzas, en efecto, son obvias: basta citar la temprana ansiedad por conseguir los símbolos de "status" más notorios (el automóvil es el ejemplo por excelencia); la evolución en el modo de consumir la cultura popular; el deseo invencible de conseguir la aprobación ajena a través de una sociabilidad exagerada y artificial; el afán nervioso por parecerse al grupo en vestimentas, costumbres, relaciones sociales, etc. Obsérvese que para Riesman el problema era más sencillo que para nosotros: cómodamente instalado en un país metropolitano, ejerciendo la sociología de la metrópoli, podía partir de la premisa de que el hombre del "radar" es una floración natural de las sociedades superindustrializadas; se trataba de una hipótesis de trabajo fácilmente corroborable. En cambio, ¿nosotros debemos concluir que hemos quemado etapas y que, a pesar de ser todavía un país de estructuras semi-agricolas e industrializado deficientemente, pudimos internalizar un carácter social "avanzado"? Bien se ve dónde queremos ir a parar. De lo que en realidad se trata es de un caso de imperialismo "caracterológico", que se manifiesta en este plano con tanta eficacia como en el económico o el político. No es suficiente para el imperialismo someternos económicamente y mantenernos en su área de influencia política; también necesita darnos un "modo de conformidad" semejante a aquel en el que vegetan sus propias masas. Desmontar las piezas de este mecanismo neocolonial, exponer las contradicciones y deformaciones que forzosamente resultan de la penetración de este carácter social en un medio que no es el suyo, clarificar el papel de las clases dependientes en que este carácter se manifiesta (en este caso, las clases medias), y remarcar la especificidad del fenómeno frente a las grandes abstracciones o los recuentos empíricos de la sociología metropolitana, son algunas de las tareas que pueden justificar la actividad de un sociólogo en nuestro medio. En este sentido, como queda dicho, la lectura de *La muchedumbre solitaria*, obra indiscutiblemente valiosa desde el punto

de vista de la ciencia social, brinda además la oportunidad de un replanteo y de una incitación. Nuestros jóvenes sociólogos, sólidamente formados y honestos, aunque a veces inclinados al fetichismo metodológico, tienen ahora la palabra.

L. G.

Literatura
y
revolución

León TROTSKY, *Literatura y revolución*, Buenos Aires, Jorge Álvarez Editor, 1964.

La reedición en castellano de la obra de León Trotsky *Literatura y revolución* — hoy ampliada con otros trabajos que figuran en el Apéndice — constituye, a nuestro juicio, un valioso aporte a la discusión que los intelectuales de izquierda sostienen en torno a los problemas culturales. Resulta obvio destacar que el autor del mencionado ensayo no es un “especialista” en la materia (del mismo modo que no lo fueron Marx o Lenin), puesto que su actividad esencial hay que buscarla en el publicista, en el dirigente político o, por fin, en el guía y organizador del Ejército Rojo en los difíciles años de la guerra civil. No nos toca juzgar aquí su azarosa trayectoria política, tan solo queremos advertir cuál fue la línea dominante de su pensamiento, pues la obra que comentamos es uno de sus reflejos.

Literatura y revolución, que Trotsky ha escrito en prosa diáfana y expresiva, lleva la impronta de la hora que la vio nacer: 1923. Es decir, cuando penosamente empezaba a consolidarse el poder soviético y cuando se abrían curso los grandes debates acerca de la organización socialista de la sociedad. Para Trotsky la Revolución no culmina con la exaltación del proletariado al poder; antes bien, es un punto de partida que allana el camino para la promoción de una sociedad libre y creadora. En tanto que la derrota de la sociedad burguesa no significa que ésta haya muerto; continúa afirmándose en sus tradiciones, en sus costumbres, en sus hábitos. La lucha ha desplazado su foco, ahora se sitúa en el terreno de la vida cotidiana. Y es en este terreno donde la cultura asume singular importancia: contribuir a la formación de una conciencia socialista que corresponda a las relaciones sociales que ha creado la Revolución.

¿Cómo tendrá que ser la cultura de un país donde la Revolución se ha impuesto? “Toda clase dominante crea su propia cultura, y en consecuencia, su propio arte” (pág. 145). De esto surge, sin embargo, la necesidad de elaborar una cultura o arte proletario, cosa que no existe y “que no existirá jamás, y que no habrá por qué lamentarse de ello: el proletariado se apoderará del poder para acabar de una vez con todas las culturas de clase y abrir camino a una cultura de la humanidad” (pág. 146). Tanto ayer como hoy no han faltado los intelectuales que hayan convertido esa afirmación — justa en su sentido general —, en una fórmula vacía. El futurismo ruso de la mano de los “apóstoles de la cultura proletaria” (proletkult) ensayaron vanas tentativas de diagramar un “arte proletario” sostenido sobre dos pilares: su des-

precio por el pasado y su vocación por las novedades. Su versión de Maiakovsky, despojada de la leyenda rosa con que la posteridad lo festeja, nos sumerge en el drama de los intelectuales que “alteran las señales camineras” pero que aún no logran desembarazarse de sus pasados prejuicios. Estas manifestaciones de “vanguardia”, cuyo contenido responde a una integración a medias con los nuevos grupos hegemónicos, no serán totalmente rechazadas por Trotsky; muy por el contrario, rescatará su valor experimental y aquellas innovaciones que habrán de incorporarse a la cultura rusa y que el tiempo se encargará de decantar en sus justos términos. La dictadura del proletariado es un período de transición que le otorga a la cultura sus propias características, esto es, ensayo, experimentación y condiciones para elaborar la “nueva cultura”. De ahí que un programa de reforma cultural que afecte a las masas populares nunca puede iniciarse a través de un vanguardismo de laboratorio: “Lo primero es la asimilación colectiva de los principales elementos de la antigua cultura, que abrirán el camino hacia la nueva” (pág. 151).

En ningún momento, no obstante los sólidos compromisos ideológicos del autor, campea el espíritu de secta, el esquema, o un fácil sociologismo tan común, por otra parte, en nuestros días. Véase sino su magistral estudio sobre “La escuela noética formalista y el marxismo” donde la crítica no se detiene en la caracterización meramente política sino que sondea la estructura íntima de la obra para revelar sus claves más profundas. Porque forma y contenido no son para Trotsky elementos antagónicos: “... la relación entre forma y contenido (y por contenido entendemos no solamente el tema, sino el vivo complejo de sentimientos e ideas que buscan expresión artística) se determina por el hecho de que la nueva forma es descubierta, crece y se desarrolla bajo la presión de urgencias interiores de naturaleza psicológico-colectiva. Las cuales, como ocurre siempre en la psicología humana, tiene raíces humanas” (pág. 175).

Hay en estas reflexiones un notable parentesco — por no decir anticipación — con los Cuadernos de Antonio Gramsci. En ambos está presente la perspectiva historicista como único método válido en la investigación de los problemas culturales. Tal vez Gramsci haya logrado una precisión más feliz en la diferencia que media entre la lucha por una “nueva cultura” y la lucha por un “nuevo arte”. Pero compárense algunas afirmaciones contenidas en el capítulo “La política del partido en el arte” con las notas de *Literatura y vida nacional* y se verá, a través de juicios como estos: “El arte debe emprender por sí solo la ruta que haya elegido... No es el arte terreno donde el partido esté llamado a mandar”, con cuánta puntualidad convergente se está reclamando el rechazo de las actitudes externas, de las imposiciones decretadas, de toda preceptiva partidaria en la actividad artística. Pese a existir una serie de diferencias menores, es evidente la unidad de enfoque con respecto a la emergencia de una “nueva cultura” immanente a la realidad histórica que gestan las nuevas clases hegemónicas. Una cultura nacional y popular no puede pensarse, en consecuencia, al margen de la praxis

histórica ni apelando a artificios de laboratorio. "El tejido fundamental de la cultura se irá formando en la interacción recíproca de los intelectuales con la clase misma a que pertenecen". "No se creará la cultura de una clase a espaldas de quienes la integran, y para elaborar la del proletariado en comunidad con él, conforme a los ritmos de su expansión histórica, habrá que organizar el socialismo, o al menos sus rasgos esenciales" (pág. 153).

No cabe dudar de la actualidad de estos problemas, especialmente si se tienen en cuenta ciertas manifestaciones locales que, alejándose de una dirección nacional-popular, ingresan en los más variados estereotipos: unos, envaneándose de un vanguardismo elitista (generalmente una mala traducción de las últimas "novedades" europeas), y otros, recurriendo a los esquemas de un "realismo" cuyo mérito ha sido parcar la dimensión de nuestra realidad (cuando no estuvo al servicio de tesis políticas históricamente perimidas).

Finalmente, queremos citar dos trabajos del Apéndice que corroboran, nuevamente, la fertilidad de ideas que anima a su autor: "El materialismo dialéctico y la ciencia" y "Tolstói, poeta y rebelde". En cuanto al trabajo sobre "El arte de la Revolución", si bien posee no pocos aciertos al examinar la cultura soviética bajo el régimen de Stalin, con frecuencia se desliza hacia los aspectos específicamente políticos del asunto, descuidando así un tratamiento más agudo del tema. Estamos convencidos de que esta obra de Trotsky, que hoy adquiere para nosotros una dramática vigencia, orientará más lúcida y a aquellos que estén preocupados por la búsqueda de una nueva cultura nacional y popular.

C. O.

Revista
de
revistas

Esta sección estará dedicada al comentario de revistas de política y cultura nacionales e internacionales. No es nuestro propósito hacer una "crítica de la crítica" gratuita o lúcida, sino contribuir, con nuestras propias descripciones, a la clarificación ideológica de este sector de la realidad.

Pasado
y
Presente
Nos. 5-6

Esta buena revista que nos llega de Córdoba constituye uno de los mejores ejemplos de la madurez que ha alcanzado nuestra intelectualidad. Los componentes de su consejo de redacción, en su mayor parte expulsados o disidentes del Partido Comunista, han consagrado sus páginas al estudio de problemas políticos, estéticos y sociológicos desde una perspectiva marxista, en la cual puede advertirse cierta influencia de la crítica marxista italiana en su orientación ideológica. Tanto en este número como en otros anteriores, se discuten principalmente los planteos actuales del marxismo en el terreno internacional. Si bien este solo hecho resulta un aporte teórico valioso, queremos señalar una tendencia peligrosa de la revista, fácil de percibir en este número. Al re-

Sur
Nº 293

currir quizás con exceso a las traducciones (entre las cuales sobresale, por lo demás, un trabajo de Sartre sobre Lumumba y el neocolonialismo), y poner reiteradamente el acento en problemas teóricos y de método, la publicación por un lado corre el riesgo de cubrir muy escasamente la necesidad de referencias más directas sobre nuestra realidad y por el otro se expone a la unilateralidad y monotonía de lo abstracto. En crítica de libros, vale la pena mencionar el trabajo de Schmuckler sobre el prólogo de Sciarretta a un libro de della Volpe, y la inteligente demolición que hace Portantiero de una obra de Benito Marianetti.

El último ejemplar de Sur, dedicado a América Latina, es una eficaz muestra de toda la actitud cultural que la revista representa desde hace muchos años, pero más explícitamente desde 1955. Si en su origen Sur encarnó el fervor europeísta de un grupo de nuestros escritores y se limitó a difundir sus obras y las de los extranjeros cercanos al grupo, en la última década su ideología se hizo estrechamente liberal, antiperonista y antimarxista, y se adscribió, ya sin tapujos, a la mentalidad colonial de nuestra derecha. En esta América Latina que tenemos ante los ojos, ecléctica, desvalida, forzadamente imparcial, faltan tantas cosas que, como dijo Macedonio Fernández, si faltase una más no cabría. De Cuba se ha querido dar una visión "objetiva", para lo cual se ha opuesto, a seis páginas meramente informativas de Alejo Carpentier, un pintoresco libelo de diez de Humberto Piñera, que habla de las "hordas comunistas" de Castro y de los "campesinos analfabetos" que "destruyeron" la universidad cubana. Lástima, eso sí, que tan obstinada eucaninimidad no se repita para la Argentina, en cuya sección no hemos encontrado sino un lánguido treno de Aldo Prior a la muerte de Martínez Estrada, ante el cual don Ezequiel seguramente se hubiese reído. Entre el resto del material, se destaca una excelente Crónica paraguaya de Roa Bastos.

Qué hacer
Nº 4

Dirigida por Juan José Real, ex miembro de la dirección del Partido Comunista expulsado en 1952 por "nacionalista burgués", esta revista, de carácter estrictamente político, se aplica con preferencia a someter a un examen crítico la política sustentada por el P. C. durante los últimos años, pero sobre todo a partir de la aparición del peronismo y el episodio de la Unión Democrática. Real valora positivamente al peronismo, al que considera una manifestación, en su momento progresista, de la burguesía nacional, pero no consigue superar, a pesar de su condición de réprobo del P. C., los esquemas liberales y reformistas de su antigua militancia. Su desembozada vocación frondizista-frigerista le hace suspirar, una vez más, por esa legendaria burguesía nacional que se bate contra las oligarquías y los imperialismos. Valga como ejemplo de su optimismo, digno de mejor causa, esta hermosa perla sobre el triunfo electoral de Johnson (a quien se llama "el héroe del Vietnam"), que representaría la eclosión de las fuerzas obreras (?), populares (?) y democráticas (?), cuya propia dinámica, al ponerse en movimiento, tendrá, por fuerza,

que empujar todo el proceso hacia la democracia". Con todo, algunos interesantes documentos sobre política internacional consiguen rescatar en parte el interés —si no el valor ideológico— de este ejemplar.

Hoy en la
Cultura
N° 19

Desde hace varias décadas, la izquierda tradicional ha prologado publicaciones de diverso género, más o menos "compañeras de ruta", que en cierto modo han venido a complementar la acción de su revista ideológica por excelencia (Cuadernos de Cultura). Los rasgos de estas publicaciones, repetidos a través de los años y a pesar de los diferentes nombres, son, al igual que los del organismo político que las inspira, el antiimperialismo epidérmico, el eclecticismo, la política de "unidad" y la exaltación de figuras que surgen o que son revaloradas en el mundo socialista. En el ejemplar de Hoy en la Cultura que analizamos aquí, hay que sumar, a estas características taxonómicas, una pobreza crítica que bordea la miseria. Curiosamente, las crónicas de libros oscilan entre el comentario sentimental e impresionista (Nina Cortese, Antonio Stoll) y la ingenua propaganda marxista que el contexto no justifica (Juan José Bosch y Jaime Rundzel). Tal vez lo más débil de la revista sea un pretendido reportaje a la "nueva ola", fenómeno que merece una seria versación psicológica y sociológica, y que aquí ni siquiera alcanza un buen nivel periodístico o informativo. Para sus redactores, "la principal conclusión de esta encuesta consiste en que no se pueden emitir juicios definitivos y categóricos sobre el tema". No valía la pena molestarse por tan poca cosa.

El Escarabajo
de Oro
N° 28

A través de una permanencia de seis años —edad provocata para una revista literaria—, El escarabajo de oro y su versión más antigua, El grillo de papel, repartió sus preocupaciones entre los problemas de la literatura nacional y los de ubicación y de necesidad de ser de nuestra izquierda, esto último desde el punto de vista de intelectuales "independientes" y "comprometidos" y hecho con cierta pretensión de innovación ideológica (Abelardo Castillo, La crisis del marxismo). En este número, las reflexiones sobre ambos tópicos parecen tocar fondo. Los problemas de nuestra literatura son caracterizados así por Lilliana Heker, subdirectora de la revista: "No hay problemas; falta literatura". En cuanto a la política, Castillo, el director del Escarabajo, en un artículo que titula Momo, Perón y la izquierda, critica la colaboración electoral de una parte de la izquierda con el peronismo, propone la abstención y se sume "en la más negra melancolía", sobre todo al compararse "con aquellos intelectuales franceses que, sin pensar en los 500 pesos de multa y los trámites", adoptaban otras actitudes. Dijimos que el Escarabajo es una revista vieja. Y sin embargo, cuanto más envejece, más infantil, irresponsable y despreocupada se hace. Para decirlo de una vez: más innecesaria. Incluso puede resultar dañina para su único público —el adolescente—, al incitarlo tácitamente al divertimento intelectual y a la autoaprobación fácil.

MESAS REDONDAS, ENCUESTAS, REPORTAJES

sobre la actualidad

económica, social, política, cultural y deportiva

argentina y extranjera.

Ud. encontrará todo esto todos los días en LR 11 Radio

Universidad de La Plata

Y además: Letras, Artes, Música, Cine y Teatro

Siempre de 18 a 24 horas

En el dial, después de LS 6.

CeDInCI

CUADERNOS DE CRITICA N.º 1

Precio:
80.- pesos